

Não pode haver ausência de obra se não há obra e ausência de obra se não há obra

MARIA PAULA FROTA

naoSouquemnaoestegostandoemavezma

Journal of Management Inquiry 18(6)

Copyright © 2005 John Wiley & Sons, Ltd.

I have hardly anything in common with most

Copyright © 2003 by John Wiley & Sons, Inc.

A singularidade na escrita tradutora

[illegible][illegible]

bioRxiv preprint doi: <https://doi.org/10.1101/000000>; this version posted January 1, 2016. The copyright holder for this preprint (which was not certified by peer review) is the author/funder, who has granted bioRxiv a license to display the preprint in perpetuity. It is made available under aCC-BY-NC-ND 4.0 International license.

Palazzo Vecchio

[illegible]

my friends

Abstract Title

15 SEP 2005

Adapted from *Journal of Management Education*, 20(1), 1996, pp. 10-12. Copyright 1996 by Sage Publications, Inc.

De la misma manera, el *Journal of the American Medical Association* (JAMA) publicó un artículo en 1997 que afirmaba que el uso de la tecnología de la información en la atención médica podría reducir los errores de medicación y mejorar la comunicación entre los profesionales de la salud y los pacientes.

100

1. *Chrysomelidae* (Colorado potato beetle)

• *Chlorophyll a* and *Chlorophyll b* contents were determined by spectrophotometry using the method of Lichtenthaler and Sponholz (1980).

Journal of Management Inquiry 18(6)

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840.

linguagem e subjetividade
nos estudos de tradução, na lingüística e na psicanálise

Maria Paula Frota

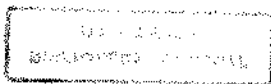
A singularidade na escrita tradutora

*linguagem e subjetividade
nos estudos da tradução, na lingüística e na psicanálise*

Tese apresentada ao Curso de Lingüística do
Instituto de Estudos da Linguagem da
Universidade Estadual de Campinas como
requisito parcial para obtenção do título de
Doutora em Lingüística

Orientadora: Profa. Dra. Rosemary Arrojo

UNICAMP
Instituto de Estudos da Linguagem
1999



TSR/56

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

F93s Frota, Maria Paula
 A singularidade na escrita tradutora: linguagem e subjetividade nos
 estudos da tradução, na lingüística e na psicanálise / Maria Paula Frota.
 -- Campinas, SP: [s.n.], 1999.

 Orientador: Rosemary Arrojo
 Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
 Estudos da Linguagem.

 1. Tradução e interpretação. 2. Lingüística. 3. Psicanálise. I. Arrojo,
 Rosemary. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos
 da Linguagem. III. Título.

Profa. Dra. Rosemary Arrojo - Orientadora

Profa. Dra. Margarida Maria de Paula Basílio

Profa. Dra. Maria José Coracini

Profa. Dra. Nina Virginia de Araujo Leite

Prof. Dr. Potiguara Mendes da Silveira Júnior

| | |
|-----------|--|
| UNIDADE | BC |
| N.º GERAL | |
| V. | Ex. |
| TOMBO DO | 38167 |
| PROD. | 229/99 |
| C | ☐ 0 ☒ |
| PREÇO | R\$ 11,00 |
| DATA | 23/07/99 |
| N.º CPD | |

CM-00134269-8

Este exemplar é a redação final da tese
defendida por Maria Paula Fresta

e aprovada pela Comissão Julgadora em
10 / 02 / 99.

Dr. Rosemary Arêgo

*Aos meus filhos,
Tiago e Leandro*

Agradecimentos

A Rosemary Arrojo, cujo trabalho, que conheci em 1986, significou para mim a materialização de um sonho. Para além da criteriosa orientação da tese, agradeço o seu constante incentivo, em diversos fronts do campo tradutório, à minha atuação e crescimento académicos.

A Claudia T. G. de Lemos, que me apresentou à psicanálise e, com esse gesto, me ensinou a amar de verdade a lingüística.

A Nina Leite, que me acolheu e guiou no caminho aberto por Claudia, caminho feito de psicanálise e de lingüística. Com ela vivi importantes momentos de luz intelectual, como aquele em que falou da necessidade da metáfora, da impossibilidade de um deslizamento metonímico incessante.

A Claudia de Moraes Rego, incansável interlocutora no campo da psicanálise. Agradeço a ela por suas leituras e pelo fundamental apoio no difícil processo de escrita de uma tese.

A Kanavillil Rajagopalan, Fabio Lopes da Silva e Marcelo Muniz Freire, companheiros de ricas conversas, em sala de aula e fora dela. Com eles muito aprendi sobre a estrutura, principalmente sobre o seu furo ou centro móvel.

A Eni Orlandi, pelo incentivo à minha entrada no IEL e pela instigante crítica da lingüística, à luz do rico arcabouço da análise do discurso francesa.

A Solange Vereza, Paulo Henriques Britto, Helena Martins e Marcia A. P. Martins, que mostraram interesse por conhecer o meu trabalho e sobre ele opinar.

Agradeço à Escola Letra Freudiana, que propiciou minha participação em grupos de estudo, seminários e colóquios. O contato sempre cordial com diversos de seus membros teve, sem dúvida, um papel muito importante no meu aprendizado das obras de Freud e Lacan. Agradeço em particular a Bianca, responsável pela biblioteca.

A tantos amigos e amigas, pelo incentivo que nunca me negaram e pela compreensão – Luzia Araújo, Maria Helena Magalhães Castro, Candida Bordenave, Lucia Elena Garcia de Oliveira, Santuza Cambraia Naves, Bethania Mariani. Pelos mesmos motivos, aos colegas e funcionários do departamento de Letras da PUC, como Margarida Basílio e a sempre presente Di; também aos amigos do IEL, como Lenita Esteves e o solícito Rogério; aos meus filhos, minhas irmãs e sobrinhas; aos meus alunos.

À Capes, pela bolsa PICD, no período de março de 91 a fevereiro de 95 e a Roberto Freire Duarte, por seu apoio desde então.

Faço ainda um agradecimento especial a Maria de Lourdes Sette, em cuja companhia aprendi quase tudo o que sei sobre a obra de Freud.

***A psicanálise devia ser a ciência da
linguagem habitada pelo sujeito***

(Jacques Lacan, *As psicoses*)

RESUMO

Esta tese propõe-se a formular, com base na psicanálise, uma concepção da escrita tradutora que leve em conta o inconsciente, assim deslocando as velhas noções de “tradução literal” e “tradução criativa”. Tal deslocamento, operado com o reconhecimento de um real desejo que é inacessível mas estruturante, dá-se no sentido de situar aquelas noções no campo do *imaginário*, tanto científico quanto leigo. Frutos da necessidade imaginária do Um, isto é, da identidade e da completude, a literalidade e a criatividade pressupõem uma visão de língua que ou atribui a esta uma dimensão de transcendência que exclui o falante, ou a reifica e transforma em mero objeto de manipulação por uma subjetividade livre e dominadora. O *Curso de lingüística geral*, em sua leitura mais tradicional e predominante nos estudos modernos da tradução, é tomado como expressão teórica daquelas duas formas de conceber a relação entre linguagem e sujeito. Esse mesmo *Curso*, através de sua leitura por Jacques Lacan, vem inspirar uma interseção com a obra de Sigmund Freud que resulta na principal base epistemológica do presente trabalho. Das propostas teóricas desenvolvidas contemporaneamente acerca da tradução, é analisada a teoria da (in)visibilidade do tradutor, de Lawrence Venuti, como exemplo de uma investigação que se quer pós-estruturalista, mas que preserva a mesma dicotomia identificada no par *langue/parole*. De base marxista, essa teoria não supera a lógica do senhor e do escravo, ressalvado todo o enriquecimento que a consideração da história e da ideologia propicia ao seu campo de pesquisa. Trazer o desejo inconsciente para a reflexão sobre o processo de traduzir não significa apagar as posições imaginárias de um tradutor-servo ou senhor, mas operar o seu enodamento ao *real*, mostrando que falhas na estrutura simbólica vêm dividir o sujeito entre saber e inconsciente. Sistema lingüístico que rege a todos, a língua é também espaço de constituição ou escrita *de* singularidades subjetivas. Entrecruzando código e desejo, o propósito maior desta tese, pela via do amor, consiste em contribuir para que os tradutores se separem de determinados significantes aos quais estão presos há muitos séculos.

palavras-chave: tradução – lingüística – psicanálise

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| • APRESENTAÇÃO | 9 |
| • CAPÍTULO I: OS ESTUDOS DA TRADUÇÃO, A CIÊNCIA LINGÜÍSTICA E O
SABER DA PSICANÁLISE: ENCONTROS E DESENCONTROS | |
| I.1. Introdução: o significante que traduziu Maryluci | 15 |
| I.2. A ciência da <i>langue</i> : o tradutor (expulso) em questão | 25 |
| I.3. “A carta forçada”: o tradutor-servo | 35 |
| I.4. A fala <i>do</i> falante: o tradutor-senhor | 44 |
| I.5. O algoritmo lacaniano e a tradução como leitura e escrita de
cadeias significantes | 54 |
| • CAPÍTULO II: LAWRENCE VENUTI E A TEORIA DA (IN)VISIBILIDADE
DO TRADUTOR | |
| II.1. Introdução | 62 |
| II.2. Do <i>sistema lingüístico</i> ao <i>contexto social</i> : um percurso da diferença
na significação | 67 |
| II.3. A <i>subjetividade</i> na <i>leitura sintomática</i> e na <i>escrita de resistência</i> –
será a história o limite das diferenças? | 81 |
| II.4. O que traduz o tradutor (na teoria e na prática)? O autor, a língua,
as ideologias, a natureza? | 90 |
| II.5. O contexto como <i>langue</i> e o <i>senhor</i> Venuti – Lawrence e Ferdinand
encontram-se | 110 |

- CAPÍTULO III: TRADUÇÃO E PSICANÁLISE: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

| | |
|--|-----|
| III.1. Introdução | 130 |
| III.2. Entre <i>abutre</i> e <i>milhafre</i> , o desejo de Freud | 134 |
| III.3. O resgate impossível da origem e o <i>só-depois</i> | 138 |
| III.4. O número especial da <i>Meta</i> | 144 |
| III.5. A tradução como uma relação de amor | 172 |
| III.6. Ainda o amor | 181 |
| III.7. Arremate | 187 |

- CAPÍTULO IV: A ESCRITA SINGULAR DO TRADUTOR

| | |
|--|-----|
| IV.1. Introdução | 190 |
| IV.2. Erros, lapsos, singularidades | 194 |
| IV.3. A singularidade, ossigno e alíngua | 229 |
| IV.4. O tradutor-amante | 248 |
| IV.5. Um pequeno nó | 261 |

- CONSIDERAÇÕES FINAIS

262

- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

269

Apresentação

*Quando interpretamos um sonho, sempre estamos em cheio no sentido.
O que está em questão é a subjetividade do sujeito,
nos seus desejos, na sua relação com seu meio,
com os outros, com a própria vida.
Nossa tarefa, aqui, é reintroduzir o registro do sentido,
registro que é preciso reintegrar ao seu nível próprio.*

(Jacques Lacan, *Os escritos técnicos de Freud*)

É o interesse por um *resto*¹ que me leva, enquanto estudiosa da tradução, ao campo teórico da psicanálise. Esta soube valorizar, recolher e principalmente reciclar, transformando em matéria-prima do seu saber, aquilo que a ciência sempre jogou fora. O psicanalista Octave Mannoni, em “A psicanálise e a ciência”, nos conta sobre o diagnóstico feito por Sigmund Freud acerca das manifestações histéricas como “jogos da imaginação”, e como os neurologistas recusaram-se a admitir esses jogos da imaginação como objeto de suas pesquisas (1992:153-70). Freud insistiu e foi investigar esse espaço de saber que a própria ciência lhe abria.

Esse resto, ao contrário do que os cientistas pensavam (ou pensam), é precioso. Esse resto é precioso para os estudos da tradução. Ele pode ter vários nomes, dentre eles “equivoco”, “real”, “inconsciente”². Ele pode também ser chamado de *lalangue*. Através de *lalangue*, forma homófona a *la langue*, Jacques Lacan quis justamente misturá-las, mostrá-las como inseparáveis, impor *lalangue* a *la langue*. Segundo o lingüista Jean-Claude Milner, “alíngua faz nó com a língua” (1987:59). Assumindo-se esse ponto de vista, procurar saber sobre a linguagem, sobre a língua materna, sobre as línguas, enfim, é procurar saber sobre alíngua, com alíngua. Se, como insistiu Lacan, o recalcado e o retorno do recalcado são uma mesma coisa; ou seja, se o inconsciente não se constitui como um buraco escuro no fundo de

¹ Tradução de *reste*, esse termo é de uso comum entre os lacanianos, aparecendo em alguns textos de Lacan, como, p. ex., no “Seminário sobre *A carta roubada*”: “um *resto* que analista algum negligenciará, preparado como ele é para reter tudo o que é do significante, sem por isso saber sempre o que dele fazer” (1978a:20). A noção lacaniana de *resto* será retomada ao longo do trabalho, sobretudo no capítulo II, em contraposição ao conceito de *remainder*, utilizado por Venuti.

² Neste momento, apenas introduzo esses termos da psicanálise, a serem retomados e explicitados.

nossas cabeças, onde os recalques se acumulariam, mas como aquilo que, à nossa revelia, acontece na própria cadeia discursiva; se é assim, estudar a linguagem, estudar a relação entre tradutor e linguagem, entre tradutor e texto, é estudar, necessariamente, a relação entre dimensões que conceituamos como sujeito e inconsciente, sujeito e alíngua. E sobre tal relação quem procurou saber foi a psicanálise.

A partir de conceitos propostos por Freud e por Lacan, ou mesmo de aconceitos³ como alíngua, desenvolvo uma reflexão sobre a atividade tradutória que pretende superar a dicotomia⁴ sujeito / objeto implícita no modo como a maioria dos teóricos da área concebe a relação entre os tradutores e os textos com que trabalham. Em outras palavras, desenvolvo uma reflexão sobre a atividade tradutória que pretende resgatar, mas reconcebida, uma dimensão de subjetividade que, não importando sua (in)visibilidade, realiza uma intervenção importante na operação da escrita, para além das intervenções de natureza estritamente sócio-culturais. A psicanálise – em particular a reformulação que ela opera nas noções tradicionais de linguagem e de sujeito – oferece um caminho teórico que nega a possibilidade de exclusão entre aqueles dois termos, assim possibilitando a afirmação da interferência necessária do tradutor nos textos (em) que ele (se) lê ou escreve. Alguns estudos sobre tradução, como os elaborados por Rosemary Arrojo (em especial, 1993:91-114) e Potiguara Mendes da Silveira Júnior (1983), constituem a base inicial da investigação que toma o referido caminho.

É portanto desse espaço em que a psicanálise interroga a relação entre sujeito e linguagem que o presente trabalho focaliza a relação do tradutor com o texto que (o) escreve,

³ Julgo interessante comentar uma diferença que parece haver entre os dois usos do prefixo “a-”: no caso de “aconceito”, termo de uso corrente entre os psicanalistas, ele implicaria uma negação, como em geral acontece no português, referida à noção positivista do que seja um conceito científico. Esse sentido acaba sendo muitas vezes atribuído também ao significante “alíngua”, embora a forma francesa *lalangue*, onde se tem não um prefixo indicador de negação, mas um artigo, tenha sido criada para, por homofonia a *la langue*, apresentá-las como noções inseparáveis, misturadas. Na tradução de Milner lemos: “não há designação unívoca para o lugar dos equívocos. Somente um semblante pode se prestar a isso [...]; daí por que] compreende-se que seja apropriado o nome que Lacan forjou: *alíngua*” (1987:14-5). Não considero entretanto impróprio interpretar o “a-” de “alíngua” como negação, ou mais propriamente como uma restrição à noção saussureana de *langue* tal como ela é tradicionalmente entendida; outros sentidos que esse prefixo pode sugerir, como o de ‘excesso’, também podem ser levados em conta.

⁴ Emprego “dicotomia” em uma acepção segundo a qual os termos que a constituem são considerados unos e mutuamente excludentes (*dichotomy*, 1a, *Webster's Third New International Dictionary*, p.626); quando relacionados, são submetidos a uma ordem hierárquica, ora um recebendo a primazia, ora o outro (ver Jacques Derrida, 1990:50).

ou seja, a escrita *do* tradutor. No âmbito dessa escrita focalizo a *singularidade*, noção entendida como uma diferença que, vinculada a histórias próprias ao sujeito que (se) escreve, extrapola diferenças vinculadas a sistemas lingüísticos e a formações discursivas. Uma teoria do discurso baseada no materialismo histórico sem dúvida traz a diferença para a esfera do lingüístico ao articular linguagem, história e ideologia, e ao ver essa articulação como lugar de constituição também do sujeito; porém, tendo em vista a natureza dos processos discursivos que define como objeto de seu interesse, estes são concebidos como espaços de regularidades político-ideológicas, não lhe importando, assim, o assujeitamento do falante à singularidade do desejo. Este, também necessariamente articulado à estrutura da linguagem, acontece como uma ruptura que não só dela e nela se efetua, seja no plano da materialidade lingüística ou no dos efeitos de significação, como também, ponto aqui capital, que se dá como uma diferença de dimensão bem mais estrita do que aquela do discurso.

Assim demarcando a problemática que me interessa mais diretamente, ressalvo, contudo, a necessária implicação, no debate teórico sobre essa escrita singular, de relações outras, de diversos fatores, os quais serão abordados à medida que isso se imponha.

À escrita do tradutor estão associadas desde sempre, nos estudos da tradução, as noções de *literalidade*⁵ e de *criatividade*. Essas noções constituem um norte importante deste trabalho, para as quais, com a psicanálise, busco uma alternativa.

Minha investigação desenvolve-se a partir do quadro teórico do pós-estruturalismo, confrontando-o com o que Edwin Gentzler chama de “teoria moderna da tradução”, a qual, segundo o autor, teve início com o estruturalismo “e agora encontra-se no limiar de uma nova fase” (1993:198-9). Coloco em questão esse “limiar”, analisando alguns pressupostos teóricos que, por não sofrerem, salvo no caso de alguns poucos estudiosos, importantes reformulações e deslocamentos, impedem a real entrada do campo teórico da tradução em uma “nova fase”, caracterizada por concepções pós-estruturalistas da linguagem e do sujeito.

⁵ Refiro-me a *tradução literal* no sentido mais comum, como tradução “em que se mantém uma fidelidade semântica estrita, adequando porém a morfo-sintaxe às normas gramaticais da LC [língua de chegada]”, conforme Francis Aubert (1987:15); e não no sentido de tradução “da letra”, estratégia de tradução proposta por Antoine Berman e que se pretende subversiva na medida em que considera “letra” como “jogo dos significantes”, cuja tradução “introduz na língua de chegada a *estrangeiridade* do [...] original” (1985:36-7, minha tradução). Aproveito para registrar que todos os textos estrangeiros não publicados em português são por mim traduzidos).

O confronto entre diferentes abordagens do ato tradutório constrói-se, fundamentalmente, sobre a teoria lingüística de Ferdinand de Saussure⁶ e ensaios escritos por Lawrence Venuti. Esse autor foi selecionado devido ao importante avanço que vem imprimindo nos estudos da tradução, com suas críticas justamente a conceitos e pressupostos tematizados neste trabalho; ao lado disso, vejo em sua obra, como seria esperado, brechas interessantes por onde adentrar a problemática da singularidade na escrita tradutora. Quanto ao modelo estruturalista saussureano, com ênfase nas noções de *langue*, *signo*, *parole* e *falante*⁷, a sua escolha deve-se fundamentalmente a três fatores: (1) o de ele espelhar a dicotomia sujeito/objeto sob a forma do par criatividade/sistema; (2) o de exercer importante influência no pensamento da área, sem que aí tenha sido, no entanto, detidamente analisado; e (3) o de constituir uma das principais referências do deslocamento teórico operado por Lacan na posição do sujeito face à linguagem, sobretudo em “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” (1978b:223-59). Esse deslocamento é abordado ao longo de todo o trabalho, sendo, no último capítulo, enfocado de modo mais direto.

E é devido a essa mesma preocupação de prosseguir no diálogo com as noções saussureanas, que trago, ainda do campo psicanalítico, alguns conceitos formulados por Freud. Dentre eles se destacam em importância para esta tese os de *lapso de língua* e de *erro por ignorância*, e os de *representação-de-palavra* e *representação-de-objeto*. Os dois primeiros, elaborados por Freud na *Psicopatologia da vida cotidiana*, constituem a principal base para a caracterização inicial da noção de singularidade; com os outros dois aprofundo essa caracterização, passando a explorar a acentuada ruptura epistemológica feita por Freud, antes mesmo de desenvolver a psicanálise, ao valorizar o psíquico no plano do falante em um estudo sobre as afasias.

⁶ A impossibilidade de se falar, hoje, em uma lingüística de Saussure constitui um ponto que sublinho com muito cuidado no trabalho. Considerando haver (ao menos) dois Saussure do *Curso* (e não um Saussure dos anagramas e outro do *Curso*, como se costuma dizer), me decidi por fazer referência a uma leitura tradicionalmente predominante desse livro, a qual tenho como objeto de crítica, e a uma outra leitura, na qual minha crítica se informa. Essa segunda leitura, pós-estruturalista, digamos assim, é desenvolvida por alguns autores, como Derrida (1972, p. ex.), além do próprio Lacan (1978b, p. ex.).

⁷ Uso itálico nos seguintes casos: título geral de uma obra, palavra estrangeira, primeira ocorrência de um conceito e, ocasionalmente, ênfase.

Olhar para a relação tradutor-texto por um prisma dicotomizador resulta enxergá-la ou como uma sucessão de atos essencialmente subjetivistas, caso em que ao tradutor é conferida primazia, reificados os discursos que ele, deliberada e conscientemente, manipula; ou, o que é bem mais freqüente, como um processo em que, substancializados os textos e as línguas, a escrita tradutora é reduzida a uma reprodução neutra desses objetos transcendentais. Ao apresentar, com base em um saber formulado pela psicanálise, uma perspectiva que a meu ver supera essa dicotomização, proponho o abandono tanto de um enfoque idealista que autonomiza e prioriza o pensamento, quanto de uma concepção mecanicista do psiquismo como mero reflexo de alguma coisa que, materialmente existente, não é por ele afetada. Em outros termos, proponho que se pense a relação entre o tradutor e a linguagem⁸ como um entrecruzamento de efeitos nas duas direções: a linguagem como uma estrutura que preexiste ao indivíduo, sim, esse último tornando-se sujeito justamente por assujeitar-se a ela, mas como uma estrutura que, por incluí-lo enquanto sujeito plural e dividido, não só o constitui sob formas singulares, como pode por ele ser singularmente rompida, em sua atualização discursiva⁹. Nesse sentido, o tradutor, se determinado por discursos estabilizados, é também lugar de ruptura dos mesmos – tanto no plano do significante quanto no dos sentidos.

Muitos estudos contemporâneos da tradução rejeitam, por caminhos bem diversos, a concepção de tradução como reflexo de um sistema lingüístico abstrato, por vezes referindo-se explicitamente à *langue*. Considerando que tais estudos não se detiveram para analisar em minúcia “a” lingüística saussureana¹⁰ e a ela contrapor suas próprias teorias, proponho-me aqui

⁸ Ao usar nesta tese o termo “linguagem”, valho-me, em geral, de seus múltiplos sentidos, de modo a indicar tanto as diferentes modalidades de estrutura significativa humana, aí incluído o conjunto das chamadas línguas naturais, quanto uma estrutura logicamente anterior a uma língua em particular, esta pensada como uma atualização da primeira; daí por que, não fosse a inconveniência estética, eu recorreria à forma gráfica “lingua(gem)”. Quanto ao termo “língua”, ele é aqui usado no sentido de “idioma”, salvo em casos onde funciona como tradução do conceito saussureano de *langue*, o qual prefiro manter no original como uma tentativa de escapar ao problemático equívoco que o termo comporta já desde sua língua materna.

⁹ A leitura do livro de Bertrand Ogilvie (1991) constituiu a principal base para essas colocações.

¹⁰ Em correspondência trocada com Theo Hermans, em maio de 1996, pedi a ele que opinasse sobre minha constatação de que os estudiosos da tradução em geral “pressupõem a teoria saussureana, mas raramente explicitam essa pressuposição e[, como ele,] nunca a analisam”. Sua resposta foi a seguinte: “Você levantou um ponto sobre o qual eu nunca havia realmente pensado. Mas provavelmente você está certa: grande parte do pensamento mais tradicional sobre a tradução pressupunha os conceitos saussureanos sobre a língua(gem), sem, contudo, tornar isso explícito. Aqueles que trabalhavam na pragmática, na lingüística textual, etc., na década de 80, criticavam a natureza estática do pensamento anterior sobre a tradução [...], tudo isso refletindo a base saussureana do pensamento tradicional, mas sem dizê-lo em tantas palavras.” Como veremos, tal pressuposição permanece, mesmo entre aqueles que a criticam.

a fazê-lo, tendo como contraponto a teoria da (in)visibilidade do tradutor, proposta por Venuti. Elaborada ao longo dos últimos quinze anos, a obra desse teórico apresenta-se como pós-saussureana, e visa superar a chamada dicotomia tradução livre / tradução fiel. Proponho demonstrar que Venuti, embora avance a reflexão sobre a tradução em diversos aspectos, acaba por perpetuar as posições dicotômicas tradicionalmente atribuídas ao tradutor e à linguagem.

Na última parte da tese, ao lado da noção de singularidade, é trabalhado o conceito freudiano de *amor*, em particular a oposição entre o “amor verdadeiro” e o “amor-paixão”; ou, nos termos de Lacan, o “amor” e a “relação sexual”. A partir dessa construção teórica da psicanálise é possível imaginar uma forma de relação que escapa à dicotomia entre, de um lado, o tradutor, e, de outro, as línguas e os textos, o autor e o leitor. Para conceber a relação amorosa como uma relação que mistura o sistema e a singularidade do desejo, são fundamentais as noções de sujeito da ciência e da psicanálise, as de língua e alíngua, de signo e do que proponho chamar *osigno*, além das três dimensões que, formuladas por Lacan, tais noções pressupõem: o *imaginário*, o *simbólico* e o *real*.

Capítulo I

Os estudos da tradução, a ciência lingüística e o saber da psicanálise: encontros e desencontros

I.1. Introdução: o significante que traduziu Maryluci

O que essa estrutura da cadeia significante descobre é a possibilidade que eu tenho – justamente na medida em que sua língua é comum a mim e a outros sujeitos, isto é, na medida em que essa língua existe – de me servir dela para significar algo totalmente diferente do que ela diz.

(Jacques Lacan, “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”)

Faço, logo ao início, o relato de uma experiência que me parece esclarecer e ilustrar o campo demarcado para a investigação. A experiência se deu no segundo semestre letivo de 1992, em função de um trabalho realizado pela aluna Maryluci Prado na disciplina “Teorias de Tradução”, pela qual eu era responsável àquela época, junto ao Departamento de Letras da PUC-Rio. Eu havia dito aos alunos que poderiam fazer o trabalho que quisessem, desde que relacionados aos temas discutidos em aula. Disse-lhes também que poderiam desenvolver um trabalho acerca de alguma tradução que estivessem fazendo por iniciativa própria ou em alguma das outras disciplinas de tradução. Poderiam desenvolver comentários de natureza teórica em torno dos processos por eles vivenciados.

Poucos dias depois essa aluna veio me procurar, reclamando da disparidade entre as reflexões teóricas “tão abertas” que vínhamos desenvolvendo em nossas aulas e os métodos de avaliação e crítica, “tão fechados”, exercidos pelos professores em relação às traduções dos alunos. Pedi-lhe que justificasse a sua opinião, ao que ela reagiu mostrando-me a sua tradução de “Kindness”, poema de Sylvia Plath (1981:269-70), chamando minha atenção para alguns “rabiscos” e “correções” feitos pelo professor. Essa tradução tinha um significado especial para ela, pois seria o seu trabalho para o curso de tradução de poesia e, principalmente, por

tratar-se de um poema que havia escolhido e cuja tradução integraria uma pequena coletânea que alguns alunos estavam planejando publicar¹.

Dentre as correções, a rigor duas ou três, ela se concentrou sobre a palavra “colando”, que aparecia riscada, e, sobre ela, a sugestão do professor: “catando”. Pedi o poema em inglês e verifiquei que se tratava da tradução de *picking up*. Perguntei-lhe por que estava assim tão zangada, afinal era só uma palavra, ao que me respondeu que para ela aquele *picking up* era claramente “colando”. Perguntei-lhe por quê, ao que respondeu que não sabia, não havia pensado, mas que queria manter sua tradução. Disse-lhe que, se para ela era assim tão importante, deveria tentar convencer o professor de que sua opção era aceitável. Ao dizer-lhe isso, perguntei por que não fazia o trabalho que eu havia pedido em torno dessa polêmica. Surpresa diante da possibilidade de desenvolver um trabalho a partir de uma única palavra, me perguntou como poderia fazê-lo. Insisti em que procurasse embasar sua escolha. Depois de alguns minutos em silêncio, ela começou a contar:

quando eu era criança, minha mãe, ao confeitar bolos [para vender], várias vezes me dizia que a cola do bolo era o glacê e, de fato, ela tinha razão. Havia ocasiões em que via aqueles bolos completamente espedaçados devido à fofura da massa. Mas, com um pouco de paciência e com a ajuda do glacê, a restauração do bolo era possível. O glacê, além de ser cola, era também o único remédio.²

Recomendei-lhe que fosse para casa e começasse a escrever o trabalho, seguindo a história que acabara de contar.

Para não alongar muito este relato, transcrevo abaixo as duas estrofes intermediárias do poema de Plath e a tradução da aluna. Destaco, seguindo um outro momento de sua fala, os significantes que formaram uma espécie de rede da qual a tradutora foi presa, sem se dar conta, durante todo o processo de tradução que vivenciara. Nessa rede emergiu “colando” para *picking up*, e não um previsível “catando” ou “pegando”:

¹ A publicação, organizada por alunos do Departamento de Letras da PUC-Rio, consiste em um volume intitulado *Letras em tradução – antologia de poemas traduzidos*, o qual foi lançado no V Encontro Nacional de Tradutores, realizado na Universidade Federal da Bahia, entre 23-28 de maio de 1994.

² Essa fala foi a seguir transcrita no trabalho da aluna, intitulado “Tradução: cópia ou criação?”. Pequenos excertos de seu trabalho, dentre eles essa fala transcrita, foram publicados no volume referido na nota anterior.

(...)

What is so real as the cry of a *child*?
 A rabbit's cry may be wilder
 But it has no soul.
Sugar can cure every thing, so Kindness says.
Sugar is a necessary fluid,

Its crystals a little poultice.
 O kindness, kindness
 Sweetly *picking up* pieces!
 My Japanese silks, desperate butterflies,
 May be pinned any minute, anaesthetized.

(...)

(...)

O que é mais puro que o choro de um *filho*?
 O choro de um coelho pode ter mais ardor
 Mas ele não tem alma.
O açúcar cura tudo, diz a Bondade.
Açúcar, um fluido necessário,

Seus *cristais*, um pequeno *cataplasma*.
 Ó bondade, bondade
Colando os cacos com doçura!
 Minhas sedas japonesas, desesperadas borboletas,
 Alfinetadas a qualquer minuto, anestesiadas.

(...)

Child-filho-Maryluci criança. Sugar-crystals-açúcar-cristais-o bolo de sua mãe, seu.
Cure-poultice-cura-cataplasma-a restauração, o remédio, o glacê: necessary fluid-fluido
necessário que refaz, cura, cola!

Com esse entrelaçamento de significantes que componho a partir da fala da tradutora (sem dele me eximir), procuro uma aproximação mais material do modo como a psicanálise aborda a relação do sujeito (do inconsciente) com a estrutura da linguagem.

Neste início do trabalho, proponho apenas que encaremos “colando” como um acontecimento singular, expressão de um momento em que tradutora e texto constituíram-se simultânea e mutuamente. Uma expressão singular porque efeito de um trânsito particular de *um certo sujeito* entre os elementos estruturais da linguagem; efeito de uma certa vinculação subjetiva com esses elementos – um trânsito e uma vinculação que implicam uma diferença para além da polissemia já codificada de *picking up*. Uma diferença que não se constitui propriamente como um chiste ou um lapso, tal como a psicanálise já qualificou certas rupturas discursivas, mas que, como elas, pode ser pensada enquanto algo que escapa a uma cadeia interpretativa socialmente compartilhada. Algo que escapa, como parece ter sido o caso, à própria intérprete. Algo portanto inconsciente, desconhecido da tradutora, até o momento em que assinalado pelo crítico-professor. Até então invisível e inconscientemente engendrado, como, sem dúvida, grande parte do que dizemos ou escrevemos.

O que desejo investigar, com os escritores e textos que passaremos a ler, é um modo teórico de conceber o engendramento dessas diferenças singulares (inconscientes) que inscrevem o tradutor no texto, não importando sua (in)visibilidade.

Para o senso comum, o bom tradutor, fiel, é aquele que se mantém neutro, que não interfere na “mensagem” e na intenção “originais”, vistas como transparentes e transportáveis. Em contraposição a essa literalidade, é admitida a possibilidade da interferência do tradutor, vista ou como indevida, como um erro provocado, por exemplo, por um desconhecimento das línguas em questão; ou, ao contrário, como uma criação permitida e valorizada, em geral no caso de o tradutor ser também, e em primeiro lugar, um “autor”³. Às duas concepções subjaz a oposição entre sujeito e objeto, estes dicotomizados, ou seja, considerados como termos mutuamente excludentes e hierarquizáveis.

Sob nomes distintos e bastante controversos, como “literal”, “fiel”, “servil”, ou “livre”, “criativa”, “literária”, a tradução vem sendo enxergada de uma maneira ou de outra, há dois milênios. Como resumiu John Milton, a discussão entre a tradução literal e a tradução livre tem sido a preocupação principal entre os comentaristas, desde Cícero e São Jerônimo até o presente (1993:13). Como observa Heloisa Barbosa, a partir de um exame da literatura específica da área, Peter Newmark (1981) detém-se na grande tensão existente no pensamento sobre tradução, a tensão entre a tradução livre e a literal (1990:49). Haroldo de Campos diz que a “tradução de textos criativos será sempre recriação, ou criação paralela, autônoma porém recíproca. [...] Está-se pois no avesso da chamada tradução literal” (1976:24). Inúmeros outros autores poderiam ser aqui trazidos.

No caso da tradução criativa, o tradutor-autor teria em suas mãos um objeto a ser moldado por sua mestria, por sua vontade e inteligência. Traduzindo Ezra Pound, famoso por polêmicas traduções desse tipo, temos a seguinte declaração por ele feita sobre um de seus trabalhos: “parecia não haver nenhuma utilidade em fazer uma tradução, a menos que eu criasse uma nova obra. Poderia haver outras traduções, mas nenhuma semelhante à minha” (Apud Milton, 1993:118). A *imitatio*, instância máxima de criatividade que pode haver no

³ A esse respeito, ver, por exemplo, Theo Hermans, 1985.

âmbito da tradução, teve a sua operação de escrita assim definida por John Dryden no século dezessete:

o tradutor (se é que já não perdeu esse nome) assume a liberdade não somente de variar as palavras e o sentido, mas de abandoná-los quando achar oportuno, retirando somente a idéia geral do original, atuando de maneira livre, a seu bel-prazer. (Ibidem, p.109)

Recorrendo a mais uma declaração (traduzida) feita por um tradutor, o pós-poundiano Robert Lowell, temos:

tomei inúmeras liberdades. Meus dois poemas de Safo são realmente poemas novos, baseados nos poemas dela; Villon, enxuto; Hebel, fora do dialeto; o *Gautier*, de Hugo, pela metade; Mallarmé, desobstruído – para dar força; o mesmo com Ungaretti e Rimbaud; um terço do *Barco ébrio*, omitido; duas estrofes acrescentadas ao *Sarcófago Romano*, de Rilke, e uma estrofe ao *Pombas*; *Pombas* e *Heden*, de Valéry, mais informais. Versos do *Grande testamento*, de Villon, vêm do *Pequeno testamento*. E assim por diante. Omiti versos, troquei a posição de estrofes, mudei imagens e alterei métrica e intenção. (Ibid., p.109⁴)

No caso da tradução literal, considera-se que o tradutor, vista a sua interferência como incompatível com a tarefa tradutória, ocupa um lugar de submissão a um sistema que o transcende, exclui e dilui, que o neutraliza em meio à coletividade em que está inserido. Contrariamente ao que ocorreria na situação anterior, ao tradutor aqui só cabe copiar algo que lhe é dado. O texto que escreve é encarado como mero reflexo de significados contidos nas línguas estrangeira e materna. Ainda que alguns tradutores vejam a sua exclusão como um auto-apagamento, o fato é que acreditam ser ela possível e necessária.

Essa relação de neutralidade entre tradutor e texto, entre o tradutor e as línguas constitui a visão hegemônica de tradução. Ela pressupõe ou uma concepção universalista de linguagem, que, por operar uma cisão radical entre formas e “conteúdos”, crê que esses últimos são plenamente transferíveis entre as línguas; ou uma certa concepção culturalista ou relativista de linguagem, que, por acreditar na união indissolúvel entre forma e conteúdo, prega a busca, pelo tradutor, de palavras que, em sua língua materna, expressem significados

⁴ Fiz pequenas alterações na tradução realizada por Milton.

semelhantes, equivalentes àqueles da língua estrangeira⁵. Tanto para uma quanto para outra visão de língua, o tradutor deve respeitar e reproduzir os sentidos que lhe são apresentados. Encontro na tradução de um depoimento de Michael Hamburger um bom exemplo dessa postura:

mesmo em minhas últimas traduções, não abandonei o hábito, já fora de moda, de tentar colocar-me sob a pele do autor, ao invés de apresentar os efeitos de sua obra sobre minha própria pele. Acredito que isso faça de mim aproximadamente o que o sr. Lowell chamou um tradutor taxidermista; isto é, não me aproprio do texto para transpô-lo ao meu próprio idioma, às minhas formas poéticas prediletas e minhas imagens preferidas, mas, sim, para tratá-lo como um fenômeno diferente de qualquer coisa que eu jamais poderia produzir... minha proposta geral é a de reproduzir até mesmo aquelas peculiaridades de dicção, forma e maneira de pensar e sentir que são estranhas não só a mim como também às convenções inglesas, tanto da época de Hölderlin quanto da nossa época. (Apud Milton, 1993:108)

John Dryden e Alexander Fraser Tytler – esse último um importante teórico inglês do século dezoito –, seguindo a velha tradição originada por Cícero (século 4 a.C.) de que se deve traduzir sentido por sentido e não palavra por palavra, pregavam a necessidade de preservação do significado original, acompanhada da necessária alteração da estrutura formal. A tradução ideal, chamada de paráfrase pelo primeiro, é por ele definida como aquela tradução “em que o autor é mantido ao alcance dos nossos olhos... porém, suas palavras não são seguidas tão estritamente quanto o seu sentido, que [...] não pode ser alterado” (Ibid, p.27); o segundo, que curiosamente a denomina tradução livre⁶, afirma que “a tradução deve apresentar uma transcrição completa das idéias do trabalho original” (Venuti, 1995a:69).

Ainda no livro de Milton, podemos mais uma vez encontrar, agora nos elogios modernos do poeta e crítico Paul Valéry às traduções de Père Cyprien, a crença na anterioridade da significação:

ele faz ao seu modo um tipo de obra-prima, criando poemas cuja substância não é dele e dos quais cada palavra é prescrita por um texto dado. Não posso deixar de afirmar que o mérito de alcançar de modo tão feliz o alvo de tal

⁵ Essas duas concepções de linguagem, bem como as visões de tradução que delas resultam são discutidas nos livros de Georges Mounin (publicado na França em 1963) e de George Steiner (1975), referências fundamentais para os estudiosos da área. Os dois autores relacionam a problemática da (in)traduzibilidade às teses de que as línguas apresentam especificidades irredutíveis, as quais impedem, não apenas na poesia, mas também na prosa, com especial intensidade na prosa filosófica, a transferência de significados.

⁶ No próximo capítulo veremos como é problemática essa noção de tradução livre.

tarefa é maior (e é mais raro) do que o mérito de um autor completamente livre. Este canta o que pode, enquanto nosso monje se limita a criar a partir do gênio. (p.109)

Dos teóricos contemporâneos que preservam o ideal de neutralidade por parte do tradutor, menciono Eugene Nida – talvez o mais criticado por aqueles que se têm como pós-estruturalistas, como pós-saussureanos – e a analogia que ele faz entre o processo de traduzir e aquele de transferir a carga de um trem para outro. Segundo essa analogia, já bastante conhecida entre nós a partir de Arrojo (1986), o tradutor deve escolher palavras que, independente de seu número e sequência, sejam capazes de transportar, como vagões, o mesmo conteúdo do texto-trem original (Nida, 1975:190). Quero ainda citar Paulo Rónai, para quem a tradução

nos obriga a esquadriñar atentamente o sentido de cada frase, a investigar por miúdo a função de cada palavra, em suma, a reconstituir a paisagem mental do nosso autor e a descobrir-lhe as intenções mais veladas. (1975:13)

O clássico de George Steiner (1975), sobretudo no capítulo “Language and gnosis”, desenvolve uma riquíssima discussão acerca das duas visões de linguagem e de significação implicadas na noção de tradução literal ou neutra. Embora bastante distintas sob certos aspectos – como, de um lado, a irredutibilidade ou impenetrabilidade entre as línguas e, de outro, a existência de uma unidade que subjaz a sua fragmentação apenas formal ou superficial – as duas noções atribuem primazia à palavra escrita, relegando ao tradutor o papel de mero decodificador e reproduzidor. No que tange à tradução, é somente no momento de o tradutor reproduzir, em sua escrita, aquilo que lhe foi imposto, em sua leitura, que as duas vertentes teóricas da tradução neutra se configuram: a possibilidade de uma reprodução absolutamente fiel, permitida pela universalidade dos sentidos, ou a possibilidade de uma reprodução apenas equivalente, similar, o máximo que as peculiaridades lingüístico-culturais permitem. Menos ou mais autênticas, possíveis ou impossíveis, as transferências a serem operadas pelos tradutores, daí não passam as discordâncias entre os teóricos relativistas e os teóricos universalistas da tradução; plenamente de acordo eles estão quanto ao ideal de tradução como transferência – seja de algo que subsume todas as línguas, como a estrutura da natureza ou a língua do Éden, apenas parcialmente perdida; seja de algo, de um sistema, que subsiste em

cada uma delas individualmente. Sempre excluído o tradutor. Ou, como diz Francis Aubert, sempre submetido a servidões (1993:7); escravizado por significados que supostamente lhe são anteriores e, como tal, exteriores.

Assim a relação tradutor-texto, tradutor-línguas é tradicionalmente concebida no universo da tradução: ora pela via de um subjetivismo que reduz as línguas, os textos, a instrumentos reguláveis por um sujeito livre e dominador, fonte e suporte tanto de singularidades não-sistêmicas, quanto de significações já “estabilizadas”; ora pela via de uma substancialização da língua, do texto, que exclui o sujeito, assim ignorando os fenômenos individuais, vistos ou como meros reflexos do sistema ou como transgressões inaceitáveis.

Como parece óbvio, há uma via de mão dupla entre os estudos da tradução e os estudos sobre a natureza da linguagem desenvolvidos em outros campos. Se, como li em Steiner (1975:106), “o problema da tradução parece ser central para o da linguagem”, a recíproca é sem dúvida também verdadeira. É a partir disso que podemos afirmar que a dicotomia sujeito/objeto implicada nas visões acima formuladas sobre a escrita tradutória não se restringe ao campo da tradução. Qualquer semelhança, por exemplo, com o par *langue / parole* da lingüística saussureana não é mera coincidência. Objetivo / subjetivo, necessário / contingente, sistema / criatividade, esses pares de termos, mais do que opostos, excludentes, parecem não passar de nomes distintos para as mesmas e velhas categorizações sustentadas pelo olhar positivista da ciência. Essa constatação é feita por Michel Pêcheux, em livro publicado na França em 1975, ao final de uma análise dos principais modos de se conceber a constituição dos sentidos, uma análise de teorias do conhecimento desenvolvidas pela lingüística, pela lógica e pela filosofia da linguagem:

um imenso trajeto, desde a filosofia de Aristóteles até a disciplina “científica” que leva hoje o nome de Semântica (passando pelos escritos de Port-Royal e pela fenomenologia) [...]; um trajeto que, *em seu próprio desenvolvimento*, parece condenado a voltar indefinidamente sobre seus próprios passos ... (1988:63)

Separados os tradutores e as línguas, tomados como entidades autônomas e homogêneas, temos entre eles uma relação de determinação absoluta em uma única direção. Apaga-se o pluralismo ou a dispersão próprios ao sujeito e à linguagem, além de sua inseparabilidade. Se acreditamos na existência de pelo menos dois Saussure no *Curso*,

podemos dizer que um deles, o mais conhecido, sobrepõe-se ao outro: sobrepõe-se a *significação ao valor*, a *positividade* e a *oposição à negatividade* e à *diferença*.

Ao considerarmos ilusórias ou equivocadas as noções de tradução literal e de tradução criativa, deparamo-nos com a necessidade de um ato teórico que interrogue essas dicotomias e investigue a possibilidade de um ponto onde se entrecruzem *sujeito* e *estrutura*. Um deslocamento teórico que, como aprendi em minha leitura de Bertrand Ogilvie, supere a proibição de se pensarem os efeitos particulares da estrutura sobre o indivíduo, que só essa estrutura torna possível, mas que, sem preexistir a ela, não a reproduz como um simples reflexo (1991:58-9).

Em busca de uma alternativa, e trazendo para esta reflexão a experiência que vivi junto à minha aluna, proponho pensarmos que o significante “colando”, no sentido dos pedaços de bolo (da mãe) de Maryluci, não surgiu de mão mecânica, neutra e obediente a um significado já fixado em uma gramática, em um dicionário, em uma língua tomada como Uma, como idêntica a si própria, como um todo; e que tampouco originou-se na cabeça livre e imaginativa da tradutora, da mão de uma poeta que conscientemente quebra o tecido uniforme da língua.

Busco essa alternativa nas bases da teoria que Lacan formula a partir, evidentemente, de Freud, mas também de conceitos que ele recolhe na lingüística, sobretudo na lingüística saussureana, e a seguir reelabora. Com esse saber, é possível pensarmos a relação entre o tradutor e o texto, o tradutor e a linguagem, não como uma relação de exclusão recíproca, mas de constituição recíproca. Um sujeito assujeitado à linguagem sim, mas essa não mais pensada como um sistema fechado, de unidades igualmente fechadas, dos quais ele é excluído. Como podemos ler em Lacan, sujeito-assujeitado à linguagem e mais ainda a um discurso, mas *na* estrutura, e todo significante só podendo operar, só podendo passar para o plano do significado, ao estar presente no sujeito (1978b:226 e 235).

Neste capítulo, apresento como pontos centrais de minhas considerações, primeiramente, a noção de *langue*, procurando mostrar como ela, porque associada a uma determinada noção de *ciência*, não só pressupõe uma certa posição subjetiva do teórico frente a seu objeto de estudo, como também provoca, se a tivermos como suporte conceitual, uma

posição subjetiva análoga do tradutor face à língua. A seguir, analiso a noção de *signo*, a qual, além de consolidar o tipo de subjetividade que a *langue* implica, esclarece ainda mais a “expulsão” e o conseqüente mito da neutralidade do tradutor. Em um terceiro momento, discuto a *fala* e a noção de *falante* a ela relacionada, tendo como principal questão o contraste entre a passividade atribuída ao indivíduo no âmbito da *langue* e de seus signos e a mestria atribuída a esse mesmo indivíduo quando pensado no quadro da *parole*. Finalmente, apresento o que se convencionou chamar de *algoritmo lacaniano*, como forma de introduzir tanto a análise da teoria de Venuti, quanto, ao final do trabalho, o deslocamento teórico do estruturalismo de Saussure pela psicanálise.

Como o fez Lacan, ou melhor, porque assim ele o fez, adoto como ponto de partida alguns postulados de Saussure conforme publicados no *Curso de lingüística geral*⁷. Se esse ponto de partida lhe foi conveniente, suponho que também o seja para nós, estudiosos da tradução, considerada a sua influência nos estudos da área.

Quero concluir esta introdução lembrando que a não-linearidade do livro compilado pelos discípulos de Saussure vem dando margem, aparentemente mais do que costuma ocorrer com a média dos textos, a leituras bastante diferenciadas, principalmente a partir da publicação dos manuscritos de Saussure por Robert Godel, em 1957, e de edições críticas do *Curso*, como as de Tullio De Mauro e de Rudolf Engler, respectivamente publicadas em 1967 e 1968⁸. Traduzindo Françoise Gadet, ao tecer seus comentários sobre “um mestre que não era um”, “ler o *CLG* não consiste mais em ler apenas o *CLG*” (1987:24). No entanto, tomo aqui como referência ou objeto de minha crítica uma leitura que, embora hoje possa ser considerada superada por alguns especialistas, no que “elimina as variações e flutuações” resultantes do “sábio inquieto”, continua a ser a leitura mais difundida entre os estudiosos da tradução, seja para acatá-la ou criticá-la (Ibidem, p.11).

⁷ Aproveito para lembrar o leitor de que a primeira edição francesa desse livro é de 1916, a tradução para o português só tendo sido publicada 54 anos depois. Porém, como se lê no prefácio à edição brasileira, o *Cours*, mesmo na França, só ganha popularidade a partir da década de 50. Utilizo, neste trabalho, a nossa edição de 1975.

⁸ Um histórico minucioso dessas obras, não consultadas para a presente tese, é feito no prefácio à edição brasileira do *Curso*.

1.2. A ciência da *langue*: o tradutor (expulso) em questão

*Entre a arte e a ciência, o limite encontra-se em um axioma
que nega a primeira e no qual a segunda se sustenta: o real da língua é da
ordem do calculável. Mas ao axioma em si não se chega sem desvios:
é preciso para isso:
[...] Constituir a língua como um real: fazê-lo causa de si, afastando toda
causa que não seja de sua ordem, fazendo-o causa apenas de sua ordem.
É o que chamamos o arbitrário do signo, através do que é simplesmente
dito que o signo não deve ter outro mestre além de si mesmo,
e só é mestre de si mesmo.*

(Jean-Claude Milner, *O amor da língua*)

Pode-se dizer que este trabalho desenvolve uma discussão teórica acerca da “inclusão” do tradutor no objeto de seu trabalho – nas línguas e nos textos (em) que (se) lê e escreve. Embora o modelo saussureano enfaticamente exclua do sistema da língua o *indivíduo* falante, ele, se não inaugura, consolida, no âmbito dos estudos da linguagem, o início de uma trajetória de diferenças que culmina na singularidade que aqui investigo. Isto se dá na medida em que ele desnaturaliza as línguas, vinculando-as às comunidades que as falam. Com essa vinculação, Saussure contrapõe-se a uma concepção universalista da linguagem segundo a qual o papel das línguas, apenas materialmente distintas, se resumiria a nomear objetos no mundo, este visto sob uma perspectiva única. “Para certas pessoas”, lê-se no *Curso de lingüística geral*, “a língua, reduzida a seu princípio essencial, é uma nomenclatura, vale dizer, uma lista de termos que correspondem a outras tantas coisas” (1975:19). Saussure acentua a diferença entre os sistemas lingüísticos:

o valor de qualquer termo que seja está determinado por aquilo que o rodeia; nem sequer da palavra que significa “sol” se pode fixar imediatamente o valor sem levar em conta o que lhe existe ao redor; línguas há em que é impossível dizer “sentar-se ao *sol*.” (Ibidem, pp.134-5)

Se a insistência de Saussure em fazer uma lingüística que incluísse a diferença, associando-a a diferenças sociais, constitui um fato relevante para a teoria da tradução, é entretanto preciso problematizar essa diferença, considerando que na teoria saussureana da *langue* ela se dá em um plano ainda muito geral, transcendente.

Com o separar a língua da fala, *separa-se* ao mesmo tempo: 1º, o que é *social* do que é *individual*; 2º, o que é *essencial* do que é *acessório* e mais ou menos *acidental*. [...] *A língua não constitui, pois, uma função do falante*: é o produto que o indivíduo registra *passivamente*; [...] Recapitulemos os caracteres da língua: 1º. Ela é *um objeto bem definido* no conjunto heteróclito dos fatos da linguagem. Pode-se localizá-la na porção determinada do circuito em que uma imagem auditiva vem associar-se a um conceito. Ela é a parte social da linguagem, *exterior ao indivíduo, que, por si só, não pode nem criá-la nem modificá-la*; ela não existe senão em virtude duma espécie de contrato estabelecido entre os membros da comunidade. Por outro lado, o indivíduo tem necessidade de uma aprendizagem para conhecer-lhe o funcionamento; somente pouco a pouco a criança a *assimila*. [...] 2º. A língua, distinta da fala, é um objeto que se pode estudar separadamente. [...] *Não só pode a ciência da língua prescindir de outros elementos da linguagem como só se torna possível quando tais elementos não estão misturados*. [...] 3º. Enquanto a linguagem é *heterogênea*, a língua assim delimitada é *homogênea*: constitui-se num sistema de signos onde, de essencial, só existe a *união* do sentido e da imagem acústica, e onde as duas partes do signo são igualmente psíquicas. [...] 4º. [...] É esta possibilidade de fixar as coisas relativas à língua que faz com que *um dicionário e uma gramática possam representá-la fielmente*. [...] Essas características nos levam a descobrir uma outra mais importante. A língua, assim delimitada no conjunto dos fatos de linguagem, é *classificável* entre os fatos humanos, enquanto que a linguagem *não o é*. (Ibid., pp.22-3, grifos meus)

Através dessa conhecida passagem, procuro apresentar as principais marcas de exclusão do falante implicadas na noção de *língua*. Filiando-se à noção hegemônica de *ciência*, Saussure preocupou-se em “determinar a natureza de seu objeto de estudo”, de modo a poder, a partir dessa “operação elementar”, “estabelecer um método” que constituísse “a verdadeira ciência da Linguística” e definir nitidamente “os limites que a separam das outras ciências” (Ibid., pp. 10-3). Cria um objeto “homogêneo”, destacado do “conjunto global da linguagem”, este considerado algo “incognoscível” (Ibid., p.28). “Não classificáveis”, “heterogêneos” e “acessórios”, os “fatos da linguagem” relacionados ao “indivíduo” são vistos como acientíficos, ao contrário da língua, que, por ser-lhe “exterior”, é “cognoscível”, “único objeto da Linguística propriamente dita” (Ibid., p.28). “A língua é um produto de forças sociais”; porém, não no sentido de “social” como plural, pois que “a língua forma *um todo* com a vida da *massa social*” (Ibid., p.88, grifos meus). A noção de *sociedade* que prevalece no *Curso*, como se pode ler, é a de “um todo”, a de “massa”, uma totalidade que pasteuriza, iguala, apaga os fragmentos, exclui o contingente.

Essa noção cientificista de língua vem há décadas provocando desdobramentos importantes no campo da tradução, sobretudo no período inicial da fase a que Gentzler se refere como “moderna” (1993:198). Até princípios dos anos oitenta, prevalecia, na área, o enfoque da lingüística estruturalista, tendo no modelo saussureano a sua principal referência. De acordo com Basil Hatim e Ian Mason, por exemplo, “no domínio da pedagogia de tradução, para falar de apenas uma das sub-áreas, a distinção *langue-parole* resultou em visões de tradução como uma operação realizada no domínio da *langue*” (1990:108). J. C. Catford, Eugene Nida e Peter Newmark são alguns dos nomes mais freqüentemente relacionados a essa abordagem (p.ex., em Hermans, 1995 e 1996). Esse modelo continua a ser uma referência fundamental, mesmo para aqueles estudos que, desenvolvidos nos últimos quinze anos, propõem-se a trazer novos enfoques. Isso porque tais estudos, em geral, começam por construir suas bases justamente contrapondo-se à teoria da *langue*. O que verifico, contudo, é que quase sempre a pressupõem sem qualquer explicitação ou limitam-se a fazer a ela breves referências. Tal é o caso de obras de inúmeros teóricos hoje bastante reconhecidos, como o próprio Venuti, além de outros como Douglas Robinson (1991) e Anthony Pym (1993).

A teoria saussureana e o estruturalismo de uma maneira geral, pode-se dizer, constituíram uma base teórica para a visão da tradução como uma atividade muitas vezes impossível e, portanto, ilegítima⁹. As noções de que os sistemas lingüísticos são diferentes entre si e de que cada qual constitui uma unidade, somadas ao ideal de tradução como reprodução fiel, levaram alguns estudiosos da área a se defrontar com a constatação, paradoxal, de que, embora vigorosa na prática, a possibilidade da tradução era teoricamente questionada. Como vemos em Pym, a problemática da intraduzibilidade abalou a popularidade dos modelos estruturalistas no campo da teoria da tradução (1993:31-33).

Se, antes de abordar de forma mais direta o tema da “exclusão” do tradutor, trago à baila essas observações, é porque julgo que a sua discussão esclarece a respeito do interesse em trazer a psicanálise para as reflexões sobre a tradução. Esse interesse resulta fundamentalmente de um questionamento sobre a noção de ciência implicada não apenas na lingüística da *langue* ou em modelos estruturalistas que a sucederam, mas em teorias de

⁹ Essa visão constitui, por exemplo, o problema central que Mounin enfrenta em seu *Os problemas teóricos da tradução*, já referido.

tradução que alegam ter rompido com esse cientificismo. Se Saussure viu-se forçado, por um ideal de ciência, a deixar a diferença a meio caminho¹⁰, impedindo-a de incluir o subjetivo, não são poucos os teóricos contemporâneos que adotam a mesma atitude, senão com relação às línguas, aos discursos, às funções, aos contextos.

As teorias lingüísticas estruturalistas e as teorias de tradução nelas embasadas, porém, deixam essa problemática muito evidente, na medida em que chegaram, como escreveu Arrojo em sua crítica a Georges Mounin, “ao extremo de cogitar a negação da própria evidência da tradução na tentativa de preservar a ‘ciência’ da linguagem que defend[iam]” (1992b:75). Essa tentativa de negação da tradução, que encerra a crença na impossibilidade de convivência entre ciência e uma atividade que se justifica pela diferença, me leva a Mannoni (1992). A aproximação que faço entre aquela tentativa e o surgimento da psicanálise, tal como o autor relata no capítulo “A psicanálise e a ciência”, me faz ver que não é fortuita a abertura para investigações que de fato rompem com o cientificismo.

Segundo Mannoni, a psicanálise afastou-se do modelo de ciência vigente logo em seu surgimento, ainda que, tendo-o como apoio, não o tenha propriamente negado. Uma instância desse afastamento dá-se, por exemplo, quando Freud “enuncia a hipótese de que existe algo de imaginário nas paralisias histéricas” (1992:157). A neurologia teórica da época, explica o autor, dizia que os neurologistas não têm que se ocupar desses “jogos da imaginação”, que a neurologia nada tem a ver com isso. “Boa posição, indiscutivelmente científica”, reage Mannoni, perguntando a seguir: “mas as histéricas achincalham a ciência dos neurologistas?”; e logo afirma: “é por meio da *verdade neurológica* que se tenta *refutar* as paralisias histéricas” (Ibidem, pp.157-8). Pergunto eu: não somos aqui levados a identificar os tradutores com as histéricas, já que foi por meio da *verdade lingüística* que se tentou *refutar* a legitimidade das traduções?

A recusa de Freud em prender-se à “verdade neurológica” e seu interesse em explorar os “jogos da imaginação” provocam uma mudança no modo de constituir um saber e, conseqüentemente, no próprio objeto que esse saber constitui: não só o investigador assume uma outra posição frente às histéricas, como a elas é atribuída uma nova posição frente às suas

¹⁰ Considero conveniente chamar aqui atenção para as noções (já aludidas na seção anterior) de diferença e negatividade, mutuamente relacionadas por Saussure e por ele distinguidas de oposição e positividade, quando de sua conceitualização do signo lingüístico (Curso, 1975:140).

problemáticas. No que diz respeito aos estudos da tradução, trata-se, igualmente, da necessidade de se firmar um deslocamento tanto da posição que nós, pesquisadores, ocupamos (ou acreditamos ocupar) face ao tradutor e seu ofício, quanto da posição que atribuímos, enquanto objeto de nossas investigações, a esse tradutor face às línguas com que trabalha. A partir de Mannoni, quero aqui criticar a posição subjetiva que Saussure, outros lingüistas e teóricos da tradução pretenderam ocupar frente à linguagem, bem como a posição subjetiva que seus modelos, por sua vez, alocaram ao tradutor.

Se os neurologistas, para preservarem sua verdade científica, precisaram refutar os jogos de imaginação das histéricas, os restos-diferenças que ameaçavam seus modelos científicos, muitos lingüistas tiveram atitude análoga com relação à tradução, fosse refutando-a como “escândalo”, como atividade teoricamente impossível, dada a “impenetrabilidade” entre os sistemas lingüísticos; fosse refutando as diferenças entre línguas e visões de mundo, dada a tese da “unidade do espírito humano”, da comunicação lingüística como “uma espécie de faculdade inata, de propriedade biofisiopsicológica comum a todos os homens”, garantia da possibilidade da tradução (Mounin, 1975:20 e 246-7).

O cientista Saussure não escapa a essa prática de negação de diferenças, ao excluir de sua lingüística, se não a diversidade entre as línguas, os fatos da linguagem relacionados ao falante, heteróclitos, e ao eleger a língua, homogênea, como seu objeto. Aos olhos de Saussure, a heterogeneidade da *parole* foi também vista como tendo uma face de escândalo a ser posta de lado, recalcada. Podemos encontrar a crítica a esse recalcamento “científico” de singularidades ou diferenças relacionadas ao falante em alguns poucos lingüistas, como Jean-Jacques Lecercle e Jean-Claude Milner, ambos fortemente tocados pela psicanálise. Traduzo o primeiro, que, ao propor uma lingüística do *délire*, pretende articular linguagem, *nonsense* e desejo:

a tradição dominante concebe a linguagem como instrumento de comunicação – embora as línguas naturais *sejam instrumentos imperfeitos que têm de ser purificados ou traduzidos em linguagem lógica*. A linguagem nos permite viver em sociedade, ela é o vetor de nossas relações cotidianas; [...]. Ela consegue fazer tudo isso – permitindo, entre outras coisas, que escrevamos livros – devido a seu caráter abstrato: uma faculdade intelectual (linguagem), atualizada através de *sistemas ideais* (línguas naturais enquanto *langues*). Mas essa caracterização de lingua(gem), vaga e insatisfatória, é em si uma abstração. Ela deliberadamente *ignora várias experiências lingüísticas que constituem o dia-*

a-dia de qualquer falante: as palavras muitas vezes nos desapontam, isto é, não expressam o que queremos; ou, inversamente, expressam demais, mais do que queremos: dizem o que nos negamos a admitir, o que preferíamos ter deixado não-dito. (1985:7, grifos meus)

Leio nessa passagem uma crítica justamente às duas concepções de língua implicadas na oposição tradução literal / tradução criativa, concepções expressas pelo par *langue/parole*: esse último termo, expressão de língua como instrumento submetido às intenções, à mestria de um sujeito livre; o primeiro termo, expressão de língua como um sistema que, ideal, transcende as singularidades de nossos desejos, nossos corpos, nossas intuições.

Milner, por sua vez, além de questionar a ciência como único lugar possível de validação de um saber, levanta a possibilidade de, em matéria de língua, a ciência faltar. Isto porque “a lingüística não é como a lógica: o real em que ela se sustenta não é suturado, ele é percorrido de falhas – que se fazem notar do lugar mesmo da ciência” (1987:8-9).

As falhas a que Milner se refere podem ser relacionadas aos *lapses de lingua*, rupturas discursivas especificamente trabalhadas pela psicanálise, e às experiências cotidianas mais gerais que, mencionadas por Lecercle, Freud também considerou: os excessos e as faltas que, no nosso dizer, acontecem o tempo todo, à nossa revelia. Não há como escapar a elas. A língua do cientista Saussure sutura essas falhas, mas, como podemos ler também em Lecercle, aquilo que foi “dominado ronda o dominador e ‘retorna’ no próprio lugar deste”: “por trás (ou por baixo) do fundador de uma nova ciência e do autor do celebrado *Curso*, há um outro personagem, semelhante a Hyde, o enlouquecido explorador de anagramas” (1985:7 e 2).

A negação dessas falhas, por teorias de tradução formuladas a partir da lingüística da *langue*, é subsidiária da exclusão do falante, do tradutor. Essas falhas, a que Lacan dá o nome de alíngua, constituem justamente o espaço que acolhe as singularidades do ser falante, os seus desejos, que, não sabidos, incontrolláveis, furam qualquer conjunto sistemático de regras e procedimentos. Em *The translator's turn* (Robinson, 1991), embora não seja tomado o caminho da psicanálise, encontramos uma interessante discussão a respeito do fosso existente entre teorias e práticas da tradução, devido à abstração, por aquelas, de toda e qualquer emoção, intuição ou mesmo sensação física necessariamente experimentadas pelos tradutores em suas relações com os textos.

Com Milner e Lecercle somos levados a questionar a validade de teorias de tradução que, presas à ciência, precisam excluir uma parte essencial daquilo que exatamente justificaria sua existência. Essa parte, esse espaço da linguagem que recebe e constitui o sujeito, não consiste em uma dimensão separada da língua, do código; nele se inscreve. Como lemos em Milner, “não é uma outra rede que [essas linhas de falhas] traçam, a partir da qual se poderia construir uma ciência nova, inaudita” (1987:8).

Preso ao “cálculo”, à gramática, Saussure, ao excluir do sistema o falante, procurou livrar-se de todo um resto que julgava escapar às suas leis, entretanto resguardando-o, em certa medida, através da fala. Esta, por ele definida como “ato individual”, foi preterida em favor da língua, que, “fato social”, constituiu-se como o único objeto de sua ciência. Os estudiosos (modernos) da tradução, ao investigarem o seu objeto a partir da lingüística da *langue*, começaram a ver-se diante de problemas teóricos aparentemente sem solução, dentre eles o da impossibilidade da atividade tradutória. Demoraram a perceber a incompatibilidade entre o modelo teórico que seguiam e o seu objeto de investigação, incompatibilidade advinda exatamente do fato de o modelo excluir o sujeito-tradutor e, com ele, as singularidades de leitura e de escrita; os excessos, as faltas, as oscilações, a equivocidade d’alíngua. A exclusão do tradutor, e a partir daí a redução das inúmeras “línguas” com que um tradutor trabalha a dois sistemas sincronicamente congelados, assim como a redução das inúmeras culturas a que essas línguas se vinculam a duas massas igualmente uniformes – investigar a tradução com tais pressupostos, este sim é um projeto impossível, não a tradução. Alguns estudiosos, como os que citarei abaixo, passaram a admitir a impossibilidade desse projeto quando, defrontados com o incalculável trazido pela tradução de poesia, pela crítica, ou mesmo por problemas terminológicos, começaram a sentir necessidade de explicitamente referir suas ponderações ao “indivíduo” tradutor, assim considerando a tradução, como escreveu Aubert, um “fenômeno da *parole* e não da *langue*” (1984:72). Traduzindo um outro estudioso da tradução, Mariano García-Landa, lemos a seguinte afirmação:

A rigor, a tradução vive no mundo da fala, e quem não compreendeu essa primeira verdade não entenderá nada de tradução. [...] os estudos da linguagem têm sido dominados pelos lingüistas, os quais só estudam a língua e não a fala; e a língua, a estudam no texto. [...] o texto é percebido como um objeto, como uma coisa, e isto leva à crença implícita de que todo o fenômeno da linguagem consiste na existência de um sistema abstrato de signos, que vive por si mesmo

flutuando no vazio social como uma galáxia semiótica, que, por arte de magia e sem intervenção de seres humanos, produz “textos”. (1984:62)

Vejamos outros dois depoimentos de estudiosos da tradução que expressam sua insatisfação relativamente à *langue*, que, constituída como um sistema fechado, homogêneo e necessário, exclui a atuação individual e contingente do falante. O primeiro depoimento, assim como o anterior, associa a tradução à fala, desta vez em função do aspecto da “criatividade” na tradução. O segundo faz uma crítica de caráter geral à lingüística, justamente por “fazer ouvidos moucos ao subjetivo”:

considerando que a bem dizer não se traduz de língua para língua, e sim de fala para fala, e que a criatividade é inerente ao ato da fala, parece difícil negar que em toda e qualquer tradução a criatividade está sempre presente. (Geir Campos, 1985:11-2)

os instrumentos de que [o lingüista] dispõe [...] parecem ainda por demais frágeis e limitados em sua abrangência para lidarem adequadamente com a realidade multifacetada da tradução. E esta fragilidade e esta limitação são acentuadas pelos estritos parâmetros impostos por seu objetivo maior – o de planejar e executar uma ciência da linguagem obrigando-o a fazer ouvidos moucos ao subjetivo, propaladamente um dos componentes essenciais do ato tradutório. (Aubert, 1984:71)

Como observaram em uma nota os organizadores do *Curso*, “F. de Saussure não abordou nunca nas suas lições a lingüística da fala” (1975:166). Contudo, seria a meu ver ineficaz, ao contrário do que parecem sugerir os depoimentos acima citados, repensar a tradução a partir de uma lingüística da fala, tal como esta foi concebida por Saussure. Estaríamos reafirmando, tanto quanto no caso da lingüística da *langue*, uma ideologia, nos termos de Mannoni, “a que se dá o nome de *positivismo* científico” (1992:158). Deparamo-nos, pois, com a necessidade de um ato teórico que opere um deslocamento da dicotomia saussureana, naquilo em que ela implica determinada concepção de sujeito e de linguagem como fatores de produção de sentido.

Segundo Pêcheux, foram desenvolvidas teorias lingüísticas interessadas nos desvios e transgressões do sistema, às quais ele dá o nome geral de “lingüísticas da fala” (1988:21-35). Ultrapassaria em muito o escopo deste trabalho desenvolver uma análise das diversas “lingüísticas da fala” que desenvolvem uma crítica ao primado da autonomia do sistema em

relação aos contextos e aos sujeitos falantes. Mas, visando justificar um pouco mais o meu recurso à psicanálise, não julgo excessivo recorrer a Pêcheux, que, como já mencionei na introdução deste capítulo, desenvolve uma longa e abrangente análise dos principais modos de se conceber a constituição dos sentidos, na lingüística, na lógica e na filosofia da linguagem. O ponto que trago da crítica feita por esse autor é o da “circularidade que se efetua sob as aparências de um desenvolvimento”, ou seja, a afirmação de que “o círculo ideológico sistema/sujeito-falante constitui o invariante das diferentes formas que ‘a Semântica’ toma hoje” (Ibidem, p.63).

Considero importante aqui registrar, a partir da leitura de Pêcheux, que mesmo as teorias que pretenderam opor-se ao pensamento dominante – configurando a tendência que ele denomina “lingüística da fala” – não dão conta de abordar satisfatoriamente a contradição entre “*sistema lingüístico* (a ‘língua’) e *determinações não-sistêmicas* que, *à margem do sistema, se opõem a ele e intervêm nele*” (Ibid., p.22). De acordo com Pêcheux, essas teorias não conseguiram escapar à repercussão, no interior de cada qual, da contradição que as constituiu em oposição à tendência formalista-logicista, predominante no ocidente. Não conseguiram desvencilhar-se de toda uma tradição que, em matéria de linguagem e de ciência, remonta a Platão ou, mais recentemente, a Frege. Essa tendência da “fala” (bem como aquela que chama de “tendência histórica”), ao invés de desenvolver a contradição situando-se na interseção dos dois termos, contrapôs ao sistema e ao “explicável” a história e o “resíduo inexplicável”, definindo o resíduo como mero desvio da gramática, do sistema lingüístico, a este, assim, novamente atribuído um lugar de prioridade e autonomia (Ibid., pp.22-3).

A crítica de Pêcheux é compartilhada por Mannoni naquilo em que este afirma que os lingüistas, porque herdeiros de uma “metafísica da ciência”, ainda não conseguiram constituir uma semântica que não seja rudimentar (1992:159). Com base nessa crítica e considerando que a problemática que aqui investigo diz respeito aos sentidos, proponho recorrer ao saber da psicanálise, a qual “apóia-se mais nos *sentidos* do que nos fatos”, constituindo-se como “uma espécie de semântica” (Ibidem, p.165). Essa “semântica da psicanálise” rompe com a velha dicotomia que, como nos mostra Pêcheux, mantém-se basicamente a mesma através dos séculos. Se na teoria saussureana essa polarização entre dois termos mutuamente excludentes traduz-se no dualismo língua/fala ou sistema/criatividade, ela vem se traduzindo, através da

história do conhecimento, por oposições nomeadas como necessário/contingente, propriedade/situação, verdades gerais/verdades individuais, e assim por diante.

A psicanálise, como veremos, concebe a relação sujeito-linguagem, e cada um desses dois termos, de forma a não podermos pensar um sem o outro. As línguas enquanto estrutura preexistem ao nascimento de cada falante, este só se constituindo como sujeito porque capturado por essa estrutura; reciprocamente, é só nesse sujeito, enquanto acontecimento discursivo *na* estrutura, que os sentidos, por sua vez, se atualizam. Em outras palavras: concebido como sujeito do desejo inconsciente, esse sujeito, ao contrário do sujeito egóico da psicologia ou do cartesianismo, é assujeitado à estrutura da linguagem: há sujeito do inconsciente (isto é, há sujeito e inconsciente) devido ao fato de haver linguagem; reciprocamente, essa estrutura simbólica, concebida virtualmente como uma totalidade, só se atualiza parcialmente em singularidades. Para a psicanálise, o sujeito está implicado no sentido, inscrevendo, nas palavras que enuncia, a profunda singularidade de seu desejo.

Nesta seção priorizei a análise da problemática mais geral da natureza científica da *langue* como fator de exclusão do falante, do tradutor. Essa cientificidade, com a qual a psicanálise se defrontou há um século, vem ainda configurando um obstáculo difícil de ser resolvido no campo dos estudos da tradução. Visto que a *langue* foi concebida como sistema de signos, e que é sobre o signo, “a carta forçada”, que se volta a próxima seção, nela examinaremos mais detidamente como e por que o modelo saussureano implica a expulsão do tradutor.

I.3. “A carta forçada”: o tradutor-servo

Constituir a língua como um real representável para o cálculo, como um real ao qual se possa substituir as letrinhas de uma formalização. É para isso que serve o conceito de signo e o princípio da distinção: cada segmento da língua – palavra, frase, som, sentido – entendido como signo, é representado de maneira unívoca e analisável: identidade para identidade, diferença para diferença.

(Jean-Claude Milner, *O amor da língua*)

Como procurei mostrar, pensar a tradução a partir da noção científica de língua difundida pelo estruturalismo saussureano resultou, para muitos estudiosos, em colocar o tradutor numa situação paradoxal, pois que, de um lado, dele se exigia a transposição literal, para a língua de chegada, dos significados contidos no texto de partida e, de outro, essa transposição passou a ser admitida como muitas vezes impossível, dadas as freqüentes diferenças conceituais entre dois sistemas lingüísticos. No quadro dos estudos teóricos da tradução, em particular a partir de Friedrich Schleiermacher, no início do século dezenove, a problemática da diferença de sentidos já era trazida, não só entre línguas e dialetos, mas entre falantes e em um mesmo falante, mas a sua reprodução, como veremos no próximo capítulo, não era tida como impossível (Apud André Lefevere, 1977:66-89). É, portanto, a partir do surgimento da ciência lingüística, com os modelos estruturalistas, e do impulso dado por essa disciplina aos estudos da tradução, que o referido paradoxo ganha ampla visibilidade teórica. Do ponto de vista da prática tradutória, ele, está claro, já se fazia sentir. As teorias semânticas de cunho universalista, por sua vez, corroboravam a velha visão de tradução como transferência, ou, para usar uma outra metáfora também bastante conhecida, como mera troca de invólucros.

Essa “virada” estruturalista do universal para o sistema social me parece constituir o principal traço do período moderno da teoria da tradução, conforme estabelece Gentzler (1993), tendo ela sido um dos principais fatores responsáveis pela concepção do ato tradutório como um ato de necessária *transformação*, concepção que, em geral denominada pós-estruturalista, vem ganhando força entre os teóricos da tradução, sobretudo na última década.

A mudança teórica vem-se dando no sentido de desfazer o paradoxo, ou seja, no sentido de reconceber a tradução como uma atividade que, se trabalha com a linguagem, trabalha com a diferença, não se podendo mais ter, portanto, a expectativa de que ela se resuma a uma mera transposição de significados e intenções.

Não se deve crer, entretanto, que a área da teoria da tradução venha experimentando de modo uniforme essas mudanças teóricas. Esse recorte triplíce que aqui faço – destacando um período pré-moderno ou pré-estruturalista (representado pela noção de língua como *nomenclatura*), seguido de um período moderno-estruturalista (representado pela noção de *langue*, de sistema), que culminaria no pós-estruturalismo – não deixa de ser uma simplificação conveniente para acentuar os pontos que priorizo neste trabalho. Contudo, como já afirmei anteriormente e agora volto a afirmar de modo talvez mais explícito, tendências teóricas superficialmente diversas guardam, em sua maioria, pressupostos epistemológicos comuns, cujo caráter pós-estruturalista está aqui em questão.

Isto posto, passemos ao signo saussureano, o qual, elemento constituinte da *langue*, reproduz, em menor escala, a expulsão do falante:

se as palavras estivessem encarregadas de representar os conceitos dados de antemão, cada uma delas teria, de uma língua para outra, correspondentes exatos para o sentido; mas não ocorre assim. O francês diz indiferentemente *louer (une maison)* e o português *alugar*, para significar dar ou tomar em aluguel, enquanto o alemão emprega dois termos *mieten* e *vermieten*; não há, pois, correspondência exata de valores. [...] A flexão oferece exemplos particularmente notáveis. A distinção dos tempos, que nos é tão familiar, é estranha a certas línguas: o hebraico não conhece sequer a distinção, tão fundamental, entre o passado, o presente e o futuro; [...] Em todos esses casos, pois, surpreendemos em lugar de idéias dadas de antemão, valores que emanam do sistema. Quando se diz que os valores correspondem a conceitos, subentende-se que são puramente *diferenciais*, definidos não positivamente por seu conteúdo, mas *negativamente* por suas relações com os outros termos do sistema. Sua característica mais exata é ser o que os outros não são. (*Curso de lingüística geral*, 1975:135-6; os dois últimos grifos são meus)

Visando aprofundar, em torno agora do *signo*, os comentários feitos a partir da *langue*, destaco, através da citação acima, as noções de *diferença* e de *negatividade*, tantas vezes utilizadas no *Curso* para caracterizar o sistema e seus elementos. Destaco essas duas noções por dois motivos. Um deles relaciona-se à psicanálise, considerando, como veremos mais

adiante, que nessa teoria elas são eixos de uma lógica de funcionamento da estrutura significante que se calca nas relações entre os seus termos, estes diferentes e negativos. A valorização dessas noções pela psicanálise, ao contrário do que ocorreu nas teorias tradicionais da lingüística e da tradução, me traz ao outro motivo de as ter assinalado, o interesse em reafirmar a acentuada ambivalência do texto do *Curso*. Se esse texto, como no caso de Lacan, serviu como fonte de algumas das bases de visões pós-estruturalistas de linguagem, serviu como fonte também da leitura, digamos, conservadora, que sem dúvida predomina até hoje e que sigo aqui como referência para análise. Vejamos o que dizem, a esse respeito, Rosemary Arrojo (com base em Samuel Weber) e Claudia T. G. de Lemos:

o germe da “revolução” engendrada por Saussure deve ser procurado em outra zona de sua reflexão, numa zona, aliás, que é também seu ponto cego, seu calcanhar-de-Aquiles, ou seja, “na radicalização da idéia de diferença como princípio do signo lingüístico” (Arrojo, 1993:97);

o que sobrou do Saussure na Lingüística de hoje, que, embora ainda lhe dê o título de fundador, o empurrou para os manuais ou para os cursos introdutórios onde lhe são atribuídas uma teoria do signo assimilada ao que o antecede na tradição filosófica, e uma noção de sistema – quase a mesma que permitiu à Lingüística construir um instrumental mínimo para a descrição estática de línguas constituídas como unidades particulares. (de Lemos, 1995:43)

Dentro de sua ambivalência, a conhecida passagem do *Curso* que transcrevo abaixo é uma das que melhor ilustram o aspecto positivista da ciência saussureana, justificando, inclusive, a atitude denunciada por de Lemos.

mas dizer que na língua tudo é negativo só é verdade em relação ao significante e ao significado tomados separadamente: desde que consideremos o signo tomado em sua totalidade, achamo-nos perante uma coisa *positiva* em sua ordem. (1975:139, grifo meu)¹¹

“Não esta[ndo] ao alcance do indivíduo trocar coisa alguma num signo”, unidade fechada, um significante e um significado *unidos pela língua*, ele foi visto pelos estudiosos da tradução, não gratuitamente a meu ver, como algo já dado, sua significação e seu valor já previamente “determinados” e “fixados” *pelo sistema* (*Curso*, 1975:83 e 134).

¹¹ Minha análise da ambivalência saussureana tem como uma base importante a leitura de Kanavilli Rajagopalan, 1992.

Acho importante deter-me sobre a noção de *valor* em contraposição à de *significação*, como o fez Saussure, insistentemente advertindo para a “grande ilusão [que é] considerar um termo simplesmente como a união de certo som com um certo conceito[, pois] defini-lo assim seria isolá-lo do sistema do qual faz parte” (Ibidem, p.132). É a noção de valor que justamente consiste no principal baluarte da diferença e da negatividade, opondo-se à idéia de signo como um elemento portador de uma identidade própria, isolada e definitiva. Ainda mais fortalecida fica essa noção de valor, se a pensarmos em associação ao princípio de *mutabilidade* do signo, segundo o qual pode haver “um *deslocamento da relação entre o significado e o significante*” (Ibid., p.89). Contudo, o que mais uma vez pode-se perceber é que, no quadro geral da teoria saussureana, a esse deslocamento é atribuída uma relevância secundária. Isto porque, constituindo-se como uma alteração “no tempo”, esses deslocamentos são relacionados à idéia de “evolução”, de “diacronia”, configurando uma ordem de fenômenos a serem estudados pela lingüística *diacrônica*, por oposição à lingüística *sincrônica*, “ciência dos *estados* da língua”, sendo estes “a única coisa importante” (Ibid., pp. 91, 96 e 105):

um estado de língua não é um ponto, mas um espaço de tempo, mais ou menos longo, durante o qual a soma de modificações ocorridas é mínima. Pode ser de 10 anos, uma geração, um século e até mais. (Ibid., pp.117-8)

Ora, Saussure não apenas distingue essas duas ordens – os “fatos diacrônicos não têm relação alguma com o fato estático que produziram” – como as hierarquiza, priorizando o sistema, caracterizado como *estático* (Ibid., p.99). Vejamos mais esta passagem:

a oposição entre o diacrônico e o sincrônico se manifesta em todos os pontos. [...] Por exemplo – e para começar pelo fato mais evidente –, não têm importância igual. Nesse ponto, está claro que o aspecto sincrônico prevalece sobre o outro, pois, para a massa falante, ele constitui a verdadeira e única realidade. Também a constitui para o lingüista: se este se coloca na perspectiva diacrônica, não é mais a língua o que percebe, mas uma série de acontecimentos que a modificam. (Ibid., pp.105-6)

Ou seja, não apenas a *significação*, mas também o valor dos signos acaba por assumir o caráter de uma relação *cristalizada*, com a única diferença de a primeira se dar como uma relação que une significante e significado, ou seja, “nos limites da palavra considerada como um domínio fechado existente por si próprio”, e a segunda, como uma relação entre os signos da língua (Ibid., p.133):

por conseguinte, não basta dizer, colocando-se num ponto de vista positivo, que se toma *vamos!* porque significa o que se quer exprimir. Em realidade, a idéia invoca, não uma forma, mas todo um sistema latente, graças ao qual se obtêm as oposições necessárias à constituição do signo. Este não teria, por si só, nenhuma significação própria. O dia em que não houvesse mais *vai!* *vão!* em face de *vamos!* cairiam certas oposições e o valor de *vamos!* estaria mudado *ipso facto*. (Ibid, p.151)

Se eu vinha sublinhando, como desencadeador de efeitos nefastos para a teorização do ato tradutório, a exterioridade do sistema de signos, a sua visão como uma “coisa recebida de fora”, quero agora também sublinhar o seu caráter essencialmente estático, o qual reforça a sua natureza homogênea e transcendente (Ibid, p.80). Se os “acontecimentos” da fala foram logo de início excluídos por serem fatos individuais, temos novamente a exclusão de acontecimentos, agora caracterizados como fatos diacrônicos (Ibid., p.105). Se já tínhamos excluída a heterogeneidade (social) sincrônica, temos agora excluída a heterogeneidade (histórica) diacrônica. Essa ciência, a lingüística (sincrônica) da *langue*, como já comentado, recalca os acontecimentos, mas observemos que o faz não sem antes minimizar sua importância:

de modo geral, é muito mais difícil fazer a Lingüística estática que a histórica. Os fatos de evolução são mais concretos; falam mais à *imaginação*[!]; as relações que neles se observam se estabelecem entre termos sucessivos que são percebidos sem dificuldade; é cômodo e, com frequência, até divertido acompanhar uma série de transformações. (Ibid., p.117, grifo meu)¹²

Apesar de considerá-la mais fácil e menos importante, Saussure não deixa de desenvolver uma “lingüística histórica” (por ele renomeada, com maior “precisão”, como “lingüística evolutiva” e, a seguir, como “lingüística diacrônica”, p.96); a rigor, uma grande parte do *Curso* dedica-se a ela. Mas observemos a natureza de sua abordagem “histórica” da linguagem. Em primeiro lugar, embora seja reafirmado inúmeras vezes que “um dado estado de língua é sempre o produto de fatores históricos”, estes, por terem “sempre caráter acidental e particular”, merecem ser estudados (em separado) pelo principal motivo de trazerem uma maior compreensão do sistema, este sim uma *realidade social* (Ibid., pp.86, 109, 98 e 92). Em

¹² Faço esse grifo para destacar que Saussure, assim como os neurologistas que se opunham a Freud com relação às históricas, situa na esfera da “imaginação” aquilo que considera menos importante ou acientífico.

segundo lugar, e o que me parece primordial, é o seu entendimento de “história” como diacronia, ou seja, como uma sucessão, no tempo, de determinados fenômenos, estes definidos como fenômenos lingüísticos internos. Vale lembrar que a noção saussureana de língua, ao eliminar tudo o que lhe é estranho, tudo quanto se designa pelo termo “lingüística externa”, elimina as relações existentes entre a língua e a história política (Ibid., p.29).¹³

Na psicanálise, como já começamos a ver, a linguagem, e mais ainda o discurso, impõem-se ao sujeito, constituindo-o, mas, se nesse movimento, a estrutura inscreve-se no sujeito, este, por sua vez, também está inscrito na estrutura, no sentido de nela ocupar provisoriamente um lugar. A estrutura, no que ela implica de relação dinâmica entre os seus termos, ganha todo vigor. Se eu já havia afirmado o resgate, por Lacan, das noções saussureanas de diferença e de negatividade, agora reafirmo, junto com de Lemos, que o movimento lacaniano “salva a teoria do valor” (1995:50).

Um outro aspecto do signo saussureano implicado no que vem sendo dito é o de sua arbitrariedade – “é o laço, arbitrário, que, ao fazer nascer o signo, cria tanto o significado quanto o significante” (Gadet, 1987:40). Esse “princípio” pode ser abordado de diferentes maneiras, uma delas relacionando-o com a exclusão do “indivíduo” falante pela teoria da *langue*, do signo. Como lemos em Milner, a natureza arbitrária do signo, tal como apresentada no modelo de Saussure, parece constituir mais um traço a reforçar a dicotomia sujeito/língua: “o arbitrário do signo, através do que é simplesmente dito que o signo não deve ter outro mestre além de si mesmo, e só é mestre de si mesmo” (1987:7).¹⁴

Como veremos com maior minúcia na próxima seção, a tensão entre a *conservação* e a *alteração* dos signos é discutida inúmeras vezes ao longo do *Curso*; o que registro, porém, em minha leitura, contrariamente inclusive à expectativa gerada pela noção saussureana de língua como fato social, é a atribuição de um peso sempre muito maior à impossibilidade de ruptura (ainda que diacrônica), por parte até mesmo da coletividade. E é a própria arbitrariedade do signo, tal como aprendemos no *Curso*, que põe a língua ao abrigo de qualquer modificação

¹³ Em contraposição tanto ao gesto de exclusão da história, quanto à visão desta como diacronia: “a história está ligada a práticas e não ao tempo em si. Ela se organiza tendo como parâmetro as relações de poder e de sentidos, e não a cronologia: não é o tempo cronológico que organiza a história, mas a relação com o poder (a política)” (Orlandi, 1990:35).

¹⁴ Ver, neste trabalho, epígrafe da seção anterior.

(1975:87): se o significante é escolhido livremente em relação ao significado, o mesmo não se dá com relação ao emprego do signo pela comunidade lingüística, à qual é imposto:

nunca se consulta a massa social nem o significante *escolhido pela língua* poderia ser substituído por outro. Este fato, que parece encerrar uma contradição, poderia ser chamado familiarmente de “a carta forçada”. Diz-se à língua: “Escolhe!”, mas acrescenta-se: “O signo será este, não outro.” *Um indivíduo não somente seria incapaz, se quisesse, de modificar em qualquer ponto a escolha feita, como também a própria massa não pode exercer sua soberania sobre uma única palavra: está atada à língua tal qual é.* (Ibidem, p.85, grifos meus)

No trecho citado fica reafirmada a exterioridade do falante com relação à esfera da língua, a qual, soberana, impõe-lhe os signos. O tradutor, a partir da teoria da *langue*, é visto diante de signos, significações e valores, que, prévia e homogeneamente fixados pela língua, ele deve respeitar neutramente.

Optei por limitar a análise a um eixo que se estende do sistema à massa falante, deliberadamente deixando à margem a problemática mais especificamente voltada para as consagradas relações entre linguagem, realidade e pensamento. Assim sendo, não problematizo aqui a tese saussureana que se contrapõe à noção de língua como nomenclatura e que não só afirma que “somente as vinculações consagradas pela língua nos parecem conformes à realidade”, ou ainda que “em Lingüística, os dados naturais não têm nenhum lugar”, como também, que, “tomado em si, o pensamento é como uma nebulosa onde [...] nada é distinto antes do aparecimento da língua” (Ibid., pp. 80, 96 e 130). Nesse sentido, considero que a teoria saussureana fortaleceu um avanço nas teorias do conhecimento, ao defender o ponto de vista segundo o qual nem as conformações da realidade empírica nem as das categorias conceituais são anteriores às línguas e às culturas que as recortam e constituem. Devido à dimensão que forçosamente assumiria, não entro na discussão, levantada por diferentes autores (Émile Benveniste, 1988, por exemplo, para citar um dos mais conhecidos, mas também Mounin, 1975), que questiona a solidez dos argumentos apresentados no *Curso* em favor da relação (arbitrária) entre significante e referente, significante e significado.

Todos os aspectos que, do signo e da *langue*, configuram o sistema como uma unidade particular, exterior e transcendente ao sujeito, geraram em estudiosos da tradução provenientes

da lingüística (como Catford, Nida e outros já mencionados) a idéia de que essa atividade, se não mais restrita a uma simples troca mecânica de invólucros de conteúdos universais, consistiria na busca pelo tradutor, em seu sistema materno, de significados no mínimo semelhantes, equivalentes àqueles do texto de partida. Essa busca, de natureza ainda mecanicista devido à exterioridade atribuída aos sistemas lingüísticos, passa a exigir sensibilidade sobrehumana e alto grau de conhecimento para que eles possam ser traduzidos “corretamente”:

também é importante dar-se conta de que a dimensão de conhecimento não consiste simplesmente em conhecer cada uma das duas línguas e culturas, a fonte e a meta, tão bem quanto um “nativo”. O tradutor precisa também resolver todo tipo de equivalência, correspondência e paralelismo entre as duas. *Essa tarefa exige uma agudeza de percepção que supera a da maioria dos mortais.* A rigor, tradutores (e críticos de tradução) com quem tenho conversado confessam que a tarefa é, afinal, impossível. A incomensurabilidade de culturas e línguas não pode ser negada, dizem eles, mas o tradutor competente pode fazer muito para combatê-la, por mais parciais e efêmeras que suas vitórias possam ser. (Stephen Straight, 1981:42, grifos meus)

Essa exigência de agudeza sobrehumana advém da crença de que, dadas as reconhecidas disparidades entre as línguas, além das mudanças diacrônicas que determinam sistemas sucessivos no âmbito de um mesmo idioma, em muitos casos não se encontram signos com igual valor e significação. Caberia ao tradutor, supostamente conhecedor dos sistemas lingüístico-culturais envolvidos em seu trabalho, traduzir o significado estrangeiro valendo-se de um arranjo permitido por sua língua. Esse “arranjo” com frequência exige operações complexas, por vezes, como visto, chegando mesmo a ser impossível.

Trazida para a reflexão teórica sobre o ato tradutório, a lingüística estruturalista veio embasar cientificamente a crença na intraduzibilidade, e a ampliar o seu escopo. Se essa crença dizia respeito a textos poéticos e a apenas certos tipos de prosa, como aquela dos grandes sábios, ela passou a ter uma dimensão bem maior. No *Curso* há vários exemplos da linguagem ordinária que ilustram a diferença de valor entre palavras de línguas distintas, portanto a inexistência, muitas vezes, de “correspondentes exatos para o sentido”:

alguns exemplos mostrarão que é de fato assim. O português *carneiro* ou o francês *mouton* podem ter a mesma significação que o inglês *sheep*, mas não o mesmo valor, isso por várias razões, em particular porque, ao falar de uma porção de carne preparada e servida à mesa, o inglês diz *mutton* e não *sheep*. A

diferença de valor entre *sheep* e *mouton* ou *carneiro* se deve a que o primeiro tem a seu lado um segundo termo, o que não ocorre com a palavra francesa ou portuguesa. [...] O que se disse das palavras *aplica-se a qualquer termo da lingua*, por exemplo às entidades gramaticais. Assim o valor de um plural português ou francês não corresponde ao de um plural sânscrito, mesmo que a significação seja as mais das vezes idêntica: é que o sânscrito possui três números em lugar de dois (*meus olhos, minhas orelhas, meus braços, minhas pernas* etc. estariam no dual); seria inexato atribuir o mesmo valor ao plural em sânscrito e em português ou francês, pois o sânscrito não pode empregar o plural em todos os casos em que seria de regra em português ou francês; seu valor, pois, depende do que está fora e em redor dele. (1975:134-5, grifos meus)

Tendo-se por base a noção saussureana de sistema linguístico, sem dúvida a tradução passa a ser vista como um trabalho mais complexo do ponto de vista intelectual, visto que o conhecimento de línguas/signos diferentes passa a implicar o conhecimento de mundos e de categorizações conceituais possivelmente distintos, de valores, portanto, possivelmente diversos. Visões de mundo, significações e valores, contudo, costurados em sistemas fechados, homogêneos e estáveis, alheios às injunções histórico-discursivas (para nem falar da ordem inconsciente), assim impondo-se, em bloco, ao tradutor. Atualizado nas modificações diacrônicas ocorridas nas línguas envolvidas em seu trabalho, modificações que podem ser “mínimas” durante um longo intervalo, caberia ao tradutor, excluído e assim impotente diante dos sistemas, ler/escrever o mesmo que todos os seus contemporâneos, o mesmo que toda a “massa falante” à qual pertence. Sob pena de ser infiel, de trair. Fica aí reafirmado o adágio *traduttori, traditori*.

I.4. A fala *do* falante: o tradutor-senhor

Reter de um ser falante em geral apenas o que o faz suporte de um calculável, pensá-lo como um ponto sem divisão nem extensão, sem passado nem futuro, sem consciente e sem inconsciente, sem corpo – e sem outro desejo a não ser o de enunciar. É o anjo que, desde sempre, imaja o que o sujeito se torna quando só se retém dele a dimensão de pura enunciação.

[...] Reter da multiplicidade dos seres falantes apenas o que é necessário para constituir um real calculável como língua, ou seja, dois pontos, um de emissão e outro de recepção, dois pontos simétricos, dotados das mesmas propriedades, indiscerníveis, pois, a não ser pela sua dualidade numérica.

É o que o conceito de comunicação opera.

Assim se construirá, de cálculo em cálculo, a rede do real, tendo como único princípio de investigação o impossível, entendido como o agramatical. O surpreendente é que se chegue a isso.

(Jean-Claude Milner, *O amor da língua*)

Detendo-me agora nos conceitos de fala¹⁵ e de falante, continuarei a priorizar, como nas seções anteriores, o aspecto da diferença na linguagem pensado em função da relação entre esta e o sujeito. Creio ser preciso observar que, dado que é no plano da fala que o “indivíduo” ganha um lugar explícito no modelo saussureano, é nesta etapa do trabalho que começo a examinar mais de perto a questão da subjetividade. Sabemos que dependendo da área disciplinar, ou mesmo de diferentes linhas teóricas coexistentes em um só campo, os termos “sujeito” e “subjetividade” remetem a acepções bastante diversas. Venho contudo empregando-os de forma, digamos assim, genérica, por não querer abrir mão de tais significantes, cuja relevância é central neste trabalho. Daqui em diante a eles serão atribuídos alguns sentidos, através do confronto de modos distintos, mesmo antagônicos, de concebê-los.

Como já observado, o caráter de diferença da linguagem que me interessa investigar implica necessariamente a superação de abordagens que concebem sujeito e linguagem como ordens excludentes. E é nesse sentido, como também já pude observar, que o desenvolvimento de uma lingüística da fala, nos termos em que essa última é caracterizada no *Curso*, não

¹⁵ Já absolutamente cristalizado como tradução de *parole*, esse termo, a meu ver, deve ser entendido no sentido de “uso”.

convém como alternativa à teoria da *langue*. Isso, porque, se no contexto do sistema de signos depreendemos uma dicotomização em que há prevalência absoluta do objeto (língua) sobre o sujeito (tradutor), sendo este neutralizado, excluído, no contexto da fala podemos igualmente depreender uma dicotomização, nesse caso oposta à anterior, o sujeito exercendo total mestria sobre a língua, esta concebida como um instrumento em suas mãos. É a partir dessas colocações que dou continuidade à reflexão que venho tecendo.

Para homogeneizá-lo, Saussure precisou excluir do sistema os fatos de fala e os fatos lingüísticos diacrônicos, concebendo-o sob a forma de um estado dentro de um processo evolutivo. Podem-se assim distinguir as mudanças ocorridas no eixo da diacronia das heterogeneidades “sincrônicas”. Embora seja a essas últimas que a fala nos remete mais diretamente, recorro também, para melhor conhecê-las, ao que foi escrito acerca das alterações diacrônicas que possivelmente ocorrem no signo e, conseqüentemente, no sistema. Faço isso considerando que, por um lado, fala e sistema aí se encontram e que, por outro, como já visto, pouco se tem a saber, no *Curso*, estritamente sobre a fala. Ela parece ter sido apresentada menos por uma relevância própria do que pelo interesse em definir a língua. Vejamos como ela é em si concebida.

Na dicotomia língua/fala, esta caracteriza-se por ser *individual* e portanto *heterogênea*, constituindo-se como um objeto *secundário* no estudo da linguagem. Consiste na parte *ativa* da interlocução, englobando tudo o que vai do centro de associação (cérebro) do falante ao ouvido de seu interlocutor: primeiro, dá-se um fenômeno inteiramente *psíquico*, onde os fatos de consciência, os conceitos, suscitam, para fins de expressão, as imagens acústicas a que se acham associados; a seguir, dá-se um processo *fisiológico*, no qual o cérebro transmite aos órgãos da fonação um impulso correlativo da imagem; depois, um processo puramente *físico*, onde as ondas sonoras se propagam da boca do falante até o ouvido de seu interlocutor (*Curso*, 1975:19).

O fenômeno psíquico dessa parte ativa da interlocução, Saussure propõe chamar de *executivo*, em contraposição a *receptivo*, processo psíquico *passivo* relacionado à língua. Ao ser definida a língua como objeto da lingüística, em particular o fenômeno psíquico receptivo, “o lado executivo fica de fora, pois a sua execução jamais é feita pela massa; é sempre individual e dela o indivíduo é sempre senhor” (Ibidem, pp.20-1).

Fica assim caracterizada a fala como execução do falante, este como seu *senhor*. Essa noção de indivíduo evoca uma unidade capaz de exercer total controle sobre o que diz. Por diversas vezes a fala é identificada a um “ato individual de vontade e inteligência”, realizado pelo falante para “expressar seu pensamento pessoal” (p. ex., p.22). É a essa concepção de sujeito, a ser enfocada mais adiante neste trabalho, que a psicanálise se opõe, contrapondo à noção de consciência livre o assujeitamento a uma ordem inconsciente, efeito de haver linguagem. A partir daquelas características, fica muito acentuado o contraste entre as duas posições atribuídas ao sujeito no estruturalismo de Saussure – de um lado, frente à fala, e, de outro, à língua. Contrastemos a citação anterior com a que segue abaixo:

a língua existe na coletividade sob a forma duma soma de sinais depositados em cada cérebro, mais ou menos como um dicionário cujos exemplares, *todos idênticos*, fossem repartidos entre os indivíduos. Trata-se, pois, de algo que está em cada um deles, embora seja *comum a todos e independa da vontade* dos depositários. (1975:21, grifos meus)

No contexto da língua, temos a negação do individual em favor da massa, depositária passiva do sistema, este constituído como um saber que não se fundamenta em qualquer ato subjetivo; no contexto da fala, temos um indivíduo poderoso, senhor de seus atos, usuário ativo de uma língua que ele pode manipular. Parece haver aí uma tensão – ou uma “contradição”, como se lê no *Curso* a respeito da (i)mutabilidade do signo (1975:85) – entre a linguagem ser concebida ora como determinante, ora como determinada. Essa colocação aproxima-se de algumas afirmações que, feitas por Ogilvie a propósito de outras matérias, caracterizam a posição em que se situa Lacan como um *entrecruzamento*, grosso modo, dessas duas determinações (1991:33). Ainda com Ogilvie, podemos enxergar, no âmbito da relação língua-coletividade, uma relação contínua e somatória – mecanicista – entre a existência material da língua e o psiquismo; no âmbito da fala, uma autonomização – idealista – do pensamento.

Já tendo sido examinada com maior minúcia a noção de *langue*, interessa agora investigar a *parole* enquanto espaço de “individualidade”, marca da heterogeneidade tão insistentemente repelida pelo lingüista ao definir seu objeto (homogêneo) de estudo: “enquanto permanecem individuais as inovações da fala, não há por que levá-las em conta, pois o que estudamos é a língua” (*Curso*, 1975:115). Se, no que diz respeito ao sistema, “não

está ao alcance do indivíduo trocar coisa alguma num signo”, como podemos entender, no plano da fala, esse ato individual e voluntário? (Ibidem, p.83) Que subsídios podemos colher no *Curso*, além dos que já apresentei, para analisar o modo como o modelo saussureano vê o que se passa no plano individual da linguagem?

Para responder a essas questões, tenho que recorrer, pelos motivos já expostos, a afirmações feitas acerca da língua, em particular às alterações que sofrem o sistema e seus signos¹⁶. Como elas se dão? Qual sua natureza? No próprio *Curso* lemos a pergunta: “em que se baseia a necessidade de mudança?” (1975:91).

Saussure insiste muito na tensão que se verifica entre duas forças: uma no sentido de alteração do sistema, e outra no sentido contrário, de preservação do mesmo. Essa tensão se dá não apenas entre o tempo e o caráter social da língua, mas também no interior de cada um desses fatores. Se o tempo implica uma ação transformadora à qual a língua não escapa, ele também implica uma tradição que fixa a língua, uma solidariedade com o passado que põe em xeque a liberdade. Quanto ao caráter social (e portanto arbitrário, convencional) da língua, ele, por sua vez, tanto implica a possibilidade de mudança, quanto exclui toda transformação geral e repentina; por ser “tarefa de toda a gente”, lei admitida numa coletividade, a língua é algo que se suporta e não uma regra livremente consentida.

É no espaço dessa tensão entre continuidade e alteração que ocorrem os deslocamentos nas relações entre significantes e significados. Esses deslocamentos constituem-se como modificação do significante, modificação do significado, e, assim, modificação da relação entre as duas faces do signo e do lugar que o signo ocupa no conjunto do sistema (v. Gadet, 1987:46). Se Saussure pensa a língua como uma totalidade solidária, como um sistema de valores, significa que a cada deslocamento ocorrido em um signo dá-se uma alteração no todo do sistema (*Curso*, 1975:132). Considerando a complexidade do sistema lingüístico, a multiplicidade de seus elementos, fica inviabilizado, para Saussure, um estudo que pretenda abarcar as relações no sistema sem que seja feito um corte no tempo. É a partir daí que ele vê a necessidade de distinguir o eixo das simultaneidades (sincrônico) do eixo das sucessões

¹⁶ No *Curso*, essas alterações constituem tema central não só dos capítulos sobre a “Imutabilidade e mutabilidade do signo” e “A lingüística estática e a lingüística evolutiva”, como em toda a terceira parte, intitulada “Lingüística diacrônica”.

(diacrônico), considerando que cada qual constitui objeto de disciplinas distintas dentro da ciência lingüística:

acrescentemos ainda que quanto mais um sistema de valores seja complexo e rigorosamente organizado, tanto mais necessário se faz, devido à sua complexidade, estudá-lo sucessivamente segundo seus dois eixos. Sistema algum apresenta esse caráter tanto quanto a língua: em parte alguma se encontra igual precisão de valores em jogo, um número tão grande e uma diversidade tamanha de termos, numa dependência recíproca tão estrita. (Ibidem, p.96)

Chegamos aqui a um ponto já examinado na seção anterior, a distinção entre a lingüística sincrônica e a lingüística diacrônica, distinção acompanhada da priorização da primeira. Segundo Saussure, a sucessão dos fatos da língua não existe para o indivíduo falante, tampouco para o lingüista. Eles se acham diante de um estado, e se o lingüista quer compreender esse estado, ele deve fazer *tabula rasa* de tudo quanto o produziu, ou seja, da diacronia. A respeito dessa necessidade vista por Saussure de excluir a diacronia, por ele associada à história, faço uma nova citação:

a intervenção da História apenas lhe falsearia o julgamento. Seria absurdo desenhar um panorama dos Alpes focalizando-o simultaneamente de vários picos do Jura; um panorama deve ser focalizado de um só ponto. O mesmo para a língua: não podemos descrevê-la nem fixar normas para o seu uso sem nos colocarmos num estado determinado. (Ibid., p.97)

Saussure não se propõe, porém, a realizar um estudo apenas sincrônico. Herdeiro de uma tradição que encerrava tanto a gramática de Port Royal quanto a gramática histórico-comparativa, ele considerou “necessário fazer sentir a oposição das duas ordens e daí tirar todas as conseqüências que comporta” (Ibid., p.98). Graças a essa atitude, podemos recorrer a seus estudos diacrônicos com o interesse de investigar como ele pensou a possibilidade de o sistema sofrer alterações. E esse recurso à diacronia mais ainda se justifica se considerarmos que ele nos leva à fala, foco de interesse neste momento do trabalho: “nada entra na língua sem ter sido antes experimentado na fala, e todos os fenômenos evolutivos têm sua raiz na esfera do indivíduo” (Ibid., p.196)¹⁷.

¹⁷ Temos aí mais uma vez afirmada a já referida “contradição” saussureana no que tange à relação língua-falante.

Do capítulo em que é desenvolvida a lingüística diacrônica, quero aqui destacar a *analogia*. Antes, porém, gostaria de tecer um rápido comentário sobre as transformações fonéticas, discutidas em várias partes do *Curso* além do capítulo a elas especificamente dedicado. A *fonética* é por Saussure definida como o estudo das evoluções dos sons; analisa acontecimentos, transformações, e se move no tempo, constituindo uma das partes essenciais da ciência da língua. A *fonologia* se coloca fora do tempo e não passa de disciplina auxiliar; constitui-se como fisiologia dos sons (Ibid., pp.42-3).

O meu propósito consiste em sublinhar a dificuldade ou mesmo a impossibilidade, indicada na própria teoria de Saussure, de uma distinção nítida entre diacronia e sincronia, e, por extensão, entre fala e língua, ou seja, entre fatos individuais e fatos sistêmicos.

Acerca das transformações fonéticas, é afirmado que elas atingem apenas os sons e não as próprias palavras (Ibid., pp.110-1). Entretanto, já haviam sido contrapostas as formas *necāre*, 'matar', do latim clássico e *necare*, 'afogar', do latim vulgar do século IV ou V; e essa contraposição vem logo abaixo da afirmação, já aqui aludida, de que "sejam quais forem os fatores de alteração, quer funcionem isoladamente ou combinados, levam sempre a um *deslocamento da relação entre o significado e o significante*" (Ibid., p.89). Sugiro o confronto das citações abaixo:

o caráter diacrônico da Fonética concorda muito bem com o princípio de que *nada do que seja fonético é significativo ou gramatical* [...] Se a evolução de uma língua se reduzisse à dos sons, a oposição dos objetos próprios às duas partes da Lingüística seria de pronto evidente (Ibid., p.164, grifos meus);

se os fenômenos fonéticos não são detidos por limite algum, devem trazer *uma perturbação profunda ao organismo gramatical*. (Ibid., p.177, grifos meus) [e a seguir são analisadas consequências gramaticais da evolução fonética]

O aspecto que estou querendo questionar diz respeito à possibilidade de se traçar uma fronteira (cuja proposta, conforme admitido no próprio *Curso*, envolve delicada dificuldade) entre o acontecimento de uma alteração qualquer no espaço da diacronia (fonética, p. ex.) e os efeitos desse acontecimento no espaço sincrônico do sistema (da gramática). Os trechos grifados nas citações acima, contraditórios, parecem expressar essa dificuldade. Dentre várias outras que poderiam ser trazidas, vejamos abaixo mais uma passagem do *Curso*, seguida de uma nota (1) de seus organizadores:

se, pois, a fonética intervém as mais das vezes por um lado qualquer na evolução, ela não pode explicá-la inteiramente; uma vez eliminado o fator fonético, encontra-se um resíduo que parece justificar a idéia “de uma história da gramática”; *é nisto que reside a verdadeira dificuldade; a distinção – que deve ser mantida – entre o diacrônico e o sincrônico exigiria explicações delicadas, incompatíveis com o quadro deste curso* (1).

(1) A essa razão didática e exterior, se acrescenta talvez uma outra: F. de Saussure não abordou nunca nas suas lições a lingüística da fala. Lembre-se que um uso novo começa sempre por uma série de fatos individuais. Poder-se-ia admitir que o autor recusasse a estes o caráter de fatos gramaticais, no sentido de que *um ato isolado é forçosamente estranho à língua e ao seu sistema*. (Org.) (Ibid., p.166, grifos meus)

Cabe ainda mencionar que Saussure chega a identificar e analisar uma gama bastante variada de possíveis causas de mudanças diacrônico-fonéticas – raça, condições do solo e do clima, lei do menor esforço, educação fonética na infância, história política, imitação. No entanto, são todas elas logo de início consideradas incapazes de aclarar a questão, já que obscuras ou insuficientes, quando não totalmente equivocadas. Fica assim deixada de lado a problemática das mudanças de natureza histórica, “um dos problemas mais difíceis da Lingüística” (Ibid., p.171-5).

Se antes de abordar o fenômeno da analogia faço essas ponderações acerca das alterações fonéticas, tal se deve não só ao interesse em discutir a problemática da “estranheza dos atos isolados em relação ao sistema” já mesmo no âmbito da alteração dos sons – a qual constituiria, por definição, um fenômeno tipicamente diacrônico –, mas também ao interesse, com vistas ao que será trazido da teoria lacaniana, em valorizar a materialidade significativa tanto como efeito, quanto em seus efeitos.

No quadro dos fenômenos analógicos, as oposições fala/sistema, sincronia/diacronia parecem ficar claramente ameaçadas. Se, junto com as alterações fonéticas, a analogia é o grande *fator de evolução* das línguas, constituindo-se como obra ocasional de *uma pessoa isolada*, ela é também inteiramente gramatical e sincrônica: realiza-se na fala como um acontecimento de *criação*, mas *já existe potencialmente na língua* (Ibid., pp.189, 192 e 193). Dá-se, assim, como um fenômeno ao mesmo tempo da fala e do sistema.

Ao lado dessa interpretação, pode-se fazer uma outra, a qual se construiria não no sentido de encontrar uma brecha, no próprio *Curso*, que permitisse a superação da dicotomia

fala/sistema, mas, ao contrário, que viria a reforçar a leitura convencional que tradicionalmente rege teorias lingüísticas e de tradução inspiradas no modelo de Saussure. Seria plenamente possível ver as formações analógicas como apenas mais uma instância de exclusão do falante-tradutor, como criações *da língua*. Afinal, lemos afirmações segundo as quais “a analogia nos ensina, uma vez mais, a separar a língua da fala”, ou que, já dados pelo sistema os seus elementos, “as inovações da analogia [na fala] são mais aparentes que reais” (Ibid., pp.192 e 200).

Tidas por Saussure como resultantes de um procedimento análogo ao cálculo da quarta proporcional, como mostra o exemplo por ele fornecido e que transcrevo abaixo,

$$\begin{aligned} \text{perdoar} : \text{imperdoável} \text{ etc.} &= \text{decorar} : x \\ x &= \text{indecorável} \end{aligned}$$

(Ibid., p.194), as formações analógicas são também apresentadas como aquilo que

nos faz tocar com o dedo o *jogo do mecanismo lingüístico* [...]. Toda criação deve ser precedida de uma comparação *inconsciente* dos materiais depositados no tesouro da língua, onde as formas geradoras se alinham de acordo com suas *relações sintagmáticas e associativas*. (Ibid., p.192, grifos meus)

Com a preocupação de pensar a atividade tradutória a partir de encontros e desencontros entre o estruturalismo de Saussure e o de Lacan, parece-me importante mais uma vez ressaltar “o ponto cego” da reflexão saussureana, “germe de uma revolução”, como lemos na leitura de Weber por Arrojo (1993:97). É o jogo do mecanismo estrutural, jogo de oposições e diferenças entre os termos presentes em uma cadeia e aqueles que se lhes associam *in absentia*; é esse jogo de relações sintagmáticas e associativas (paradigmáticas) entre os termos que lhes define um valor. Retomadas essas relações por Roman Jakobson¹⁸, respectivamente como *metonímicas* e *metafóricas*, elas constituem, na psicanálise, o modo de funcionamento da ordem inconsciente, uma das principais bases do conhecido aforismo lacaniano segundo o qual “o inconsciente estrutura-se como linguagem”.

Pouco pudemos saber sobre a fala saussureana, pouco explorada talvez justamente por ser vista como o lugar do “não-classificável”, do “acientífico”. Com o psicanalista Ogilvie, aprendemos sobre a antiga interdição aristotélica, segundo a qual não pode haver ciência do

¹⁸ Sobre tudo nos ensaios “Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia” e “Lingüística e poética” (1975).

indivíduo (1991:30-5). Vistos os fenômenos linguísticos por Saussure como fenômenos psicológicos, ele em seu tempo não escapa à dúvida lançada pela ciência sobre o sentido de tais fenômenos, precisando ignorar ou mesmo negar suas leis, atribuindo-as todas e apenas a um sistema que se resguarda em sua exterioridade a nós. O indivíduo precisa ser colocado à parte, sob pena de contaminar aquilo que transcende aos fenômenos que lhe dizem respeito. E ao aparecer, como falante, aparece, coerentemente, como origem autônoma e ilimitada de caprichos e vontades que, assim constituídos, só podem ser vistos como caóticos e portanto irredutíveis à “ciência”. A psicanálise, por sua vez (lembrando o confronto vivenciado por Freud em relação aos neurologistas), ao tomar a si o espaço da subjetividade, não simplesmente abraça algo desprezado pela ciência, mas articula um novo lugar teórico de onde enxerga, sem qualquer pretensão de neutralidade, leis às quais se submetem, eles também, os fenômenos psicológicos; estes, necessariamente, reconcebidos.

Através da analogia, vista como fenômeno de fala e de língua, pudemos de certa forma avançar em direção à psicanálise, no sentido de aproximar falante e estrutura. Estes, tal como redefinidos na psicanálise de Lacan, oferecem uma base teórica a partir da qual é possível pensar a constituição de formas e sentidos singulares na escrita tradutória. Singularidades, portanto, distintas daquelas formuladas pelas “linguísticas da fala”, como referidas por Pêcheux, as quais preservam uma noção cartesiana de sujeito e a reificação das línguas (1988:21-35).

Ainda que uma estilística procure descrever a heterogeneidade da linguagem, pouca ou nenhuma valia tem essa estilística se ela se baseia em uma teoria do ego, assim concebendo tal heterogeneidade como criação de uma subjetividade autoral una e anterior ao texto. Como lemos em Julia Kristeva e Rudelic-Fernandez, hoje se vê enfraquecida essa tendência psicológica que associa os métodos de produção textual e a multiplicidade de significações à lógica mais tradicional da inspiração individual. Desconstruídas as noções de autor e de gênero, hoje ganha força uma estilística que concebe o texto como produção que “transgride os limites do eu e da obra individual”; que vê “um efeito de desejo no texto”, ou seja, que afirma que “todo texto é trabalhado por um discurso inconsciente”; ou, ainda, que vê “o texto como aquilo que atualiza e faz aparecer, para o sujeito da leitura, suas próprias emoções escondidas e esquecidas, fazendo dele um sujeito desejante” (1996:665-6).

O que exatamente me interessa investigar no tocante a singularidades interpretativas e materiais, a escritos imprevisíveis de um tradutor, volto a dizer, consiste em diferenças provocadas por uma subjetividade que não é uma e que não se conhece plenamente. Singularidades ou diferenças que, efeito de uma ordem inconsciente, insistem em escrever-se à nossa revelia. Falas e escritos que, nesse sentido, não são *do* falante ou *do* tradutor, pois que estes não são deles *senhor*.

Ainda muito superficialmente abordada a diferença entre a lingüística saussureana e a psicanálise no que diz respeito às suas noções de “sujeito falante”, passo a apresentar, na próxima seção, o que considero os primeiros passos da travessia de um campo para outro, partindo do signo para o significante.

1.5. O algoritmo lacaniano e a tradução como leitura e escrita de cadeias de significantes

...anéis formando um colar que se enlaça no anel de um outro colar feito de anéis...

(Jacques Lacan, “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”)

Em seu escrito “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”, Lacan opera o deslocamento, para a psicanálise, da noção saussureana de signo (1978b:223-259)¹⁹. É sobre esse ponto que me detenho na presente seção, considerando oportuno um primeiro confronto entre certos aspectos da psicanálise – em particular da teoria lacaniana, que sistematiza as colocações freudianas relacionadas ao universo geral da linguagem – e aqueles que foram aqui levantados em uma abordagem da lingüística de Saussure.

A apresentação que faço do deslocamento do signo por Lacan constitui o primeiro passo de uma leitura voltada, em termos gerais, para o engendramento de uma teoria que reconhece linguagem e subjetividade, articulando essas duas ordens de um modo próprio. Nela vejo uma base teórica sólida na qual fundamentar a necessária inscrição do tradutor no texto que escreve, a total impossibilidade tanto de uma escrita neutra, da qual ele não pudesse tomar parte, quanto de uma escrita livre, na qual ele pudesse decidir seja por sua isenção, seja por sua participação, esta vista apenas como um gesto de manipulação deliberado. Nela encontro uma base teórica para a legitimação da tradução naquilo em que esta implica a escrita de significantes que, porque singulares em seu uso interpretativo, não deixam de ser legítimos; não constituem erros, ainda que efetuem rupturas ou desvios em relação ao código, este materializado sob a forma de gramáticas e dicionários.

Por priorizar o sujeito como marcado por uma falta primordial que o torna não-todo, incompleto, e portanto desejante, e por isso falante, a psicanálise, ao contrário da lingüística saussureana, prioriza o uso da língua. “É porque dois seres não podem juntar-se que eles

¹⁹ É muito comum a referência a esse texto simplesmente como “A instância da letra”. Aproveito para registrar que o texto francês data de 1957.

falam”, diz Lacan (v. Milner, 1987:62). É por considerar que dois sujeitos não podem se reunir, tornar-se um; por considerar que são discerníveis e não simetrizáveis, que a psicanálise critica a noção de língua como puro instrumento de comunicação, o seu uso como troca tranqüila de mensagens entre parceiros homogêneos e simétricos. Para a psicanálise, em toda língua há um registro que a consagra ao equívoco; em todo discurso pode-se fazer valer uma dimensão do não-idêntico e tudo que o promove: “homofonia, homossemia, homografia, tudo o que suporta o duplo sentido e o dizer em meias-palavras, incessante tecido de nossas conversações” (Ibidem, p.13). É a esse registro do equívoco, do não-todo, ignorado pela lingüística, que Lacan dá o nome de *alíngua*.

Lacan propõe o reconhecimento das hiências da língua que a lingüística insiste em suturar; o reconhecimento de que sempre, na homogeneidade que se imagina, levantam-se algumas reais singularidades heterogêneas (v. Milner, Ibidem, p.14). É nesse sentido que se pode dizer que a psicanálise não nega a língua, mas a redefine como suporte d'*alíngua*. A psicanálise impõe à língua uma articulação com o desejo inconsciente (Ibidem, p.42). Assim, para Lacan, a unidade do sistema de signos imaginado pela lingüística deve ser pensada como suporte de cadeias de significantes que ao mesmo tempo constituem o sujeito e são dele efeito; como suporte de um real equívoco, de um impossível de dizer, de um impossível de não dizer. Sem furtar-se a estudar a linguagem e admitindo a necessidade da *langue* como uma construção imaginária, a psicanálise, ao trazer a noção de *alíngua*, ou seja, o desejo inconsciente, prevê a possibilidade de configurações singulares na estrutura. A possibilidade de singularidades que, no plano do sujeito, não se confundem todavia com criações resultantes de uma mestria subjetivista, na medida em que a psicanálise pensa a subjetividade como submetida a uma ordem inconsciente que comanda tais singularidades (Ogilvie, 1991:41). É nesse sentido que a psicanálise nega os dois modos dicotomizadores de pensar a relação do tradutor com as línguas e textos com que trabalha. Há um assujeitamento que não só não exclui o singular, mas que o implica.

Tais noções de estrutura e de sujeito do inconsciente serão enfocadas mais adiante neste trabalho, mas penso que a apresentação do “algoritmo lacaniano” constitui já um modo de começar a fazê-lo. Isso porque a noção de significante é fundamental para o entendimento de singularidades interpretativas enquanto diferenças que extrapolam diferenças discursivas

relacionadas a formações socioculturais, históricas e ideológicas. Chegamos por esse caminho ao cerne do presente trabalho: como pensar teoricamente o uso singular (inconsciente e portanto inevitável) de significantes constituído como um efeito de sentido que rompe sentidos imaginariamente estabilizados em sua vinculação a formações discursivas.

“A instância da letra” inscreve-se em uma circunstância que envolve, de um lado, um pedido de publicação e, de outro, uma palestra solicitada pela Federação dos Estudantes de Letras da Sorbonne. É assim que esse texto tem como marca, diz Lacan, “uma generalidade necessária harmonizando-se ao caráter extraordinário de sua audiência” (1978b:224). Apego-me a esse “caráter extraordinário de sua audiência” como uma forma de tentar justificar a leitura que dele faço. Imaginar-me em meio a essa platéia, de certo modo familiar, traz um conforto que alivia a estranheza provocada pela linguagem lacaniana.

Através desse texto-falado, Lacan pretendeu, segundo Jean-Luc Nancy e Philippe Labarthe, empreender uma reconstrução teórica da psicanálise que a livrasse do psicologismo e do pragmatismo anglo-saxões. Essa reconstrução, antes revolução, por pretender constituir uma “cientificidade inédita” (1991:19-20), recorre à lingüística para fazer-se:

não nos fiaremos senão nas únicas premissas que viram seu valor se confirmar em virtude de a linguagem, por elas, ter efetivamente conquistado na experiência seu estatuto de objeto científico. [...] Pois aí está o fato pelo qual a lingüística se apresenta em posição piloto nesse domínio em torno do qual uma reclassificação das ciências assinala, como é de regra, uma revolução do conhecimento. (Lacan, 1978b:227)

Esse apelo à lingüística – tomada como “o estudo das línguas existentes em suas estruturas e nas leis que nelas se revelam” – é feito em particular a Ferdinand de Saussure, através do *Curso de lingüística geral*, ao qual Lacan se refere como “publicação primordial para transmitir um ensinamento digno desse nome, isto é, que não se pode deter senão no seu próprio movimento” (Ibidem, nota 7 e p.227). E, para apresentar sua teoria, ele parte do signo, conceito fundante da lingüística como ciência moderna:

S
s

Se, por um lado, Lacan atribui o “signo assim escrito” a Saussure, por outro ressalva: “embora ele não se reduza estritamente a essa forma em nenhum dos numerosos esquemas sob os quais ele aparece na impressão das lições diversas”. A essa ressalva quero somar a leitura que ele propõe para o (seu) algoritmo: “significante sobre significado, o sobre correspondendo à barra que separa as duas etapas” (Ibid, p.227). Proponho então o confronto entre o algoritmo acima e o que se segue, este extraído do *Curso*:



Esse esquema saussureano é acompanhado pela seguinte explicação:

[o significado, tal como o representamos,] não é, como o indicam as flechas da figura, mais que *a contraparte da imagem auditiva*. Tudo se passa entre a imagem auditiva e o conceito, nos limites da palavra considerada como *um domínio fechado existente por si próprio*". (1975:133, grifos meus)

Merecem ser comentadas as várias diferenças entre os dois algoritmos, diferenças que mostram como Lacan, ao deslocar para sua teoria psicanalítica o algoritmo da linguística, já o apresenta transformado, um outro algoritmo, um algoritmo lacaniano. Os lugares invertidos que ocupam o significante e o significado; a espessura da barra; e a ausência/presença das flechas e da elipse constituem as marcas indicadoras de tais diferenças.

O Significante acima da barra sugere sua primazia relativamente ao significado, o que parece ser reforçado pelo “s” maiúsculo em contraposição ao minúsculo. A barra, acentuada por Lacan através de um traço mais forte, marca a separação entre os dois, separação da qual Saussure, como vemos a seguir, acaba por abrir mão: “mas dizer que na língua tudo é negativo só é verdade em relação ao significante e ao significado tomados *separadamente* [...]” (*Curso*, 1975:139, grifos meus). Além de marcar a autonomia do significante em relação ao significado, a maior espessura da barra simboliza a resistência que ela oferece à passagem do

plano do significante para o plano do significado, favorecendo o remetimento (sintagmático ou metonímico) de um significante aos outros significantes da cadeia, a significação só sendo produzida enquanto efeito do jogo *retroativo* de remetimento de um significante a outro (v. Balbi, 1984:70). O *apagamento das flechas* confirma a resistência que a barra enfatizada apresenta à significação (Lacan, 1978b:227-8), na medida em que sugere o *apagamento da relação biunívoca* entre determinado significante e determinado significado, proposta no *Curso*. Finalmente, a *supressão da elipse* parece mostrar muito bem que, *dissociados*, significante e significado *deixam de formar uma unidade fechada*.

Como procurei destacar através dos grifos, Lacan desloca para sua teoria a noção saussureana de que, para conceberem-se os elementos do sistema como negativos e diferenciais – ou seja, como elementos que se caracterizam não por possuírem uma qualidade própria e positiva, mas por serem o que os demais elementos não são – significante e significado precisam ser tomados em separado. Sobretudo no capítulo sobre o valor lingüístico, Saussure reiteradamente afirma essa noção. Vejamos mais uma passagem:

quando se comparam os signos entre si – termos positivos – não se pode mais falar de diferença; a expressão seria imprópria, pois só se aplica bem à comparação de duas imagens acústicas, por exemplo pai e mãe, ou de duas idéias, por exemplo a idéia de “pai” e a idéia de “mãe”; dois signos que comportam cada qual um significado e um significante não são diferentes, são somente distintos. Entre eles existe apenas oposição. (*Curso*, 1975:140)

É portanto com a desunião do significante e do significado que se podem conceber a negatividade e a diferença do significante, por sua vez pressupostos da noção de significação como *efeito* – efeito de uma cadeia discursiva que implica o sujeito, e não algo já dado, algo que emana de um sistema que exclui o falante. Ao serem concebidos como negativos, ou seja, em si vazios de significação, os significantes, elementos da estrutura simbólica, precedem e determinam, em sua materialidade, a significação. Essa última necessariamente se dá, mas como efeito provisório, no sujeito, do jogo relacional entre os elementos materialmente presentes na cadeia, e também entre esses e outros significantes ausentes, já que o jogo implica, do mesmo modo, o eixo associativo ou metafórico. É na medida em que a significação atualiza-se a partir dessas leis relacionais entre significantes, que estes, para Lacan, têm primazia. A necessidade de “nos libertarmos da ilusão de que o significante

responde à função de representar o significado” e concebermos a estrutura significante não só como autônoma, mas como determinante em relação à significação é por várias vezes sublinhada n’“A instância da letra” (1978b:228). Vejamos algumas outras passagens que apontam para isso:

é [a consideração do significante e do significado como ordens distintas e separadas inicialmente por uma barreira resistente à significação] que tornará possível um estudo exato das ligações próprias ao significante e da amplitude da sua função na gênese do significado. (pp.227-8)

Ora, a estrutura do significante está, como se diz comumente da linguagem, em que ele seja articulado. [...] Isso significa que suas unidades, de onde quer que se parta para desenhar suas imbricações recíprocas e seus englobamentos crescentes, são submetidas à dupla condição de se reduzirem a elementos diferenciais últimos e de os comporem de acordo com as leis de uma ordem fechada. [...] Com a segunda propriedade do significante, de se compor segundo as leis de uma ordem fechada, se afirma a necessidade do substrato topológico cujo termo “cadeia significante” que eu utilizo normalmente dá uma aproximação: anéis formando um colar que se enlaça no anel de um outro colar feito de anéis. (pp.231-2)

Com essas colocações de Lacan em mente, ao lado da afirmação feita por de Lemos de que esse teórico “salva a teoria do valor” (1995:50), proponho a releitura de certos fragmentos do *Curso*, os quais, recontextualizados, indicam a determinação da “idéia de ‘pai’ e [d]a idéia de ‘mãe’” pelos significantes “*pai* e *mãe*”, articulados entre si e a outros significantes: “o papel característico da língua frente ao pensamento não é criar um meio fônico material para a expressão das idéias” (1975:131); “é difícilimo saber como esta [a significação] se distingue dele [do valor], apesar de estar sob sua dependência” (Ibidem, p.133); “colocado num sintagma, um termo só adquire seu valor porque se opõe ao que o precede ou ao que o segue, ou a ambos” (Ibid., p.142); ou, ainda, o que se lê abaixo:

fora do discurso, as palavras que oferecem algo de comum se associam na *memória* e assim se formam grupos dentro dos quais imperam relações muito diversas [...] que farão] surgir *inconscientemente* no espírito uma porção de outras palavras [...]. Vê-se que essas coordenações [in absentia ou paradigmáticas] são de uma espécie bem diferente das primeiras [lineares, sintagmáticas]. Elas [...] fazem parte desse *tesouro interior* que constitui a língua de cada indivíduo. (Ibid., p.143, grifos meus)

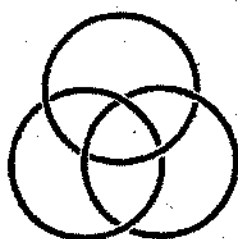
Com a proposta de releitura desses fragmentos, o meu interesse, aproveitando a sua pertinência neste momento do trabalho, é o de trazer um pouco daquele “outro” Saussure do *Curso* ao qual já me referi. Pois que, se lemos nesses fragmentos que a significação “está sob a dependência do valor”, e que este, por sua vez, surge do jogo sintagmático entre os termos materialmente presentes em um sintagma e do jogo associativo *inconsciente* entre alguns desses termos e outros que, *in absentia*, “fazem parte de um tesouro interior [...]”, temos aqui não o conhecido Saussure dos signos fechados, mas um Saussure “pós-estruturalista” que certamente está em desvantagem no *Curso*, mas que lá pode ser encontrado.

Esse outro Saussure, representado sobretudo pelas noções de diferença e de negatividade próprias à teoria do valor (ou a uma de suas concepções), vem provocando efeitos em alguns estudos sobre a tradução, seja naqueles estudos onde se percebem ecos longínquos da psicanálise, como os desenvolvidos por Venuti, seja naqueles que, como o do psicanalista Alan Bass (1985) e os dos filósofos Andrew Benjamin (1989 e 1992) e Jacques Derrida (1990), olham para a tradução a partir de outro campo do saber. Essa influência também é acentuada em estudos de tradução que, como os de Arrojo (1992b e 1993), se inspiram principalmente na desconstrução derrideana.

A transformação (ou a radicalização) operada por Lacan no signo saussureano, por si só, já traz implicações de extrema relevância para se pensar a tradução. Poder conceber como significantes palavras que se apresentam à leitura e não necessariamente como signos, e os textos, da mesma forma, como cadeias de significantes e não mais de signos provoca uma ruptura definitiva com as visões tradicionais de tradução. Abre-se espaço a sentidos engendrados de modo singular na leitura, pelo tradutor, do texto de partida. Esses sentidos constituir-se-iam enquanto efeito do jogo entre significantes operado no sujeito tradutor (este também reconcebido). Os efeitos conscientes e inconscientes desse jogo é que norteariam o processo de escrita do texto traduzido, e não mais o chamado original – este, tradicionalmente tomado como objeto semanticamente já constituído e a ser preservado, feitos os ajustes formais necessários, na língua de chegada. Os tradutores, sem pretensão de neutralidade, se reconheceriam como sujeitos afetados e afetando o texto de partida, o mesmo ocorrendo com os leitores dos textos por eles escritos, também cadeias de significantes.

Voltando à tradução de Maryluci, eu diria agora que “colando” emergiu a partir daquela cadeia de significantes metonimicamente relacionados, colando-se e colando Maryluci metaforicamente a *picking up*. Ele emergiu, como acontece com “singularidades heterogêneas”, do “éter da língua” (Milner, 1987:14), d’alíngua, de um ponto onde se articularam os significantes daqueles versos e um saber que a tradutora não sabia; um saber inconsciente que tem muito de singular, a singularidade daqueles pedaços de bolo, daqueles cacos que o glacê colava. Uma verdade singular da qual tanto “colando” quanto o sujeito que esse significante representa são efeito. Algo que não se escrevia e que em um certo ponto se escreveu, assim escrevendo o sujeito, assim inscrevendo a tradutora no texto.

Neste momento de conclusão do primeiro capítulo, quero sublinhar a noção de que trazer à reflexão sobre a linguagem a ordem inconsciente e o aconceito de alíngua não significa negar a circulação provisória de sentidos imaginários relacionados a formações sociais historicamente constituídas; fazê-lo seria repetir, às avessas, a exclusão criticada. Sem estabilidade alguma, ainda que enquanto saber imaginário, como justificar o efeito de ruptura? Trata-se de misturá-los, de trazer para a língua “o registro que a consagra ao equívoco”, como lemos em Milner (1987:14). Trata-se de misturar aquilo que não sabemos ao que imaginamos saber. É no domínio da palavra e desse saber que o inconsciente acontece. Como teremos a oportunidade de examinar mais adiante, no capítulo em que a psicanálise é abordada de modo mais central, o simbólico (a ordem dos significantes), o imaginário (o registro das ficções) e o real (o que escapa à apreensão total) estão enlaçados como em um *nó borromeano*: cortando-se um deles, todos se soltarão.



Capítulo II

Lawrence Venuti e a teoria da (in)visibilidade do tradutor

Cada passo no processo de tradução é mediado pelos diversos valores culturais que circulam na língua de chegada, sempre em alguma ordem hierárquica. O tradutor, que trabalha com graus variáveis de cálculo, sob um auto-monitoramento contínuo e com constante e ativa consulta a fontes e regras culturais, pode submeter-se ou resistir aos valores dominantes na língua de chegada, cada uma dessas atitudes suscetível a ser redirecionada.

(Lawrence Venuti, *The translator's invisibility*)

II.1. Introdução

Neste segundo capítulo faço a análise de uma teoria de tradução que critica, por um caminho próprio, a dicotomia fidelidade / liberdade como paradigma das reflexões sobre tradução: a teoria da (in)visibilidade do tradutor, de Lawrence Venuti. Com essa análise, viso a mostrar como uma abordagem da linguagem que prioriza sua dimensão histórico-ideológica acaba por restringir o alcance da intervenção do tradutor, além de conceber esta última como uma manipulação consciente que separa sujeito e linguagem.

Tradutor e teórico da tradução norte-americano, nos últimos quinze anos Venuti vem formulando, em diversos ensaios e conferências, propostas e críticas amplamente reconhecidas na área. As idéias por ele apresentadas, em grande parte reunidas no livro *The translator's invisibility – a history of translation*¹, constituem, hoje, uma importante referência nos estudos da tradução², o conceito de (in)visibilidade tendo-se transformado em tema de pesquisa na área. A sua opção marxista sem dúvida constitui um dos traços que caracterizam e diferenciam sua obra.

¹ Além do livro mencionado (1995a), trabalho sobre três ensaios: “A invisibilidade do tradutor” (1995b), publicado em inglês em 1986; “Genealogies of translation theory: Schleiermacher” (1991); e “Translation, heterogeneity, linguistics” (1996). Bem ao final da tese, pontualmente, considero o artigo “O escândalo da tradução” (1996*). Em 1998, Venuti publicou pela Routledge um segundo livro de sua autoria, *The scandals of translation – towards an ethics of difference*, o qual não me foi possível incluir na presente reflexão.

² São inúmeros os trabalhos que comentam o pensamento de Venuti, como, por exemplo, os de Arrojo, 1997; Milton, 1996; Pym, s.d.; e Vieira, 1995/6.

Embora a relação tradutor-texto não constitua objeto de discussão do teórico exatamente como aqui formulada, ela é tema central em todos os seus estudos. Venuti propõe que ela seja reconcebida, contrapondo-se às crenças no poder criativo do autor e na isenção do tradutor, para ele principais marcas do modo como essa relação é predominantemente pensada. A seu ver oriundas da visão de linguagem como mero instrumento e da noção de sujeito que ela implica, Venuti associa as crenças no poder autoral e na negação do tradutor a estratégias discursivas hegemônicas, narcisistas e imperialistas. Com o propósito de desvelar tais estratégias e o efeito de invisibilidade do tradutor que elas produzem, ele se propõe a “mostrar a falha conceitual da dicotomia liberdade-fidelidade” aí imbricada (1995b:122).

Assim sendo, minha escolha, para análise, de trabalhos desse autor deve-se, de um ponto de vista mais amplo, à consideração de que eles imprimem um importante avanço nas discussões teóricas sobre a atividade tradutória; e, de um ponto de vista mais restrito, à consideração de que constituem um terreno fértil para o aprofundamento das problemáticas aqui investigadas.

Venuti desenvolve uma nova estratégia de tradução e, para fazê-lo, configura uma tradição da qual quer distinguir-se. Minha análise focaliza as críticas que tece às posturas teóricas tradicionais, mas também as propostas que apresenta. Tanto em um quanto em outro momento, privilegio tudo aquilo que me parece ser dito explicitamente ou sugerido acerca do tradutor, da linguagem e das diferentes formas de pensar a relação entre os dois.

Ele constrói sua teoria com base em vários autores e conceitos por eles propostos. As noções de *tradução domesticadora* e *tradução estrangeirizadora*, básicas em sua crítica a um modo etnocêntrico de traduzir, remontam às teses de Schleiermacher sobre a tradução, no contexto da Alemanha napoleônica (v. p.ex. 1991). Ele também se utiliza do conceito bakhtiniano de *carнавализação*, no qual encontra uma referência epistemológica para sua defesa de estratégias de tradução que não implementem leituras canônicas dos textos clássicos (1995a). Pela mesma razão, apresenta o conceito de *fidelidade abusiva*, concebido por Philip Lewis (Ibidem). Já Eugene Nida e seu conceito de *equivalência dinâmica* representam, a seu ver, toda uma tradição que, no campo dos estudos da tradução, deve ser superada (Ibid.). No *método genealógico* desenvolvido por Nietzsche e Foucault, Venuti inspira-se para propor sua

estratégia de *leitura sintomática*, abandonando os princípios que regem a historiografia convencional (1991 e 1995a). Outros ainda poderiam ser mencionados. Uma vez que a tradução constitui-se como uma área necessariamente de convergência multidisciplinar, ao que se soma a abordagem historicizante que Venuti adota em suas investigações, são inúmeros e dispares os autores e linhas teóricas a que se refere. Em minha análise, contudo, destaco os nomes e conceitos que, relevantes para os estudos do teórico, me parecem do mesmo modo relevantes para a presente reflexão.

Nos seus trabalhos de um modo geral, embora com maior visibilidade no livro aqui referido, Venuti, ao lado de suas colocações mais tipicamente teóricas, vinculadas a autores e ensaios teóricos, desenvolve inúmeras e minuciosas análises, feitas sobre amplo material pesquisado. Com a análise desse material, que compreende traduções, prefácios e cartas, textos de crítica e literaturas dos mais diversos gêneros e nacionalidades, ele vai construindo uma história da tradução contextualizada no universo anglo-americano, em particular entre o século XVII e os dias de hoje. Ele também assume uma atitude claramente política, ou mesmo sindicalista, através da qual convoca os tradutores a oporem-se às práticas tradutórias dominantes e a transformá-las, introduzindo, em suas culturas, textos e discursos marginalizados, e “exigindo contratos que definam a tradução como um ‘trabalho de autoria original’ e não como uma ‘prestação de serviço’” (1995a:311). É nesse mesmo livro, o qual Venuti fecha com um pequeno capítulo intitulado “Call to action”, que esse seu gesto fica mais evidente. Esses diferentes lugares ou papéis por ele adotados servirão de base para minha análise.

O seu objetivo primordial, como explicita no prefácio, consiste em apresentar alternativas que venham a modificar a situação de trabalho dos tradutores de língua inglesa. Para tanto, procura identificar e analisar as raízes da “posição marginal da tradução na cultura anglo-americana contemporânea” e dirige-se “a tradutores e leitores de traduções, profissionais e não-profissionais, chamando sua atenção para os modos como as traduções são escritas e lidas e incitando-os a pensarem em novos modos de fazê-lo” (p.xix).

Para ele, as estratégias tradicionalmente utilizadas na escrita e leitura das traduções são responsáveis pela invisibilidade do tradutor, marginalizando-o, ao passo que as novas estratégias que apresenta implicariam a sua visibilidade, assim contribuindo para que o

tradutor viesse a alcançar uma justa valorização de seu trabalho, tanto em termos de regulamentação e remuneração, quanto de prestígio cultural. Tais estratégias de escrita e leitura são examinadas por Venuti, sempre tomadas como práticas discursivas que, ideologicamente determinadas, operam ou o apagamento ou o acolhimento do estrangeiro, este entendido como aquilo que difere dos cânones domésticos.

O interesse de Venuti em analisar especificamente os “modos como as traduções são escritas”, justamente o campo aqui demarcado para análise, constitui um dos fatores de maior peso que me levaram a incluí-lo nesta investigação. Ao modo por ele proposto de se escreverem traduções, o autor dá o nome de *escrita de resistência*, em oposição à tradicional e predominante *escrita de assimilação*: esta, calcada em estratégias discursivas que provocam a ilusão “de que a tradução não é de fato uma tradução, mas o ‘original’” (1995a:1); a primeira, uma escrita opaca, que resista à leitura fácil e que deixe “visível a intervenção do tradutor, seu confronto com a natureza alienígena do texto estrangeiro” (1995b:116-7).

Venuti também reflete sobre os modos como as traduções são lidas e sobretudo, eu diria, sobre os modos como os “originais” são lidos pelos tradutores e críticos. No que tange à leitura, ele novamente contrapõe um modo de ler que predomina, *desistoricizante* como a escrita de assimilação, a um modo de ler que chama de *leitura sintomática*.

Vejo a construção do texto de Venuti como um entrelaçamento, tal como os concebe, desses diferentes modos de ler e de escrever realizados por tradutores, críticos e estudiosos da tradução, além de autores literários e leitores em geral. Ele explicita e confronta essas modalidades, sem que se possa furtar, ele próprio tradutor e teórico, a exercê-las. Por esse caminho chego à analogia, já aludida no plano geral, entre a escrita do tradutor e aquela do cientista ou teórico, a qual constitui um outro ponto a ser aqui discutido: em que medida a sua leitura ou escrita como teórico se afasta ou se aproxima daquelas que critica e que propõe no âmbito dos tradutores?

Essa questão leva a um traço preponderante no trabalho do teórico a que quero aludir brevemente: a sua valorização da história, vista como espaço de tensão entre a preservação de sentidos associados a diferentes formações ideológicas e discursivas³ e o surgimento de novos

³ Venuti faz uso dessas noções, e é a partir de seu uso que as problematizo. O mesmo se aplica a *discurso*, conceito que, embora ele não o explicita, parece encontrar em sua teoria a justificativa mais usual, qual seja, o interesse em trabalhar com uma categoria que abandone, por um lado, um enfoque universalista e abstrato da

sentidos, também efeitos de estratégias de discurso ideológica e historicamente determinadas. Sua abordagem (histórica) da história da tradução – compreendida como uma história de estratégias de leitura e de escrita – em contraposição à problemática da singularidade (do desejo inconsciente) constitui o ponto-chave de minha análise.

Nesta primeira seção, em que introduzo de modo geral alguns aspectos da teoria da (in)visibilidade do tradutor, procurando expor os principais motivos de sua inserção neste trabalho, cabe ainda fazer um comentário que, creio, deve ocorrer aos leitores de Venuti. Trata-se do fato de o teórico considerar a invisibilidade da tradução um efeito do imperialismo anglo-[norte-]americano. Como já registrou Anthony Pym (a partir de investigação em mercados editoriais diversos, como os do Brasil, Espanha, França e Alemanha), esse argumento não se sustenta, uma vez que a invisibilidade constitui, sem dúvida, um dos principais requisitos para uma boa tradução, hoje, ao menos também nos continentes europeu e latino-americano (s.d., p.6). Com base nessa constatação, ao lado de algumas outras, Pym aponta para o enfraquecimento da argumentação geral desenvolvida pelo teórico, o que me parece excessivo. Visto que este trabalho não se propõe a discutir as estratégias de tradução a partir do teor político-ideológico específico de suas eventuais motivações, considero que acaba por ser benéfica a possibilidade de estender a ótica venutiana, naqueles seus aspectos em que isso é pertinente, a um universo muito mais amplo do que o anglo-norte-americano.

Na próxima seção, tematizo a questão da diferença na linguagem. Na terceira, a da subjetividade. Sempre com base em minha leitura da teoria da (in)visibilidade, na quarta seção relaciono essas duas ordens, conjugadas à da história e da ideologia, a partir de matrizes epistemológicas que, segundo Venuti, regeram o pensamento sobre a atividade tradutória, sobretudo no viés da significação. É na quinta e última seção que, à luz da rede teórico-conceitual desenvolvida, formulo uma crítica às posturas que atribuo ao teórico, retomando de forma mais minuciosa pontos até então apenas esboçados.

linguagem e do sujeito e, por outro, o centramento no indivíduo e na *fala* como ato de criação deliberada desse indivíduo. O seu referencial teórico, cujo peso maior remonta ao marxismo althusseriano, curiosamente não inclui nenhum trabalho de Pêcheux, o qual sabidamente formulou uma teoria do discurso que visava articular o materialismo histórico e a lingüística. Aproveito para observar que no trabalho de Venuti, como no meu, há casos em que “discurso” de certo modo confunde-se com “texto”, ao referir-se, digamos assim, à própria cadeia enunciada. A rigor, esse uso do termo não é nada raro, devido à ênfase que teorias materialistas do discurso dão, como explícito no modo como se apresentam, à materialidade lingüística que ele pressupõe.

II.2. Do sistema lingüístico ao contexto social: um percurso da diferença na significação

No capítulo anterior sublinhei a importância do gesto de Saussure que, ao enfatizar o caráter social dos sistemas lingüísticos, rejeita a noção de língua como nomenclatura. Negando a possibilidade de as línguas constituírem-se como fenômenos naturais e, nesse sentido, universais, a lingüística estruturalista, desde Saussure, inscreve a diferença no âmbito da linguagem. Entretanto, essa diferença de significação é tradicionalmente lida como uma diferença *entre idiomas*, cada um deles concebido como um sistema fechado e homogêneo. Com alguma base, essa leitura, discutida no presente trabalho, assimila a idéia de sistema lingüístico à de idioma supra-dialetal (francês, grego, latim, etc.), deixando assim em segundo plano, se não mesmo ignoradas, as alusões a diferenças dialetais ou subdialetais que, compreendidas no sistema, são não raro feitas no *Curso*⁴.

Pode-se afirmar que uma razão importante do enfraquecimento das diferenças “idiossincrônicas” no *Curso* consiste na insistência de Saussure em estudar a “língua em si”, fazendo “total abstração” das “circunstâncias históricas que a rodeiam e condicionam”, dos “fatos sociais, políticos, religiosos, etc.”, matéria da “lingüística externa” e não da “lingüística propriamente dita” (1975:118 e 235). Venuti, por sua vez, insiste em trazer a diferença para o interior de cada “língua”, propondo-se a enfrentá-la como resultado de tensões sócio-históricas e político-ideológicas.

Para formular tanto uma técnica de escrita tradutora que rompa com as estratégias hegemônicas, quanto uma técnica de leitura crítica, nas quais o processo produtivo da tradução torne-se visível, inclusive para leitores que desconheçam a língua estrangeira na qual o texto original foi escrito, Venuti baseia-se na idéia, a seu ver já aceita hoje em dia, de que traduzir implica *transformar* o original (1995b:113). Essa forma de conceber a tradução, pressuposto

⁴ Ver, p.ex.: “o estudo sincrônico não tem por objeto tudo quanto seja simultâneo, mas somente o conjunto dos fatos correspondentes a cada língua; na medida em que tal for necessário, a separação irá até os dialetos e subdialetos. No fundo, o termo *sincrônico* não é bastante preciso; deveria ser substituído pela designação – um pouco longa, na verdade – de *idiossincrônico*” (1975:106). Ver também a parte dedicada à “lingüística geográfica” (*Ibidem*, pp.221-45).

indispensável à construção de sua teoria da visibilidade do tradutor, decorre justamente do enfrentamento teórico de diferenças de sentido determinadas por contextos “sociais e externos” (Ibidem, p.115). Assim sendo, a teoria de Venuti trabalha com diferenças que se constituem como diferenças discursivas relacionadas a conflitos e interesses de classe. Essas diferenças de significação, para além daquelas entre signos de línguas distintas entre si, mas em si consideradas homogêneas, vão também além, segundo ele, de diferenças de sentido que envolvem “apenas uma mudança em um contexto semiótico e interno” (Ibid., p.115).

Sua visão de tradução rejeita qualquer ideal de “igualdade lingüística entre original e tradução”, definindo-a como um “processo de decisões” interpretativas que exige a “intervenção ativa do tradutor”. Este realiza tanto “a escolha de uma mensagem” a partir da “cadeia de significantes fornecida pelo autor estrangeiro”, quanto a escolha de uma outra cadeia de significantes. Essas escolhas são impostas ao tradutor, como “jogadas em um jogo”, pelo “excesso de significação” ou “deslizamento de significado” que advêm do jogo entre os significantes (Ibid, p.113). É no modo como Venuti, a meu ver, concebe e enfrenta essa equivocidade da linguagem, suas determinações e efeitos, que me deterei no presente capítulo.

As bases teóricas que sustentam as diferenças discursivo-sociais implicadas na idéia de tradução como processo transformador consistem, segundo o autor, na “lingüística pós-saussureana” e, sobretudo, “nas premissas do materialismo dialético tal como foi formulado por Marx e reinterpretado por Louis Althusser” (Ibid., p.113). Na opinião de Venuti,

embora a idéia de que a tradução envolve uma transformação fundamental do texto estrangeiro não seja nova, foi apenas recentemente, com a disseminação da lingüística e da teoria textual pós-saussureanas, que esse lugar-comum pôde ganhar uma formulação rigorosa e um tanto inesperada. (Ibid., p.113)

O que Venuti considera como lingüística pós-saussureana consiste justamente na leitura do *Curso* que retoma e radicaliza a noção saussureana do mecanismo sistêmico como *jogo* de relações associativas e sintagmáticas:

tenho em mente não apenas a idéia seminal de Saussure de que a relação entre significante e significado é forjada em primeira instância pelo contexto lingüístico do signo – isto é, por sua posição em uma determinada cadeia significante e suas associações diferenciais com outros signos semelhantes, porém ausentes – mas também a extensão revisionista de Derrida da lingüística saussureana, particularmente seu conceito de “iterabilidade”. (Ibid., p.114)

Foge ao escopo deste trabalho discutir a revisão derrideana da lingüística de Saussure, sobretudo considerando que Venuti, embora a pressuponha, não a examina. No livro de Venuti aqui referido (1995a), ele se limita a esparsas menções ao filósofo; no ensaio a que venho me referindo nesta seção (1995b), ele se limita a uma breve análise do conceito de iterabilidade. Cabe também mencionar que, no que tange a Saussure, Venuti, em seu ensaio, restringe-se à breve referência presente na citação acima, sequer constando da bibliografia o *Curso de lingüística geral*; no caso do livro, o nome do lingüista está completamente ausente. Como já tive oportunidade de observar anteriormente, o desinteresse em analisar a lingüística saussureana é a atitude que prevalece entre os estudiosos da tradução, mesmo quando ela é pressuposta.

Feito esse parêntese, vejamos a postura de Venuti diante do conceito de iterabilidade proposto por Derrida, a partir do qual ele introduz uma noção central em sua teoria, a noção de *contexto*:

em ‘Assinatura Acontecimento Contexto’, Derrida define este conceito [de iterabilidade] como uma mudança radical do significado, que se torna possível quando um signo é deslocado de um “contexto semiótico e interno” para outro; um de seus exemplos, curiosamente, envolve a tradução: ele demonstra como a expressão “o verde está ou”, utilizada por Husserl como um exemplo de agramaticalidade no “campo contextual orientado” constituído pelas *Investigações lógicas* (que inclui, devemos notar, a língua alemã), subitamente adquire gramaticalidade ao ser traduzida para o francês: “Onde está o verde (da grama) (*le vert est où*)?”. (Venuti, 1995b:114)

O argumento de Derrida de que “o texto não é, de forma alguma, um objeto estático, mas uma fluidez de significados possíveis que pode crescer ou decrescer com cada mudança de contexto, com cada ‘iteração’” é examinado por Venuti através da própria tradução do texto de Derrida (“Signature Événement Contexte”) para o inglês, feita por Alan Bass. O uso dessa tradução visando ilustrar a importância do conceito derrideano para uma teoria da tradução acaba, contudo, por afastar Venuti do filósofo. Isso porque, ao caracterizar o novo contexto que a tradução inglesa de Bass teve de criar para fazer sentido na cultura da língua-meta, Venuti precisou recorrer a uma série de aspectos tanto intertextuais quanto institucionais, e, como explica, tais aspectos não são contemplados pelo conceito de Derrida. Ele mostra que Bass teve que: (1) mencionar e utilizar a tradução do texto de Husserl para o inglês, feita por J. N. Findlay

("the green is or"); (2) manter a expressão no francês ("le vert est où"); (3) acrescentar uma nota do tradutor para explicar que, embora a agramaticalidade apontada por Husserl no alemão se mantenha no inglês, ela se desfaz no francês, o que justamente constitui a base do argumento de Derrida, ao fazer um trocadilho espirituoso com as palavras *où* e *ou*; e, finalmente, que Bass teve também que (4) indicar diferenças conceituais e estilísticas entre a escrita filosófica francesa do pós-guerra e a tradição filosófica anglo-americana, que tende a privilegiar a lógica e as gramáticas universais. Segundo Venuti, esse recurso à "conjuntura social" força-o a "deixar Derrida para trás":

temos que nos afastar de Derrida, apesar de sua utilidade, pois ele não teoriza os determinantes sociais do texto traduzido; nossa discussão do trabalho de Bass indica que é necessário irmos além da iterabilidade e argumentar que o processo transformativo da tradução não envolve apenas uma mudança em um contexto semiótico e interno, mas ocorre dentro de um contexto que deve ser concebido como social e externo, composto tanto de conexões intertextuais (como, por exemplo, a tradução de Husserl feita por Findlay) quanto de instituições acadêmicas como departamentos de filosofia e editoras universitárias, entre outras coisas. (1995b:114-5)

Com esse gesto, Venuti passa a buscar na filosofia do segundo Wittgenstein – mais especificamente no conceito de "jogo de linguagem", ou o que o filósofo caracteriza como o 'conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada' – uma base teórica que lhe parece mais adequada à consideração dos fatores extralingüísticos que determinam as mudanças de significação, perdas e acréscimos, implicadas em toda tradução⁵:

tal como Derrida, Wittgenstein vê o significado como contextualmente determinado, definido pelo uso da língua em um jogo de linguagem específico (I.21,43,195); ele também inclui, como um dos exemplos desses jogos, "traduzir de uma língua para outra" (I.23), e utiliza problemas de tradução em algumas de suas investigações. Entretanto, ao contrário de Derrida, Wittgenstein parece conceber o jogo de linguagem de modo tão amplo que este pode admitir um exame dos determinantes sociais do significado: "o termo 'jogo de linguagem' deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida". (Venuti, *Ibidem*, p.115)

⁵ Não me proponho a examinar a leitura que Venuti faz de Wittgenstein; apenas concentro-me em seus argumentos.

Venuti propõe chamar de “contexto social” aquilo a que Wittgenstein chama de “forma de vida”, considerando que esses termos, no caso da tradução de Bass, referem-se, de um modo bem geral, ao “estudo da filosofia no mundo de fala inglesa contemporâneo”. Os limites dessa forma de vida ou contexto social, que incluem “o ambiente institucional dentro do qual o texto é produzido e divulgado”, constituem determinações que se distinguem e que são “relativamente autônomas com relação àquelas constituídas pelo contexto semiótico e interno”. Para Venuti, as mudanças decorrentes da substituição de uma cadeia de significantes por outra, substancialmente diferente, só podem ser amplamente compreendidas se, além dos determinantes semióticos, forem examinados também os determinantes sociais, pois que esses últimos, “ainda que externos ao texto traduzido, são inscritos em sua materialidade” (Ibid., p.115).

Venuti toma como certa a exclusão do contexto social por Derrida, sem travar com o trabalho do filósofo uma polêmica mais detida. Como já observei, não serei eu a fazê-lo, considerados os limites desta tese. Quero entretanto comentar que no referido texto de Derrida, o autor, como mostra o título (“Signature Événement Contexte”), tem no contexto justamente um dos conceitos que se propõe abordar, levantando a seu respeito uma problematização que, como se verá mais adiante, é de interesse para minha análise da teoria de Venuti. Derrida afirma que a escrita torna impossíveis ou insuficientes a determinação teórica ou a saturação empírica desse conceito, tanto no caso do contexto lingüístico como no do “suposto contexto real” (1990:29-30). Com essa “desqualificação ou restrição” da noção de contexto, Derrida não supõe que a “marca tenha valor fora de contexto, mas, ao contrário”, que nenhum contexto é determinável de forma segura e completa (Ibidem, pp.36 e 20). O ponto que me parece de relevo na afirmação de Derrida consiste na impossibilidade de se encarar o contexto como uma dimensão exterior ao discurso e plenamente apreensível enquanto tal. Ou seja, se os significados são fluidos, indeterminados, os contextos também o são. A meu ver, nada se faz além de transferir o problema para outra esfera, quando, ao lado de se postular que as palavras não têm em si um significado, postula-se que este é determinado

contextualmente, aí entendido “contexto” como uma cadeia lingüística ou uma situação que, objetivas, existiriam aprioristicamente às interpretações⁶.

Com uma brevidade ainda maior do que a observada na análise do conceito de Derrida, Venuti limita-se, no caso do autor das *Investigações filosóficas*, ao que foi aqui trazido. Apenas propõe a seguir:

a ‘forma de vida’ da qual, segundo Wittgenstein, o uso da língua é uma ‘parte’ pode ser definida como uma formação social ou uma conjuntura histórica específica de forças sociais, e o processo transformacional da tradução pode ser definido como uma prática social. (1995b:115)

Chega, assim, à sua principal base teórica, a leitura althussereana da dialética materialista. Segundo Venuti, essa reformulação constitui o aparato teórico que lhe permite descrever com maior rigor os determinantes sociais dos processos tradutórios.

Com essa passagem para a teoria marxista-althussereana, o autor deixa temporariamente de lado estudos que têm a linguagem como objeto específico. Considero relevante trazer para este trabalho um pouco do que ele apresenta acerca daquela teoria, visto que ele se apropria de alguns de seus conceitos-chave para ampliar sua visão de tradução e, em particular, para aprofundar a problemática da diferença na significação.

É por considerar que o texto traduzido é sobredeterminado por várias ideologias, não apenas estéticas mas políticas e também econômicas (os sistemas de patronagem, as forças atuantes na indústria editorial), que o teórico busca explicar a tradução como uma prática social transformadora, no sentido de Althusser. Este, de acordo com Venuti, divide o processo produtivo em três momentos: a matéria-prima, o trabalho de transformação e o produto, sendo o segundo deles sempre o mais importante – a prática, em termos estritos –, ao colocar em operação homens, meios de produção e um método técnico de utilização desses meios. No caso da tradução, os três momentos correspondem, respectivamente, ao texto estrangeiro, ao processo tradutório e à tradução enquanto texto. Como mostra Venuti, a matéria-prima do tradutor, a ser por ele transformada, já é em si determinada, produto resultante de uma transformação, pelo autor, de um outro conjunto de matérias-primas: a língua estrangeira,

⁶ A esse respeito, Stanley Fish (1983) desenvolve uma reflexão extremamente interessante, na qual ele argumenta que aos contextos são impressos formatos a partir de princípios e práticas sociais diversos e variáveis, aos quais, por sua vez, tampouco se deve atribuir uma objetividade, pois que tampouco existem fora das interpretações.

movimentos culturais existentes em sua história, a experiência vivida no país estrangeiro. Os trabalhos intelectuais realizados pelo tradutor e pelo autor, nos quais transformam suas matérias-primas em produtos, são possibilitados e delimitados por uma teoria. Essa é também determinada, na medida em que resulta de uma transformação, pelo tradutor ou pelo autor, de um campo conceitual anterior (corrente intelectual, movimento, estilo). É importante acrescentar, como insiste Venuti, que as determinações sofridas pela matéria-prima e pelo campo conceitual ao longo da prática transformadora da escrita constituem-se como determinações “em primeira instância”, uma vez que tanto uma quanto o outro, por estarem implicados em conjunturas de forças sociais anteriores, já chegam ao tradutor ou ao autor sobredeterminados por uma ideologia. A ideologia é constituída não só por cada um dos momentos de uma prática social, como pelas relações de produção ou pelas relações de classe nas quais essa prática se situa; além disso, a ideologia atua como mediadora entre essas duas instâncias (1995b:118 e 116).

Venuti define *ideologia* de modo geral como “um conjunto de valores, crenças e representações sociais que são realizados na experiência vivida e servem, em última instância, os interesses de uma classe definida” (Ibidem, p.116). A noção de ideologia é central para Venuti não só na medida em que determina as interpretações e as escolhas de certas cadeias de significantes (e é por elas reforçada), mas também porque é nessa esfera que ele situa a raiz da invisibilidade da tradução, conceito com o qual sintetiza a precariedade da situação profissional do tradutor. Segundo ele, a teoria ou estratégia através da qual os tradutores costumam fazer suas escolhas, isto é, operam a transformação das matérias-primas sobre as quais trabalham, está relacionada a valores econômicos burgueses, mais precisamente à ideologia da consumibilidade. Essa ideologia determina a estratégia de tradução que ele chama de fluência:

quanto menos canhestra, estranha e ambígua for uma tradução, mais legível será, e, portanto, mais “consumível” se tornará como produto no mercado editorial. A consumibilidade é a ideologia que media a produção de uma tradução fluente e a sua transformação em mercadoria; ela está inscrita na materialidade do texto e situa esse texto nas relações de produção existentes. A ideologia da consumibilidade pode ser considerada como um determinante externo da tradução: ela é imposta por revisores e editores, em parte em função dos índices de venda, o que significa que ela liga o texto a outra prática social relativamente autônoma – de forma específica, à indústria editorial; de forma

mais geral, às práticas econômicas adotadas nas formações sociais capitalistas. (Ibid., pp.116-7)

De acordo com Venuti, o texto fluente, resultante do emprego dessa estratégia ideológica, caracteriza-se pela ausência de quaisquer peculiaridades lingüísticas ou estilísticas, a qual gera um efeito de transparência da tradução que, por sua vez, provoca a ilusão, no leitor, de ter acesso imediato ao autor, sua personalidade e intenções, e ao significado essencial do texto estrangeiro (Ibid, p.111); “em outras palavras, [provoca a ilusão] de que a tradução não é de fato uma tradução, mas o ‘original’.”

A ilusão de transparência é um efeito do discurso fluente, do esforço do tradutor em garantir uma fácil legibilidade através da adesão ao uso corrente, da manutenção de uma sintaxe contínua, da fixação de um significado preciso. O que, nesse aspecto, é realmente extraordinário é que esse efeito ilusório esconde as inúmeras condições sob as quais a tradução é feita, a começar pela crucial intervenção do tradutor no texto estrangeiro. Quanto mais fluente a tradução, mais invisível o tradutor, e, presumivelmente, mais visível o escritor e o significado do texto estrangeiro. (1995a:1-2)

Venuti caracteriza as marcas materiais de um texto fluente – exigidas pela grande maioria dos críticos, editores e leitores – a partir da apresentação e análise de vários excertos de comentários sobre traduções, tanto de prosa quanto de poesia, ficção ou não-ficção. Nestes, mostra o autor, é valorizado o inglês corrente, ou seja, aquele que se identifica como moderno, idiomático, padronizado, em detrimento do emprego de formas arcaicas, estrangeirizadas, especializadas ou coloquiais. O emprego dessas últimas formas impede, segundo os críticos, que a sintaxe do texto flua de modo contínuo e fácil, “natural”, provocando “tropeços” ou ruídos dissonantes. Do ponto de vista de Venuti, é justamente o emprego dessas formas “estranhas” que gera um efeito não mais de transparência, mas de opacidade, tornando visível a intervenção do tradutor, assim constituindo a materialidade do texto como uma tradução, como um *tertium datum* que não se confunde nem com o texto na língua-fonte, nem com um texto originariamente escrito na língua-meta (1995b:118-9; 1995a:4-5):

é esta opacidade – um uso da língua que resista à leitura fácil segundo os padrões contemporâneos – que deixará visível a intervenção do tradutor, seu confronto com a natureza alienígena do texto estrangeiro. Uma tradução desse tipo será lida, simplesmente, como se houvesse sido traduzida. Ela terá o que

Steiner chamou, de forma provocativa, de “a particularidade resistente do ‘outro’”. (1995b:118)

É portanto contra a tríade estratégia da fluência, seu efeito de transparência e a conseqüente invisibilidade do tradutor, características do que chama de escrita de assimilação, que Venuti se posiciona, propondo a seus leitores a adoção de uma escrita de resistência. Essa estratégia alternativa, ao invés de constituir-se como “uma redução conservadora do texto estrangeiro a valores domésticos dominantes”, procura resistir à assimilação de tais valores e faz uso de formas lingüísticas que, por escaparem aos “padrões contemporâneos” na cultura de chegada, são aí marginalizadas ou excluídas (1995a:203). Nesse sentido discrepâncias lingüísticas, vistos até hoje simplesmente como defeitos, esses pontos de opacidade materializados no texto a seu ver resistem a uma leitura fácil e revelam o trabalho tradutório, situando-o em um lugar próprio, diverso daqueles que ocupam os textos “originais”, sejam eles escritos em língua estrangeira ou em língua materna. Porque são opacas, porque “soam estrangeiras” para o leitor, tais formas impedem que a tradução pareça “uma janela transparente através da qual se visse o autor ou o texto original”, sendo sintomáticas da operação tradutória e dos condicionamentos sociais em que cada tradução foi especificamente gerada (1995b:124 e 118).

É ao aprofundar o exame desse efeito de “janela transparente”, o qual provoca no leitor a sensação de ter um contato direto com o autor e com o texto original, que Venuti traz a problemática da subjetividade para sua discussão sobre a significação na linguagem. Além da ideologia da consumibilidade, identificada pelo autor como um determinante externo da tradução fluente, ele identifica, no que diz respeito à transparência como efeito da estratégia da fluência, uma outra determinação ideológica, nesse caso “interna ou específica à prática da escrita”:

a fluência na tradução gera um efeito de transparência, a partir do qual se pressupõe que o texto traduzido representa a personalidade ou a intenção do autor estrangeiro ou o sentido essencial de seu texto. Assim, a fluência pressupõe o conceito de sujeito humano como consciência livre e unificada que transcende as limitações impostas pela língua, a biografia e a história, e que é a origem do significado, do conhecimento e da ação. O conceito de sujeito transcendental define o autor como o significado último do texto e privilegia o leitor como o árbitro absoluto desse significado; não apenas autor e leitor são removidos da conjuntura histórica na qual a atividade ocorre, como também a

materialidade resistente do texto tende a evaporar, deixando uma janela transparente através da qual se pode ver o significado ou a psicologia do autor – seja no texto original ou em uma tradução. (Ibidem, p.117)

Esse conceito de sujeito transcendental, ao lado da noção de transparência dos textos, é, para Venuti, um pressuposto teórico dominante nas mais diferentes formas culturais e, dentre essas, as de escrita, não só na tradução, na literatura ficcional e na crítica, mas também na escrita técnica, na científica, ou na da imprensa (1995a:5-6). E é essa noção individualista de sujeito que, para ele, vem há vários séculos configurando a noção predominante de autoria:

de acordo com essa concepção, o autor expressa livremente seus pensamentos e sentimentos na escrita, a qual é então vista como uma auto-representação transparente e original, não mediada por determinantes transindividuais (lingüísticos, sociais, culturais) que pudessem complicar a originalidade autoral. (Ibidem, p.6)

Ao efeito de visibilidade do autor corresponde o de invisibilidade do tradutor. Essa relação é explicada por Venuti através de duas implicações, para a tradução, do conceito de autoria: por ser o texto estrangeiro visto como a representação original e autêntica dos “pensamentos e sentimentos” do autor, cabe ao tradutor produzir um texto que é visto como uma representação de segunda ordem, uma cópia potencialmente falsa, e, simultânea e paradoxalmente, cabe a ele também “apagar o seu estatuto de segunda ordem com um discurso transparente, provocando a ilusão da presença autoral através da qual o texto traduzido pode ser encarado como o original” (Ibid, p.7).

Temos assim que, como insiste Venuti em todas as suas análises, ao autor comumente vincula-se uma subjetividade individualista transcendente, enquanto que ao tradutor é associada uma posição de neutralidade, já “sua” ou resultante de um auto-apagamento. Um tradutor que, como Pound, citado por Venuti em vários de seus ensaios, faz uma tradução “livre” como a do “Seafarer”, acaba sendo “culpado pelas ‘liberdades’” tomadas (1995b:122).

Ao chegar a esse ponto da reflexão do teórico, podemos nela enxergar a problemática que este trabalho enfrenta: as velhas camisas-de-força da literalidade, fidelidade ou neutralidade, de um lado, e da criatividade ou liberdade, de outro, nas quais a tradução se vê tradicionalmente colocada, e que a meu ver resultam dos modos dicotomizadores de abordar a relação entre o tradutor e as línguas e textos. Os trabalhos de Venuti têm como ponto de

partida a afirmação de que toda tradução necessariamente implica a intervenção daquele que a realiza e, como este trabalho, investiga um enfoque teórico da tradução que escape à “dicotomia fidelidade-liberdade”:

o conceito de tradução como prática social escapa às ciladas da dicotomia fidelidade-liberdade que têm levado as discussões sobre textos traduzidos a um impasse. A “fidelidade” não pode ser entendida como uma equivalência lingüística, pois, como o tradutor é obrigado a fazer escolhas interpretativas, a tradução torna-se necessariamente uma aproximação ou estimativa que vai além do texto original. Isto não significa, entretanto, que a tradução esteja eternamente confinada à esfera da “liberdade”, da “impossibilidade”, do “erro” e da “subjetividade”, pois a interpretação do tradutor é limitada por um conhecimento da cultura da língua-fonte, ainda que parcial, e por uma assimilação dos valores culturais da língua-meta. (Ibidem, p.122)

Venuti aparentemente baseia sua negação tanto da possibilidade de uma tradução fiel ao original, quanto daquela de uma tradução livre no fato de o tradutor ser “obrigado a fazer escolhas interpretativas”, e de tais escolhas serem limitadas “por um conhecimento da cultura da língua-fonte” e “por uma assimilação dos valores culturais da língua-meta”. É a partir daqui, do modo como é pensada a intervenção do tradutor, suas escolhas, que posso começar a explicitar aqueles pontos que, a meu ver, distinguem o caminho teórico que eu tomo daquele que Venuti propõe como alternativa às noções tradicionais de fidelidade lingüística e liberdade subjetiva.

Para Venuti, em todo e qualquer ato de tradução reside uma violência etnocêntrica, uma vez que traduzir consiste justamente em substituir a diferença lingüística e cultural do texto estrangeiro por um texto inteligível para o leitor da língua-meta. Como pondera o teórico, essa diferença nunca pode ser completamente removida; porém, ela passa a ser marcada pela cultura da língua de chegada, seus cânones e tabus, seus códigos e ideologias. Importante ressaltar que, para Venuti, o grau e a direção da violência inerente ao processo tradutório podem variar de acordo com as escolhas exercidas pelo tradutor; de acordo com o lugar que os valores, crenças e representações, reguladores da tradução, ocupam nas hierarquias de dominação e marginalidade domésticas; de acordo com as agendas culturais, econômicas, políticas que determinam a produção, circulação e recepção de textos (1995a:18-9). É justamente nesse “grau e direção da violência tradutória” que o teórico deseja intervir,

através daquelas que me parecem ser as duas principais faces de sua proposta: a leitura sintomática e a escrita de resistência.⁷

Antes de passarmos à próxima seção, onde será analisada de modo mais detalhado a questão da subjetividade na teoria de Venuti, quero levantar alguns pontos dessa teoria que, vinculados ao tema da diferença na linguagem, agora em exame, parecem-me problemáticos. Tais problemas podem ser encarados como decorrentes da atribuição de um caráter de exterioridade ao que ele chama genericamente de contexto social, a partir da noção wittgensteiniana de forma de vida – ideologias como a da consumibilidade, movimentos culturais, circunstâncias institucionais. A meu ver, o que há de positivo em se trazer para a reflexão sobre a linguagem as chamadas conjunturas sócio-históricas consiste justamente na consideração de que as manifestações discursivas não podem delas abstrair-se. Reciprocamente, tais conjunturas ou contextos são também discursivamente engendrados (ver, p. ex., Carlos Franchi, 1992). Considerar os contextos sociais e os discursos como instâncias distintas, ainda que ele assinale a inscrição dos primeiros na materialidade textual, traz a ameaça de se repetir, agora em menor escala, o gesto saussureano que unificou a língua. Digo em menor escala porque estaríamos homogeneizando, ou considerando “em si”, não mais uma língua, como comumente se emprega esse termo, mas “partes” da língua, “subsistemas” associados a determinados grupos sociais, em determinadas situações – inglês moderno, inglês arcaico, inglês da minoria negra, da minoria homossexual, jargões. Além de domesticar, dessa forma, as diferenças discursivas (reduzidas a diferenças linguísticas, embora relacionadas a formações sociais), isolar os contextos sociais parece implicar também um problema em sua própria concepção: o deslocamento, para essa suposta instância, da fixidez e estabilidade anteriormente atribuídas aos significados. Passa-se a ter, de um lado, uma ordem de contextos sociais diferentes e discerníveis e, de outro, uma ordem de discursos igualmente distintos e apreensíveis. Separar a linguagem das tensões históricas e ideológicas, social e discursivamente disseminadas, estabelecendo entre elas uma relação de exterioridade e de

⁷ Como já vimos, Venuti escreve dirigindo-se, principalmente, aos tradutores e leitores de traduções. A estes ele apresenta, e propõe que adotem, as técnicas ou estratégias da leitura sintomática e da escrita de resistência, como forma de trazer à cena o trabalho tradutor. Tais estratégias serão focalizadas de modo mais direto em um momento posterior deste capítulo, quando estarão melhor consubstanciadas. Estará em foco, então, o confronto entre a intervenção proposta por Venuti – “tropeços” visíveis – e aquela que, exemplificada na tradução de Maryluci, é por mim aqui investigada.

anterioridade, cria a ilusão de podermos, desde que estejamos preparados para tal, enxergá-las e controlá-las.

Considero que as discussões trazidas por Venuti para o campo dos estudos da tradução sem dúvida o enriquecem, sobretudo se considerarmos a politização que elas imprimem nos diferentes aspectos em jogo. No entanto, talvez devido à dimensão e complexidade dos temas que aborda, é preciso que nos detenhamos no aprofundamento de certas questões, sob pena de repetir alguns dos gestos que em princípio proponho rejeitar. Se venho insistindo em colocar-me “visível” neste trabalho, e se venho fazendo um grande número de citações, embora traduzidas e portanto transformadas, é porque vejo nos ensaios de Venuti, como certamente ocorrerá com os leitores do presente estudo, alguns “calcanhares-de-aquiles” que exigem discussões a meu ver nada simples. O problema concernente à exterioridade dos “supostos contextos reais”, como vimos na tradução de Derrida, constitui um desses casos. Estamos por demais acostumados a jogar sobre o mundo dos fenômenos uma rede lógico-discursiva que os separa, ordena e abstrai, fazendo-os parecerem “naturais”, como já escrevia Giambattista Vico em 1725 (Apud Hawkes, 1977). Lacan diz praticamente o mesmo no início de seu seminário (1953/54), quando afirma que “a linguagem só é concebível como uma rede, uma teia sobre o conjunto das coisas, sobre a totalidade do real. Ela inscreve no plano do real esse outro plano a que chamamos aqui o plano do simbólico” (1996:298-9). Ou seja, esse plano do real, inacessível em si mesmo, é criado pela palavra, pelo simbólico, que o transforma no que costumamos denominar “realidade”; colocá-lo em causa é, com a palavra, colocar em causa a palavra (Ibidem, p.299). Temos, então, que a palavra “está aí antes de qualquer coisa que haja atrás”. A emoção está presa na ordem simbólica (Ibid, pp. 272-3). O que aprendemos com Freud é que, ainda que haja alguma coisa, na história do indivíduo, que preceda a linguagem, essa coisa só poderia dar-se a conhecer pelo símbolo, assim tornando-se outra coisa, já deslocada, efeito do processo simbólico, pensado em termos de um funcionamento metafórico-metonímico. Mas é preciso ter claro que se a psicanálise atribui à linguagem uma primazia ou mesmo autonomia em relação ao indivíduo, tomado isoladamente, ela insiste em que essa rede simbólica, a partir do momento em que o captura e o assujeita, ou seja, a partir do momento em que um indivíduo se torna falante, só pode ser pensada no jogo recíproco com os registros do real e do imaginário. Daí a noção lacaniana de nó borromeano já aqui

trazida: um nó que amarra três alças e que, se desfeito, as três se desfazem a um só tempo. Venuti, por sua vez, insiste na necessária inscrição, nos textos, das diferenças e conflitos tidos como sociais, em particular os interesses ideológicos de classe. O que se sobressai em minha leitura do conjunto de seus trabalhos é a consideração dessa heterogeneidade social como uma esfera exterior às manifestações discursivas, estas pensadas basicamente como um reflexo daquela. A visão do contexto social como exterior e anterior ao discurso coloca o primeiro em uma posição equivalente à da *langue*. Por outro lado, essa mesma exterioridade, no que ela implica uma autonomia, também abre um flanco para que a intervenção do tradutor seja assimilada à fala saussureana, e o tradutor, àquele “senhor” cuja “vontade e inteligência” lembram justamente o conceito de sujeito humano que Venuti, como vimos, quer negar.

Se os contextos são discursivamente construídos, se são engendrados na linguagem, dela portanto inseparáveis, e se os discursos tampouco têm uma existência própria, aqueles que os formulam aí estão também necessariamente implicados. Ou seja, a operação imaginária que faz a separação entre os contextos sociais e a linguagem faz igualmente uma cisão entre essa última e os sujeitos. Ao lado das ordens contextual e discursiva, aquela rede simbólica jogada sobre o real e depois esquecida, também tem o efeito imaginário de distinguir a ordem da subjetividade. Passemos à sua problematização.

II.3. A subjetividade na *leitura sintomática* e na *escrita de resistência* – será a história o limite das diferenças?

Venuti, como foi visto, critica o tradicional conceito de autoria, associando-o justamente à noção de sujeito também aqui criticada no âmbito da *parole*: o sujeito concebido como um indivíduo livre, “origem transcendental do texto” (1995a:24). Essa crítica, paralelamente àquela à noção de linguagem como veículo transparente de comunicação, é formulada reiteradas vezes ao longo de todos os seus trabalhos. Ele não apenas a enuncia ao desenvolver sua proposta em termos teóricos mais abstratos, digamos assim, como também ao realizar, ele próprio, a leitura sintomática que sugere aos tradutores. Ao empreender suas análises, as quais constituem a maior parte de sua obra, Venuti depreende e comenta essa noção individualista de sujeito – segundo ele comumente assumida pelos escritores – a partir de inúmeros originais, traduções, prefácios e críticas, e até mesmo de gêneros literários e personagens. Vejamos, a título de ilustração, a passagem abaixo, na qual ele comenta o trabalho estrangeirizador realizado pelo escritor italiano Iginio Ugo Tarchetti (1839-69):

o primeiro gesto estrangeirizador de Tarchetti foi sua decisão de apropriar o fantástico, um discurso estrangeiro oposto ao realismo burguês que prevalecia na ficção italiana. O fantástico revela-se subversor da ideologia burguesa, por negar as convenções formais do realismo e o conceito realista de subjetividade sobre o qual elas se fundam. A representação realista de tempo cronológico, espaço tridimensional e identidade pessoal baseia-se em uma epistemologia empirista que privilegia um sujeito único, dotado de percepção: o pressuposto-chave é o de que a consciência humana é a origem do significado, do conhecimento e da ação, transcendendo determinações discursivas e ideológicas [...]. A unidade de tempo e espaço no realismo aponta para uma consciência unificada, em geral um narrador ou personagem em posição autoral, e essa posição de sujeito atribui inteligibilidade à narrativa, fazendo com que um significado específico pareça real ou verdadeiro, reprimindo o fato de que se trata de um efeito discursivo ilusório e assim suturando a consciência que lê em uma posição ideológica, um conjunto de valores, crenças e representações sociais movido por determinados interesses. O efeito de verdade do realismo – a ilusão de transparência por meio da qual a língua desaparece e o mundo ou o autor parecem presentes – mostra que a própria forma reproduz o conceito transcendental de subjetividade do individualismo burguês. (Ibidem, p.150)

Venuti faz o elogio do que chama de “obituário bartheano do autor” (1995b:123) e propõe uma noção de subjetividade que se opõe aos pressupostos humanistas burgueses subjacentes à domesticação:

a subjetividade é constituída por determinações culturais e sociais que são diversas e mesmo conflitantes, que mediam qualquer uso da linguagem e que variam segundo cada formação social e cada momento histórico. (1995a:24)

Com a noção de “subjetividade determinada”, Venuti nega ao mesmo tempo a possibilidade da autoria como criatividade absolutamente individual e a da neutralidade como ausência total de inscrição no texto daquele que o escreve ou traduz. Tanto os autores quanto os tradutores deixam de ser vistos como detentores de uma consciência que ao mesmo tempo se auto-origina e é origem daquilo que produz. A subjetividade passa a ser considerada como uma dimensão necessariamente constituída pelo social e pelo histórico, o que inviabiliza concebê-la como origem livre e autônoma.

Por esse caminho ele nega a dicotomia tradução livre / tradução fiel, mostrando que nem uma nem outra podem de fato ocorrer, já que não é possível ao tradutor despojar-se de toda uma bagagem ideológica e cultural que o constitui, a qual se refletirá em suas interpretações. Assim como a autoria ou a tradução tida como livre, a suposta neutralidade do ato tradutório é por ele apresentada como um efeito ilusório, gerado por determinada estratégia de escrita. Lembro que, a meu ver, essa suposta neutralidade pressupõe, tal como costuma ser pensada nos estudos de tradução, concepções de sujeito e de linguagem que coincidem com aquelas que, no capítulo precedente, foram associadas à *langue*.

Além de criticar a noção de sujeito como origem, Venuti também parece preocupado em criticar a unicidade que em geral lhe é atribuída, propondo que se pense a subjetividade como descentrada e dividida. Essa proposta de resistência, como mostro a seguir, é por ele muitas vezes associada ao movimento modernista e fundamentada em suas análises de trabalhos de Ezra Pound e Paul Blackburn:

“The Seafarer” é informado pelo conhecimento de Pound sobre a literatura inglesa desde os seus primórdios, mas também por sua poética modernista, por sua preferência, principalmente nos *Cantos*, por uma versificação fragmentária, elíptica, na qual a subjetividade é dividida e determinada, apresentada como um lugar de discursos culturais heterogêneos. (Ibidem, p.35)

Uma contradição ideológica peculiar que caracteriza os experimentos literários modernistas é a seguinte: o desenvolvimento de estratégias textuais que descentram o sujeito transcendental coincide com uma recuperação desse sujeito [...]. (Ibid., p.36)

A consciência unificada do realismo é assim dividida entre alternativas opostas, a inteligibilidade dá lugar à dúvida e o leitor é liberado de um posicionamento ideológico no texto, convidado a perceber que “a opinião comum” sobre a realidade codifica valores morais e serve a interesses políticos, que a subjetividade não é transcendental mas determinada, um espaço de significados confusos, contradições ideológicas, conflitos sociais. (Ibid., p.151)

O discurso [de Pound] em suas traduções era tão heterogêneo, tão cheio de efeitos textuais, que minava qualquer ilusionismo, qualquer sensação de presença do autor estrangeiro, qualquer “eu” coerente [...], enfraquecendo a coerência da voz que fala, espatifando o discurso em diferentes culturas e períodos, até mesmo em diferentes gêneros. (Ibid., p.244)

O interesse de Blackburn na “identidade do indivíduo” não pressupunha um individualismo liberal calcado em conceitos de liberdade pessoal, auto-determinação, coerência psicológica; ele, ao contrário, via a identidade humana como determinada pelo outro, um complexo construído em relação a “valores” transindividuais, culturais e sociais, abrigados em instituições como o Estado, a igreja e a escola. (Ibid., p.250)

Assim como em sua crítica à noção de subjetividade enquanto origem, Venuti situa a divisão e o descentramento do sujeito no quadro das “contradições ideológicas”, “conflitos sociais”, “interesses políticos”, “valores morais”. Segundo minha leitura, o sujeito é para ele dividido porque determinado por aspectos sócio-históricos igualmente heterogêneos e contraditórios.

A associação do descentramento ou divisão da subjetividade às contradições sociais, somada à utilização de noções como a de formação social, podem provocar no leitor de seu texto uma imagem de “grupos de indivíduos” que, como uma espécie de subconjuntos diferenciados entre si mas em si solidários, seriam regidos por determinados leques de valores e crenças e relacionados a formações discursivas igualmente estanques, variáveis apenas segundo os grupos sociais e os momentos históricos. Esse tipo de interpretação de seu texto tem repercussões também na esfera da linguagem, tal como ele parece enxergá-la. Conforme comecei a abordar na seção anterior, tais repercussões consistiriam, fundamentalmente, na

fragmentação da língua em unidades sociolinguísticas heterogêneas e discerníveis, assim contrariando a suposta (na teoria) mobilidade de limites entre diferentes formações e a inseparabilidade destas em relação ao sujeito.

Venuti, entretanto, não deixa de apontar, em raros momentos, a possibilidade de uma dimensão subjetiva “mais restrita”. Vejo uma alusão a ela, por exemplo, quando fala da existência, na “textura estratificada da tradução”, de uma “trama de traços estilísticos extraídos unicamente da tradição da língua-meta e condicionados pelo posicionamento singular do tradutor nessa tradição” (1995b:124). Na passagem citada abaixo (parte de um comentário de Venuti sobre um prefácio do tradutor Robert Graves) também é levantada a problemática da subjetividade em uma esfera de singularidade; uma esfera, porém, que, por referir-se à intencionalidade, convém ao autor relativizar ou rejeitar, assimilando-a novamente a relações de produção específicas. Leiamos a passagem:

Parece claro que o campo conceitual no qual Graves formulou e resolveu seus problemas de tradução foi a fluência; e é importante notar que essa foi uma escolha ao mesmo tempo deliberada e culturalmente específica, determinada pelos valores culturais anglo-americanos contemporâneos, e de modo algum absoluta nem fundamentalmente criada pelo próprio Graves (seu “gênio literário”). Pelo contrário: todo o processo de produção da tradução, começando com a própria escolha do texto e incluindo tanto os movimentos textuais de Graves como a decisão de publicar a tradução em brochura, foi condicionado por fatores tais como o declínio no estudo de línguas clássicas entre os leitores cultos e a ausência de qualquer outra tradução no mercado. A versão de Graves de *Sobre a vida dos césares* foi lançada na coleção “Penguin Classics”, voltada para o grande público, tanto estudantes como leitores comuns. [...] Ao insistir em determinações culturais mais amplas, não quero excluir a questão da intencionalidade; de fato, minha discussão incorpora o próprio registro, feito por Graves, de suas intenções, seu prefácio. A questão, entretanto, é que a intenção não pode ser posta como prioridade na compreensão de qualquer prática social: a intenção de Graves está contida em um jogo de linguagem, e portanto é sobredeterminada por uma formação social específica. (Ibidem, pp.119-20)

Como já observei em outros momentos, foge ao interesse de minha reflexão considerar possíveis singularidades interpretativas que se materializem em uma cadeia de significantes a partir da intenção consciente daquele que as escreve. Isso porque a consideração de tais singularidades como “escolhas deliberadas” a meu ver nos traz de volta à noção de um sujeito-escritor transcendental, centrado em seu texto. Nos traz de volta à relação dicotomizada ou

excludente entre aquele que escreve e o objeto a escrever, característica da posição autoral também identificada na chamada tradução criativa. O sujeito é recolocado como um indivíduo que, ao modo do *falante*, conscientemente manipula língua e texto, podendo optar por neste se inscrever (ou não) através de uma criação unicamente *sua* que romperia, deliberadamente, eventuais formações discursivas.

Mas, ainda no âmbito da reflexão teórica sobre uma escrita subjetiva singular, é possível também encontrar, em Venuti, um ou outro momento em que ele parece apontar para a possibilidade de formações singulares não necessariamente intencionais:

a produção textual pode ser iniciada e regida por aquele que a produz, mas ela coloca em funcionamento vários materiais culturais e lingüísticos que tornam o texto descontinuo, apesar de qualquer aparência de unidade, e que criam um inconsciente, uma gama de condições não reconhecidas que são tanto pessoais quanto sociais, tanto psicológicas quanto ideológicas. (1995a:24)

A fidelidade não pode ser concebida como mera equivalência semântica: por um lado, o texto estrangeiro é suscetível de muitas interpretações diferentes, até mesmo no plano da palavra individual. (Ibidem, p.37)

Apesar dessas observações esparsas, Venuti concentra-se no aprofundamento da noção de uma subjetividade determinada pelas forças sociais e conflitos ideológicos. Sem dúvida, como podemos ler a seguir, ele observa o caráter muitas vezes inconsciente dos efeitos dessa determinação:

a dicção inconsistente nas traduções inglesas [dos textos de Freud...] revela escolhas interpretativas determinadas por ampla gama de instituições sociais e movimentos culturais, algumas [...] calculadas pelos tradutores, outras [...] vagamente percebidas ou inteiramente inconscientes. (Ibid., p.28)

A análise precedente da tradução de Tarchetti exige uma revisão do conceito [de fidelidade abusiva] de Lewis, no sentido de incluir escolhas de tradução que permanecem inarticuladas e inconscientes e que, portanto, podem sustentar um efeito que excede a intenção do tradutor. (Ibid., p.182)

Mas ainda que Venuti aluda à inconsciência das determinações ideológicas, ele não se propõe a investigar uma explicação teórica para escolhas inconscientes determinadas por fatores outros que não os históricos (em um sentido amplo); fatores, em seus próprios termos, “pessoais”, “psicológicos”, situados no “plano da palavra individual”. O termo “inconsciente”

em seu texto parece-me mais exercer uma função “adjetiva”, sugerindo uma qualidade possível de certas intervenções do tradutor, do que uma função “substantiva” referida ao funcionamento de uma estrutura psíquica.

Provavelmente isso se dá devido à sua opção marxista. Como explica, a noção de sujeito transcendental, dotado de uma “consciência livre e unificada”, associada ao conceito de autoria, é também “um pressuposto teórico do modo de produção capitalista”, mais conhecido, na teoria política e econômica liberal, como “individualismo burguês”. Essa ideologia, ao instaurar os “agentes” como indivíduos-sujeitos autônomos, livres e iguais, possibilita, a seu ver, o funcionamento e a reprodução das estruturas jurídico-políticas (como a relação jurídica de propriedade) do capitalismo (1995b:117).

Toda essa problematização que levanto envolve a principal motivação do presente trabalho: a investigação acerca da possibilidade de uma dimensão de subjetividade, digamos, mais restrita do que aquela que em geral se considera como de natureza histórica ou social; em outras palavras, a possibilidade de fatores subjetivos de diferenciação que, pressupondo aqueles de natureza supostamente social, os ultrapassariam, desencadeando formações singulares inconscientes. Na situação de escrita, tais formações se materializariam em significantes que, a despeito de sua (in)visibilidade, representariam o sujeito que se escreve, ou seja, o sujeito que emerge simultaneamente a tais formações.

Se para Venuti o principal interesse teórico, e a grande contribuição de seu trabalho, está em afirmar que “as escolhas interpretativas [do autor e do tradutor] têm uma significação social que excede sua intenção” (Ibidem., p.117), o que o leva a privilegiar a historicidade das diferenças discursivas, o meu interesse talvez possa ser expresso como o de – *a partir* dessa afirmação do histórico como impossibilidade de se pensar o sujeito e suas formações significantes como transcendentais às relações ditas sociais – buscar a possibilidade teórica de formações singulares que “excedam a intenção” daquele que escreve, mas que também “excedam”, rompam as formas interpretativo-materiais codificadas, em circulação num certo espaço social. Formações significantes vindas de um sujeito histórica e socialmente determinado, sim, mas que, efeito, também e principalmente, de um *desejo inconsciente* inscrito na história particular do sujeito, constituem-se como sentidos-formas singulares. A hipótese da singularidade (do sujeito como assujeitado ao inconsciente) parece-me muito mais

forte para demonstrar teoricamente a diferença como “interferência” necessária de *um* tradutor em sua escrita do que a noção de sujeito como assujeitado às formações sociais e ideológicas, visto que estas não incluem a dimensão subjetiva enquanto “acontecimentos na estrutura”⁸.

Retomemos tais ponderações de forma mais detalhada. As críticas formuladas por Venuti, no campo da subjetividade, dirigem-se à crença na possibilidade de uma mestria absoluta do sujeito sobre seus usos da linguagem. Esse sujeito senhor de seus atos é, segundo ele, associado ao autor, que, fazendo-se supostamente presente e visível no texto, seria apreendido e reproduzido, de maneira imediata, pelo tradutor. Essa noção de autoria como determinação por um eu uno e autônomo pode ser estendida, de forma mais óbvia, àquele tradutor que, como um autor, se quer criativo; mas pode também ser associada àquela suposta capacidade de *auto*-apagamento pelo tradutor, ao querer-se neutro e fiel.

Ao contrapor-se a essa noção de sujeito, aqui do mesmo modo rejeitada através de sua expressão na teoria saussureana da *parole*, Venuti assume uma postura que a meu ver coloca o tradutor em uma posição subjetiva de certa forma análoga àquela que critiquei ao analisar os desdobramentos da *langue* para a reflexão sobre a tradução. Como já observei, o teórico, tendo em vista a orientação que procura seguir em relação à linguagem, implode a homogeneidade atribuída à *langue* enquanto um estado sincrônico; ao pensar a língua como uma infinidade de discursos, recupera o caráter “heteróclito” que lhe havia sido interdito, o que claramente implica consequências teóricas importantes para a atividade tradutora. Todavia, assim como Saussure, ele opera a exclusão do sujeito tomado em sua singularidade – não a partir da estrutura da língua, mas a partir da estrutura sócio-ideológica.

Considerando a singularidade, do ponto de vista teórico, apenas em termos de um humanismo liberal, como em geral a ela se refere, Venuti concentra seus esforços no sentido de combatê-la e de reforçar a noção de sujeito socialmente determinado. Como procurei mostrar, nas raras vezes em que alude à dimensão de uma voz singular, acaba por apagar qualquer singularidade, caracterizando essa voz como reflexo⁹ da sobredeterminação ideoló-

⁸ Uso essa expressão a partir do livro de Nina Leite (1994), *Psicanálise e análise do discurso – o acontecimento na estrutura*.

⁹ Termo que venho usando, a partir de Ogilvie (1991), em contraposição a “efeito”, com o propósito de atribuir-lhe um sentido negativo.

gica. Com base na teoria de Lacan, para quem “o sujeito, se parece servo da linguagem, o é mais ainda de um discurso”, de modo algum seria possível negar a determinação histórico-discursiva do sujeito, mas a estrutura determinante da linguagem, para a psicanálise, constitui-se de modo a abarcá-lo na profunda singularidade de seu desejo (1978b:226).

Embora eu tenha optado por aprofundar as considerações críticas ao trabalho de Venuti na última seção deste capítulo, quero adiantar que vejo em sua teoria – tomada não só enquanto estratégia a ser adotada por tradutores, mas também em termos de sua própria elaboração pelo teórico – uma tensão entre as posturas aqui relacionadas à *langue* e à *parole*, ou seja, entre a exclusão de uma dimensão subjetiva singular e a recuperação de um sujeito transcendental. Nesse sentido, não considero que ele consiga livrar-se das concepções de linguagem e de subjetividade que culminam na dicotomia literalidade / criatividade, à qual ele pretende, assim como eu, escapar. Respondendo à pergunta feita no título da presente seção, temos que, na teoria da (in)visibilidade do tradutor – considerada a sua priorização do histórico e do social, e sua opção explícita por aí situar os fatores determinantes das diferenças de significação e de constituição do sujeito –, essas diferenças restringem-se à história (alçada a História), podendo ser lidas como meros reflexos.

A argumentação que venho tentando construir visa mostrar que, ao criticar o uso da noção de sujeito como unidade e origem para se pensar o processo da tradução, sem no entanto interessar-se por redefinir um espaço de singularidade na ordem do sujeito, Venuti deixa uma abertura para a reintrodução, por ele próprio, daquele sujeito pensado como um indivíduo-senhor. Isso me parece ficar um tanto evidente nos momentos em que formula e aplica as técnicas de leitura e de escrita que propõe aos tradutores. Não posso furtar-me a atribuir ao texto de Venuti um comentário, já aqui citado, que ele próprio faz em relação a uma tradução de Pound:

a tradução estrangeirizadora de Pound, uma contradição ideológica peculiar que caracteriza os experimentos literários modernistas: o desenvolvimento de estratégias textuais que descentram o sujeito transcendental coincide com uma recuperação desse sujeito através de certos temas individualistas como o da “personalidade forte”. (1995a:36)

Chegamos assim a um momento desta reflexão em que se faz necessário conjugar, no universo da tradução, as três ordens que me parecem reger o pensamento de Venuti – história-

ideologia, linguagem e subjetividade – sem ter apenas uma ou outra como preocupação mais imediata. Procurarei fazê-lo, chamando atenção para o aspecto da determinação entre elas, a partir de depoimentos de tradutores e estudiosos que, examinados por Venuti, apresentam diferentes posturas diante do papel do tradutor e de suas interpretações, e também a partir da leitura de epistemologias que, mencionadas pelo teórico, lhe servem como referência.

II.4. O que traduz o tradutor (na teoria e na prática)? O autor, as ideologias, a língua, a natureza?

Quero fazer preceder ao corpo da discussão aqui desenvolvida uma breve exposição da problemática que a ela deu origem, tendo em vista as várias esferas (língua e discurso, sujeito falante, ideologias-contextos sociais) que vêm se configurando neste estudo e os diversos pesos e direções que lhes são atribuídos, nos diferentes modos como são associadas e é concebida a sua interdeterminação.

Em minha leitura dos trabalhos de Venuti, interpreto as expressões “sujeito-origem”, “sujeito transcendental”, tantas vezes empregadas em relação ao autor, como designando um sujeito origem de si próprio e, conseqüentemente, de todos os seus atos. Detentor de uma “consciência livre” e “auto-determinada”, esse sujeito que Venuti critica é por ele apresentado como “origem transcendental do texto”, “origem do significado, do conhecimento e da ação”¹⁰. Nesse sentido é que se pode associar essa noção de subjetividade, como o faz Venuti, a um acentuado individualismo, ou seja, à prioridade ou transcendência absoluta do sujeito-indivíduo sobre os significados, para citar apenas a instância aqui concernida mais diretamente. O lugar de primazia que ocupa conferiria a esse sujeito o poder de determinar não só a si mesmo, como, em sua essência, os objetos por ele criados.

Como vimos na seção anterior, essa subjetividade é muito referida e razoavelmente investigada por Venuti. Porém, associada apenas ao autor, essa posição subjetiva implica necessariamente uma outra, a ser ocupada pelo tradutor e pelos leitores em geral. Estes, como no caso da *langue*, estariam, de fora, passiva e uniformemente submetidos a uma instância superior, neste caso aos significados e intenções de um indivíduo transcendente. Essa postura me parece muito bem ilustrada por Venuti em sua referência ao texto traduzido como sendo uma “representação de segunda ordem”, como tendo um “estatuto de segunda ordem” (1995a:6-7). Venuti, no entanto, não examina, de per si, a configuração teórica desse lugar de submissão, dessa posição atribuída ao tradutor. Além disso, em algumas das raras vezes em

¹⁰ Traduções de expressões reiteradamente usadas por Venuti, elas podem ser vistas, por exemplo, em citações feitas neste trabalho a partir de 1995a:24, 150 e 250, e de 1995b:117.

que o vejo a ela referir-se, ainda assim de forma indireta, o que diz me parece dar margem a uma incompatibilidade ou paradoxo conceitual. Isso ocorre, por exemplo, quando ele comenta o método classicista de tradução que, predominante na França, embasava-se em uma “teoria platônica de tradução como a cópia de uma cópia da verdade” (Ibidem, p.48). Reforçando esse estatuto do texto traduzido, agora de *terceira* ordem, temos o seguinte depoimento de um tradutor inglês do século XVII, ao voltar, por volta dos anos 40, de seu exílio na França: “o meu principal cuidado foi seguir o autor, assim como o seu principal cuidado foi o de seguir a Natureza em todas as formas que usou” (Ibid., p.48).

Ora, deixar de ver a “consciência livre” do autor como o espaço próprio à gênese da significação e passar a situar esse espaço na Natureza, ou, como sugere criticamente Venuti, no mundo platônico, habitado pela verdade, mundo onde cada forma (*idea*) é eterna e imutável, me parece acarretar consequências nada irrelevantes para uma reflexão sobre o papel do tradutor, do autor, do conhecimento e da linguagem de um modo geral, e sobre as relações que entre eles se operariam. Cabe perguntar, afinal, o que traduz o tradutor: os significados individuais do autor, o sistema da língua estrangeira, as formações discursivas e ideológicas, ou as idéias *universais* transcendentais às línguas e aos sujeitos? Vejamos como me é possível pensar essas questões a partir da teoria da (in)visibilidade do tradutor, objeto central do presente capítulo.

Venuti está interessado em demonstrar a inevitável violência etnocêntrica exercida pelo tradutor e o encobrimento dessa violência, propiciado, como afirma, pela mesma estratégia de escrita que a gerou. Ele procura fazer tal demonstração através do recurso a várias fontes, como prefácios e críticas, além do confronto de traduções e originais, por vezes analisando diferentes traduções de um mesmo texto.

Venuti associa a dominância do efeito de transparência, não só em formas de escrita, dentre as quais a tradução, mas em inúmeras formas de produção cultural, a realizações do século vinte que afetaram todos os meios de comunicação – como o enorme poder político e econômico da pesquisa científica e as inovações tecnológicas voltadas para a expansão das indústrias de publicidade e de entretenimento e para o apoio do ciclo econômico de produção e troca de mercadorias (1995a:5). Entretanto, sobretudo no capítulo sobre o cânone, ele volta ao

início do século dezessete, na Inglaterra, para mostrar que é a partir dessa época que, a rigor, passam a preponderar, entre os especialistas, as estratégias da tradução fluente, como base de diversas funções políticas e culturais. Considerando a contemporaneidade das colocações feitas por tais especialistas, apesar de sua distância no tempo, e sua pertinência para a investigação acerca da escrita tradutora, comentarei algumas passagens de seus depoimentos e da análise que sobre eles faz Venuti.

Uma tradução do “Livro II” da *Eneida*, feita por *sir* John Denham supostamente em 1636, e publicada vinte anos depois, é apresentada pelo próprio tradutor, no prefácio, como resultante do emprego de um método de tradução mais “livre”, visto que o discurso poético exige mais latitude para capturar seu “espírito” do que permitiria uma tradução mais colada ao texto estrangeiro (Apud Venuti, 1995a:46). Essa adesão ao preceito de Cícero e de Horácio (46 e 26 a.C.) de que não se deve traduzir palavra por palavra passa a ser amplamente difundida, segundo Venuti, a partir de aproximadamente 1620, como a estratégia tradutora que, através de uma liberdade apenas formal, propiciaria total fidelidade semântica. Conta Venuti que, em 1628, um outro tradutor inglês, que se assinava “W.L., Gent.”, impôs uma estética cortesã a éclogas também de Virgílio, assim justificando seus “desvios”:

leitores há, sem dúvida, que os receberão, nestes tempos caprichosos em que vivemos, com críticas, por não corresponderem ao texto do Autor palavra por palavra, e verso por verso [...]. Vali-me da liberdade do Tradutor, sem me submeter à tirania de uma construção gramatical, porém quebrando a casca em muitos pedaços, cuidando apenas de proteger a polpa, intacta e inteira, da violência de uma interpretação errônea ou forçada. (Ibidem, p.47)

Sem dúvida aí reconhecemos as declarações que de um modo geral são feitas pelos tradutores da atualidade, em seus prefácios, entrevistas e palestras: justificativas de determinadas “cascas” escolhidas, de “liberdades” tomadas apenas no que tange à “construção gramatical”, com vistas a manter intacta a “polpa”, o “conteúdo”, preservando-o “da violência de uma interpretação errônea ou forçada”.

Esse método de tradução livre(!), aqui chamado de literal, implica obviamente um enorme abismo entre o que é (e pode) efetivamente (ser) feito e o que é declarado sobre esse fazer, tanto em termos de intenções como de resultados. Os desvios formais eram feitos em nome de uma maior clareza textual, de uma sintaxe linear e de um léxico “unívoco” que revelassem nada além do significado essencial do original, da intenção do autor. Tidas como

elegantes e fiéis pelos críticos, as traduções livres, mostra Venuti, submetiam o texto estrangeiro a um processo de naturalização, identificando-o, na verdade, com determinada cultura e situação social, com um interesse político particular, com certo padrão literário e estilo de linguagem. Venuti também observa que traduções que seguiam outros métodos, como aquelas que procuravam respeitar as características sintáticas e fonológicas do texto estrangeiro, eram consideradas “corpos monstruosos” aos quais “em geral faltavam clareza e elegância”; ou, ainda, as *imitatio*s, vistas como traduções parciais que, a rigor, “abandonavam” o original (Ibidem, pp.48, 62 e 68).

Venuti registra a “confusão” que os contraditórios “comentários” traziam para alguns tradutores, os quais procuravam, a partir deles, pensar um método próprio, sem, entretanto, qualquer consciência da irremediável parcialidade de toda interpretação, de toda estratégia de escrita. Por exemplo, “Denham admitia estar apresentando um Virgílio naturalizado inglês, mas ele também insistia que ‘tampouco em momento algum violentei o seu sentido, de modo a fazê-lo parecer meu e não seu’” (Ibid., p.61). Sem que se dessem conta, nos diz Venuti, muitos tradutores contribuíam para a consolidação de ideologias e para a canonização de um modelo literário aos quais haviam sido assimilados os cânones de exatidão e fidelidade tradutórias.

Em suas análises, Venuti focaliza criticamente alguns pilares desse método de traduzir, a visão de língua como instrumento de comunicação pessoal, imune às tensões sócio-ideológicas, e a conseqüente valorização do significado em detrimento do significante, esse último tomado como transparente e não em sua opacidade equívoca:

a fluência pressupõe uma teoria de linguagem como comunicação, a qual, na prática, manifesta-se como ênfase em uma inteligibilidade imediata e na negação da polissemia ou, a rigor, de qualquer jogo do significante que corroe a coerência do significado. A língua é concebida como um meio transparente de expressão pessoal, um individualismo que vê a tradução como a recuperação do significado intencional do escritor estrangeiro. Como afirmou Denham em seu prefácio, “a fala é o traje de nossos pensamentos”. (1995a:60-1)

É da suposição de que as línguas, e portanto os textos, sejam transparentes que decorre a banalização da tradução como uma atividade realizada de forma mecânica, mera cópia de significados já dados, bastando, para tal, a escolha das construções formais adequadas. Por outro lado, é o reconhecimento das línguas e textos em sua materialidade opaca e equívoca, assim submetida à interpretação daquele que o lê, que vem a identificar o trabalho de tradução

– na medida em que implica a escolha de certos significantes e não de outros – como um trabalho de produção de (efeitos de) significado. Há, no entanto, outros aspectos teóricos implicados nesse tipo de colocação, alguns dos quais venho procurando examinar, exatamente por me parecerem estar na base da “confusão”, como disse Venuti, que vem há tanto tempo envolvendo não só tradutores, mas também teóricos da tradução.

Reconhecer, como o faz Venuti, que a linguagem não é transparente e, principalmente, que não é unívoca, pressupõe reconhecê-la não apenas como uma abstração, mas como materialidade em uso, este atravessado pela história. Pensar os sentidos nessa dimensão histórica implica também a impossibilidade de concebê-los tanto por um prisma individualista, quanto universalista. O individualismo a que Venuti se refere na citação acima nos remete àquela noção de um sujeito-origem, indiviso e controlador, identificada com a tradicional noção de autoria. Da crença nesse poder autoral, somada àquela na transparência do texto, resulta a crença na possibilidade de o tradutor ter acesso aos significados lá assentados por aquele que o escreveu. Se, como afirma Venuti, somos determinados pela história, assim como o são, conseqüentemente, nossas interpretações, essa linguagem instrumental e controlada por um indivíduo se faz impossível. Circunscrever a linguagem a um indivíduo é um contra-senso; é ela, afinal, que faz o laço social. Mas, segundo Venuti, essa mesma noção de linguagem como instrumento submetido à mestria individual do falante (ao menos do autor) coexiste com a idéia de que a linguagem transcende esse indivíduo, na medida em que os significados são tidos como universais. Vejamos como ele continua a passagem acima citada:

Vale a pena lembrarmos as metáforas recorrentemente usadas nos prefácios dos tradutores, a analogia feita entre a tradução e a roupagem que veste o autor estrangeiro, ou o corpo animado pela alma do escritor estrangeiro. A suposição é a de que o significado é uma essência universal e atemporal, facilmente transmissível entre as línguas e culturas, independente da mudança de significantes, da construção de um contexto semântico diferente a partir de discursos culturais diferentes, da inscrição de valores e códigos da língua-meta em toda interpretação do texto estrangeiro. (Ibidem, p.61)

Os estudos de tradução, como, aliás, os estudos sobre a linguagem de uma maneira geral, costumam ter como referência determinados pares opositivos. O mesmo se dá com este trabalho e com os de Venuti, razão por que acho importante problematizá-los. As oposições a que se recorre com maior frequência são, a meu ver, as da transparência vs. opacidade e

univocidade vs. equivocidade da linguagem. Esses termos dizem respeito mais diretamente aos sentidos, e estão de certa forma imbricados: a impossibilidade, muitas vezes, de se “ver” aquilo de que se fala tem relação com a multiplicidade de sentidos a que podem remeter os significantes, no jogo discursivo. Venuti, como visto, volta-se contra as noções de transparência e de univocidade, defendendo os termos que lhes são opostos.

Um outro dualismo a que os estudos da tradução se referem, e que também dizem respeito aos sentidos, é o do relativismo vs. universalismo. Esse último termo designa visões que, mesmo divergindo em alguns aspectos, professam a universalidade dos sentidos, assim atribuindo-lhes um caráter natural. O relativismo, ao contrário, vê os significados como resultantes de convenções sociais, sendo, por isso, relativos, relacionados a determinadas culturas. Em Mounin (1975), temos um bom panorama desses enfoques relativistas, sobretudo no capítulo em que ele examina “o mister de traduzir à luz das teorias neo-humboldtianas”. Esse convencionalismo, como considere ser o caso do modelo saussureano (discordando, aliás, de Mounin), implica em geral a existência de significados consensualmente vinculados aos significantes. Ainda que esse vínculo se dê no âmbito de um sistema lingüístico e por um período, ele acaba por promover, dentro desses limites, a univocidade e a transparência. Constitui uma outra questão considerar-se possível ou não haver significados ou valores iguais em “línguas” e culturas diferentes. Venuti critica as abordagens universalistas da significação, como podemos ler na última passagem citada. Ele não comenta explicitamente o convencionalismo, mas sua teoria implica um relativismo, na medida em que, segundo ela, os sentidos variam não só de língua para língua, mas entre diferentes formações discursivas e sociais. Com essa reflexão quero sublinhar que, embora se possa, com tranquilidade, associar o universalismo à univocidade e à transparência, não se pode fazer o mesmo com os três termos que lhes fazem oposição.

Para fins de maior clareza, venho tratando de forma polarizada cada um dos termos. Conforme Steiner, ao lado de posições extremas, como as que denomina “monadistas”, “pode haver inúmeras posturas intermediárias e qualificadas entre os dois pólos de argumentação, nenhuma das duas posições sendo sustentada, muitas vezes, com absoluto rigor” (1975:74). Não discordo, em princípio, quanto a tal possibilidade, mas justamente o meu argumento é o de que posturas tidas como “intermediárias” acabam por assumir uma face de contradição.

Como, de um modo geral, os seus proponentes não se detêm em discutir mais profundamente os seus pressupostos, talvez revertendo-as em saudáveis tensões, elas acabam por constituir fonte de maior “confusão” para os tradutores e estudiosos da área.

Se faço esse caminho dos dualismos na reflexão sobre a tradução, faço-o para retornar, procurando consolidá-lo e explicitá-lo ainda mais, àquele dualismo que – opondo a noção de mestria do indivíduo sobre a linguagem à dominação da linguagem sobre o sujeito – constitui, a meu ver, a matriz das demais oposições, bem como das “confusões” delas decorrentes. Considero urgente a discussão desse dualismo, também implicado na teoria de Venuti, pelos especialistas da área, visto que sempre perpassa seus estudos, mas é, de modo geral, rara e insuficientemente explorado.

O ponto que quero agora abordar envolve o primeiro termo de nossa dicotomia, referido por Venuti como individualismo. Quero abordar esse suposto poder subjetivista não como o fiz no quadro do estruturalismo de Saussure, ou seja, em confronto com um também suposto poder transcendental da língua, que exclui o sujeito, mas em sua associação, por Venuti, ao universalismo. Julgo importante problematizar a associação entre a “suposição de que o significado é uma essência universal e atemporal” e “a concepção de língua como um meio de expressão pessoal, [sendo o texto visto como depositário] do significado intencional do autor” (ver duas últimas citações). Como conciliar a crença na universalidade dos significados e a crença na individualidade dos mesmos?

Essa problematização convoca o desdobramento dos termos que aqui vinham funcionando como norte do estudo sobre a constituição dos sentidos e o modo como dela participaria o sujeito-tradutor. Se optei, a partir de Saussure, por referir minhas colocações a duas instâncias, o sujeito e a linguagem, nos seus termos “indivíduo” e “sistema”, a teoria da (in)visibilidade a elas soma, atribuindo-lhes acentuada importância, a história (contexto social) e (vs.) a Natureza. O teórico marxista, como temos visto, contrapõe-se a abordagens que vêem o indivíduo como origem da significação, vinculando à história, aos conflitos ideológicos, as diferenças discursivas. Ao destacar as diversidades sócio-históricas como espaço de relevância capital para se pensarem as diversidades semânticas, Venuti julga importante também contrapor-se a abordagens universalistas, as quais, como ele mostra, têm na Natureza a verdade primeira, e o homem, a ela submetido, deve tê-la como modelo na escrita.

Reunidas todas essas visões, temos a perpassá-las, em diferentes graus e alocada em diferentes sítios conceituais, a problemática da equívocidade. Em um extremo, a rigor, a ausência dessa diferença de sentidos, um universalismo naturalista, digamos assim, contra o qual, através da noção de nomenclatura, Saussure já havia se posicionado. Se essa postura, como visto a partir de Gentzler (1993:198), já foi deixada para trás pelas teorias modernas estruturalistas da tradução, ela é ainda muito forte entre os próprios tradutores e leitores em geral, motivo pelo qual faz-se interessante sua discussão. No outro extremo temos a diferença situada no plano do indivíduo. Contrário às duas posturas, Venuti tem nas formações sociais e ideológicas a base da diferença no discurso, podendo-se ainda acrescentar a diferença intersistêmica, por mim examinada a partir da teoria da *langue*.

Embora eu agora pretenda examinar, com Venuti, a presença aparentemente paradoxal das duas visões extremadas nos depoimentos de tradutores, não é difícil neles perceber, igualmente, indícios das demais. A pesquisa realizada por Venuti permite que nos inteiremos da “confusão” reinante no mundo dos tradutores, na qual, sem dúvida, ainda persistimos; contradições existentes não apenas entre teoria e prática, mas nas colocações de um mesmo teórico. Comparemos, sem deixar de ver sua atualidade, mais alguns depoimentos feitos no século dezessete pela elite intelectual da Inglaterra e também da França, os dois centros culturais do ocidente àquela época.

Vimos Denham e “W.L., Gent.” defenderem a tradução livre como o método que, fazendo ajustes apenas formais, nas “cascas”, permitia capturar o “espírito” ou “conteúdo” do discurso poético, sem violentar “o sentido do Autor”, Virgílio, mantendo-o “salvo em sua totalidade”, como se esse sentido (pessoal) transcendesse os textos, as línguas e o próprio tempo. Entretanto, assim podemos traduzir uma outra afirmação do mesmo Denham: “o espírito da poesia é tão sutil, que, ao vertê-lo de uma língua para outra, todo ele se evapora; e se um novo espírito não for acrescentado na transfusão, nada restará além de um *Caput mortuum*” (Apud Venuti, 1995a:49). Já sir Robert Stapylton (1634), ao falar também da “perda de espírito” ou “essência”, refere-se não à poesia mas às línguas: “é verdade que o espírito destilado em uma Língua não pode ser inoculado em outra sem perda da essência” (Ibidem, p.48). O francês Nicolas D’Ablancourt (1640) parece restringir à forma as diferenças entre as línguas, quando lemos, por exemplo, uma passagem como a que diz que “a

diversidade que se encontra nas línguas é tão grande, tanto na confecção e forma dos períodos, quanto nas figuras e outros ornamentos, que é preciso a todo momento mudar a aparência e o semblante, se não se quer criar um corpo monstruoso” (Ibid., p.48). Mas é ele também que, querendo preservar o original “sem ofender a delicadeza de nossa língua & a justeza do raciocínio”, vê a necessidade de operar mudanças que não se restringem a mudanças “ornamentais”, mas que se fazem sobre o “pensamento”: “freqüentemente se é forçado a acrescentar qualquer coisa ao pensamento para esclarecê-lo; por vezes é necessário suprimir uma parte para fazer surgir todo o resto” (Ibid., p.49). Das palavras que *sir* Thomas Wroth (1620) dirige aos leitores de sua tradução, quero destacar a afirmação de que “eu não me desgasto do escopo e intenção do Autor”, “embora por vezes me encontreis vagando (o que faço propositalmente) fora dos limites visíveis” (Ibid., p.47). Vejo nos depoimentos desses tradutores um desejo impossível de ser fiel a tudo – a idéias universais, aos espíritos das línguas, ao conteúdo de um poema, ao estilo e à intenção de um autor, ao semblante da língua materna. Diante dessa impossibilidade, mas sem quererem enxergá-la, eles parecem recalá-la. Porém, como aprendemos com Lecercle (1985), ela retorna; e retorna em seus próprios dizeres, sob a forma de afirmações a meu ver contraditórias.

Um propósito importante de Venuti, para além de analisar a tradução como uma escrita necessariamente “domesticadora”, é o de sublinhar o caráter elitista desse “apagamento” da diferença lingüística e cultural. Nos termos do teórico marxista, os tradutores do século dezessete associados à estratégia ideológica da tradução livre pertenciam quase todos à aristocracia, e utilizavam-se de suas traduções para combater o regime de Cromwell e influir na restauração da monarquia. A estratégia da fluência e a ilusão de transparência teriam se fortalecido ao longo do século dezoito, tanto na poesia quanto na prosa, sempre promovidas pelas classes hegemônicas, então acrescidas de uma burguesia emergente. Os tradutores eram aconselhados a respeitar os cânones elitistas, assim excluindo os discursos que circulavam entre o proletariado urbano. Neste trabalho não cabe discutir o teor político das estratégias de escrita e de leitura, mas sim as configurações mais gerais que envolvem a relação aqui focalizada, com particular atenção ao modo como Venuti a ela articula a história.

Quanto ao caráter a um só tempo individualista e universalista da noção de tradução livre, Venuti o explica através do humanismo liberal, ideologia que, a seu ver, ganha corpo no

universo da tradução em fins do século dezoito. Isso teria sido resultado principalmente do famoso ensaio escrito por Alexander Tytler (1791), o qual consolida, com “refinamento teórico e sofisticação filosófica”, a tendência já existente que faz a associação de uma natureza humana geral a uma liberdade individual:

na medida em que razão e bom senso proporcionam um critério, a opinião de todos os leitores inteligentes provavelmente será uniforme. Mas, como não se pode negar que, em muitos dos exemplos trazidos a este Ensaio, recorre-se mais ao gosto individual do que a quaisquer cânones de crítica estabelecidos, não será surpresa se, em tais situações, ocorrer uma diversidade de opiniões. E tendo o Autor exercido o seu próprio julgamento, com grande liberdade, em tais pontos, não lhe caberia criticar outros, por terem feito uso da mesma liberdade ao discordar de suas opiniões. (Tytler, Apud Venuti, 1995a:69)

Tytler, por um lado, parece apelar para uma “razão e bom senso” que, negando a diferença de interpretações, garantiriam “uniformidade” na “opinião de todos os leitores”, assim garantindo a possibilidade de se traduzir fielmente e de se avaliarem as traduções a partir de um único paradigma. Segundo Venuti, ele não só invoca “uma esfera pública de consenso cultural”, quando refere-se a todos os leitores, como estende o consenso à espécie humana, quando usa a noção de inteligência, contrapondo-a, mais adiante em seu texto, a “animais inferiores”. Vejamos esta outra passagem de Tytler:

eu descreveria uma boa tradução como sendo *aquela em que o mérito da obra original é tão completamente inoculado na outra língua, que é apreendido com a mesma nitidez, e sentido com a mesma força por um nativo do país a que essa língua pertence e por aqueles que falam a língua da obra original.* (Ibidem, p.68)

Mas, ao mesmo tempo, ele apela para uma liberdade estética, uma “diversidade de opiniões”, que não se restringe a invocar eventuais “cânones” de crítica literária, mas o “gosto individual”. Em outro momento, Tytler admite que “é quase impossível termos segurança quanto à solidez de nossas opiniões, sendo tão incerto o critério de sua verdade” (Ibid., p.68).

As “leis” para uma boa tradução estabelecidas por Tytler refletem a meu ver com nitidez o universalismo que, segundo Venuti, o humanismo encerra: “a tradução deve apresentar uma transcrição completa das idéias do trabalho original”; “o estilo e o modo de escrever devem coincidir com o do original”; e “a tradução deve ter toda a clareza da redação

original” (Ibid., p.69)¹¹. Mas se a “razão” que rege a linguagem universaliza os sentidos, assim restringindo as diferenças lingüísticas às “casas”, a ponto de os primeiros poderem / terem de ser reproduzidos integralmente, como justificar a liberdade de criação individual do Autor? Como justificá-lo como *origem* dos significados, se ele, também um copista, no máximo os ordena? E mais, como justificar a liberdade que, como veremos, Tytler acaba por conceder também a tradutores? A partir de Venuti, a resposta a essas perguntas estaria no conceito de “gosto correto”, criado por Tytler com base na noção de “sentimento apurado”, ambos filiados a um pensamento liberal:

o “homem de sentimento apurado” é dotado da “liberdade” de “acrescentar ou cortar as idéias do original” bem como do “privilégio” de “corrigir uma expressão do original que lhe pareça descuidada ou inexata, sempre que essa inexatidão pareça-lhe afetar materialmente o sentido”. (Ibid., p.70)

Assim, o bom tradutor é alçado à condição de Autor, podendo infringir, paradoxalmente, as leis que o próprio Tytler formulou. Vejamos algumas críticas traduzidas de Tytler, as quais Venuti apresenta: “imitar a obscuridade ou ambigüidade do original é uma falha; e apresentar mais de um significado constitui falha ainda maior” (Ibid., p.70); “[Henry Steuart merece elogios por ter traduzido] um autor difícilíssimo em uma linguagem fácil, pura, correta e muitas vezes de extremada eloqüência” (Ibid., p.70); e ainda “[Homero tende a] ser ofensivo, utilizando-se de imagens baixas e alusões pueris. Mas como essa imperfeição é admiravelmente encoberta, ou totalmente eliminada, por seu tradutor Pope[!]” (Ibid., p.71). Como pondera Venuti, tais transformações, acréscimos e supressões, cujos pressupostos e repercussões, é bom que se sublinhe, extrapolam em muito o campo da estética, não são aceitos se estão em desacordo com a interpretação e o estilo “corretos”. Vejamos mais um comentário de Tytler citado por Venuti:

se somos assim com razão ofendidos por ouvir Virgílio falar no estilo do *Evening Post* ou do *Daily Advertiser*, o que devemos pensar do tradutor que faz o solene e pomposo Tácito expressar-se no baixo calão das ruas ou no dialeto dos garçons de uma taverna? (Ibid., p.71)

Tytler consolida o paradoxo entre o ideal de fidelidade que implica uma razão universal transcendente aos indivíduos e às línguas, nestas fazendo-se presente e perceptível, e as peculiaridades conceituais e formais resultantes de uma posição autoral subjetivista. Talvez

¹¹ O “logocentrismo” desses princípios foi discutido por Arrojo, 1986.

numa tentativa de solucionar tal contradição, apela para uma diversidade “estética” e cria a noção (intermediária) de gosto correto, associando-a a um grupo que, dotado de percepção e gosto especiais, compreenderia Autor e tradutores. Ao mesmo tempo, no entanto, os separa, reunindo à parte os Tradutores iluminados, aos quais é permitido discordar do autor, assim violando as leis tradutórias por eles mesmos formuladas. Se nos últimos anos alguns estudiosos da tradução vêm alertando para a necessidade de se superar a defasagem que tradicionalmente há entre as teorias e as práticas tradutórias¹², igualmente pertinente é refletirmos sobre os cismas existentes no âmbito de uma mesma teoria. Como visto, a noção teórica de tradução *livre* (em oposição a *servil*) não parece compatível com as *leis* de fidelidade a ela impostas, a um só tempo, pelo mesmo teórico. Esta parece ser uma característica não só da teoria de Tytler, mas de muitas das teorias de tradução recentemente formuladas¹³.

De acordo com Venuti, é o humanismo liberal que constitui o princípio central na história da tradução fluente, a

subjetividade vista, ao mesmo tempo, como auto-determinante e determinada pela natureza humana, individualista mas genérica, transcendendo as diferenças culturais, os conflitos sociais e as transformações históricas. (1995a:79)

O humanismo liberal conjuga identidade e autonomia pessoais à homogeneidade garantida pela existência de uma essência humana universal, essa última muito bem expressa nesta passagem de John Hookham Frere (1820):

o campo próprio ao Tradutor, segundo nossa concepção, deve consistir naquela ampla massa de sentimentos, paixões, interesses, ações e hábitos que é comum à humanidade em todos os países e em todas as épocas; e que, em todas as línguas, é revestida por formas apropriadas de expressão, capazes de representá-la em todas as suas infinitas variedades, em todas as permanentes distinções de idade, profissão e temperamento. (Apud Venuti, 1995a:79)

Essa conjugação permitiria, em termos marxistas, o exercício de políticas autoritárias, transvestidas de uma abertura democrática, liberal, que abarcaria simultaneamente toda a humanidade e personalidades individuais.

¹² Robinson (1991), Arrojo (1992b e 1993) e Quental (1995), por exemplo.

¹³ Novamente eu cito Arrojo, 1986, como exemplo de um trabalho em que se empreende a desconstrução de algumas dessas teorias.

C. B. Macpherson, interessado em estudar “as dificuldades da moderna teoria liberal-democrática”, vê-se forçado a voltar, assim como Venuti, ao século XVII inglês, em cujas teorias e práticas políticas situa as raízes da tradição liberal. Dá-se aí acentuado embate entre um individualismo “selvagem”, associado a Hobbes e, mais tarde, ao utilitarismo de Bentham – que rejeitava “os conceitos tradicionais de sociedade, justiça e lei natural” e concebia o indivíduo como “proprietário de sua própria pessoa e de suas capacidades, nada devendo à sociedade por elas” – e um individualismo de natureza liberal, presente no pensamento político puritano e na teoria de Locke – que dava ênfase “à igualdade do valor moral de todos os seres humanos” (1979:13-5). O autor tem como ponto de partida de sua análise justamente as “incoerências” lógicas dessas estruturas teóricas, considerando hipóteses como a de cada pensador ter sido “coerente dentro dos limites de sua visão” ou das circunstâncias políticas da época, que muitas vezes forçavam os teóricos a ocultar ou disfarçar algumas de suas suposições, “por medo de perseguição”. Posições para nós aparentemente incoerentes, formuladas numa única frase – como “*todas as pessoas têm direito equitativo a uma voz nas eleições, portanto o privilégio deve ser concedido a todas, menos aos criados e aos pedintes*” – , podem ser explicadas pela “suposição comum no século XVII de que a classe operária era uma classe à parte, que pouco ou nada contava como parte da sociedade civil” (Ibidem, pp.17-20).

Deliberadas ou inconscientes, supostas ou “reais”, essas “incoerências”, ainda vivas, importam menos como matéria a ser “solucionada” do que como subsídio para uma interpretação mais rica das teorias de tradução e de suas raízes, tanto no contexto inglês de Tytler, quanto na Prússia de Friederich Schleiermacher¹⁴ (e de Karl Marx). Nesse sentido, tendo em vista a teoria de Venuti, que apresenta o marxismo althussereano como sua principal base teórica, a leitura de *Pour Marx - A favor de Marx* constitui um suplemento relevante às suas críticas e propostas (Louis Althusser, 1979). Noções como as de propriedade privada e liberdade individual, emergentes no século dezessete, dão margem a diferentes concepções de humanismo, das quais nos interessam em particular os variados graus de autonomia atribuídos

¹⁴ De acordo com Steiner, um e outro fundam a reflexão propriamente *teórica* sobre a tradução (1975:237). O segundo teórico será abordado na próxima seção.

aos indivíduos relativamente à comunidade. Afinal, podemos traduzir a discussão aqui desenvolvida em termos de “posse” e liberdade interpretativas.

Segundo Althusser, no capítulo “Marxismo e humanismo”, Marx “não chegou à teoria científica da história a não ser ao preço de uma crítica radical da filosofia do homem, filosofia que lhe serviu de fundamento durante os anos da juventude (1840-45)” (Ibidem, p.196). É na discussão althusseriana desse período humanista de Marx que encontro as bases teóricas da abordagem simultaneamente universalista e individualista do homem e do conhecimento. Embora a discussão de Althusser não inclua a problematização de tal abordagem no que concerne a linguagem, e em particular a significação, procurarei aqui fazer essa passagem. Lembro que a principal justificativa desse meu interesse consiste, de um lado, na insistência de Venuti em identificar com o humanismo liberal as noções de subjetividade e de linguagem subjacentes ao *status* marginal da atividade tradutória, e, de outro lado, na ausência, em seu trabalho, de uma discussão dessa “ideologia”. Tal lacuna a meu ver restringe o alcance da teoria que propõe, em termos de seu entendimento pelos estudiosos da área. Para estes, creio, não é irrelevante compreender a convivência teórica entre a visão de sujeito (Autor) como origem de si próprio e dos significados e a visão, aparentemente oposta, da subjetividade como determinada por uma essência universal, o significado igualmente suposto como algo, em sua essência, transindividual.

Na associação que faz Althusser entre o humanismo racionalista-liberal adotado por Marx no início de seu percurso e o iluminismo kantiano encontro uma importante raiz da subjetividade que, como lemos em Venuti, é vista, ao mesmo tempo, como “genérica” e “individualista”. Em contraposição à Igreja, que só admitia o conhecimento alcançado pelo homem como “revelação divina”, os iluministas têm na razão e na liberdade a essência humana universal. O homem é livre, autônomo, para exercer a razão. É importante sublinhar, como o faz Althusser, que, tal como queria Kant, “o homem não é liberdade a não ser como razão”: liberdade não como capricho ou determinismo do interesse (à Hobbes e Bentham), mas como direito geral, como “obediência às leis naturais da razão humana” (Althusser, Ibidem, p.97). Porém, essa filosofia (ou ideologia, como veio a considerá-la Marx) acaba por ensejar a realização “irracional” da razão e a existência da liberdade não como direito geral

mas como privilégio particular. O feudalismo, o despotismo e a censura são exemplos dessa “desrazão”.

Em um segundo momento, Marx teria passado a fundamentar sua teoria no humanismo de Feuerbach, vendo o homem como liberdade-razão apenas porque, de início, ele é “ser comunitário”, ser que só se realiza, teórica e praticamente, nas relações humanas universais. Esse humanismo comunitário, lemos em Althusser, permitia pensar a contradição entre a suposição teórica do Estado como realização *racional* da essência humana e a forma *irracional* que acabara por assumir em sua existência. Tal desrazão, tal alienação da essência humana, passa a ser encarada como momento indispensável, anterior à realização da nova idéia de Estado, cuja definição teórica passa a ser regida pelo novo princípio comunitário, definidor do homem, excluindo assim a hipótese de uma realidade irracional do Estado, este agora caracterizado pelas noções de amor e de fraternidade (Ibid., pp.198-200). Admitir essa alienação da essência humana como etapa necessária à realização da essência, numa abordagem claramente teleológica da construção social e política, parece-me configurar uma base ainda mais explícita para o exercício individualista da razão e da liberdade do homem, nas formas da desrazão e do privilégio.

A partir de 1845, Marx define o humanismo como ideologia, criticando radicalmente as pretensões teóricas de todo humanismo filosófico, e formula uma teoria da história e da política fundada em conceitos novos: formação social, forças produtivas, relações de produção, superestrutura, ideologias, determinação em última instância pela economia, etc. A rejeição do humanismo como teoria e o seu reconhecimento como ideologia constituem uma base fundamental, segundo Althusser, para a formulação do materialismo histórico-dialético da práxis. Como podemos ler no ensaio a que venho me referindo, até Marx e por séculos inteiros, sempre vigoraram (nas teorias humanistas de pensadores como Hobbes e Descartes, Locke, Kant e Feuerbach) os postulados do idealismo – existência de uma natureza humana ou essência universal do homem – e do empirismo – existência de sujeitos concretos como dados absolutos (Ibid., pp.200-1).

Considerando suas fontes, são provavelmente esses os postulados humanistas que subjazem ao universalismo e individualismo criticados por Venuti no contexto da tradução. De acordo com Althusser, não há incompatibilidade entre os dois postulados, mas, ao contrário,

são eles complementares e indissociáveis: para que os indivíduos empíricos sejam homens, é preciso que tragam, cada um em si, toda a essência humana, se não de fato, de direito, o que implica um idealismo da essência; reciprocamente, para que a essência do homem seja atributo universal, é preciso, com efeito, que os sujeitos concretos existam como dados absolutos, o que implica um empirismo do sujeito. Pode haver, também, o inverso, ou seja, a um idealismo do sujeito pode corresponder um empirismo da essência (Ibid, p.201).

Sem deixar que essa discussão nos afaste para outros domínios, julgo de interesse ampliar as bases desta reflexão sobre o anti-humanismo de Venuti, condição de sua teoria da tradução como crítica às estratégias ideológicas de escrita e de leitura há tanto tempo vigentes. Na teoria marxista da história, como lemos em Althusser, a ideologia não constitui uma excrescência contingente, mas uma estrutura essencial à vida histórica das sociedades. Lemos, ainda, que são unicamente a existência e o reconhecimento da ideologia que permitem que se possa agir sobre ela e transformá-la em “instrumento de ação refletida sobre a História” (Ibid., p.205). Venuti, já vimos, quer interferir na práxis tradutória.

Não me parece fortuita a menção do platonismo por Venuti, uma vez que, assim como o humanismo, aquela filosofia defende a existência de objetos ou qualidades ideais, dos quais as realidades sensíveis seriam uma mera manifestação ou cópia. Essa analogia com a filosofia de Platão nos possibilita discutir o binômio essencialismo / empirismo no plano dos significados, não abordado por Althusser, que, tendo por objeto o marxismo, discute-o no plano da história política, através da figura do Estado e dos sistemas econômicos. A semântica platônica, exposta sobretudo no *Crátilo*, ao atribuir um caráter ideal à significação, reduz as línguas a instrumentos de denominação de Idéias, essas últimas permitindo transcender a variabilidade das primeiras. No entanto, se temos aqui um universalismo que iguala as línguas através da atribuição a elas de uma função meramente referencial, o mesmo não se dá no que diz respeito à relação entre os homens e o mundo transcendente que abriga as formas corretas que servem de modelo. Apenas os “legisladores” a ele têm acesso. Como comenta Frédéric Nef a propósito do *Crátilo*, são esses legisladores que, com o olhar dirigido à essência ideal das coisas, à palavra em si, instituem todos os nomes (1995:15). Em meio à sua análise, o autor transcreve o seguinte trecho daquele diálogo:

não devemos nos surpreender se cada legislador das palavras não utiliza as mesmas sílabas, como todos os ferreiros não usam o mesmo ferro, mesmo quando fazem o mesmo instrumento para o mesmo fim. Desde que eles produzam a mesma forma (*idea*), o instrumento é igualmente bom, seja aqui ou entre os bárbaros. (*Crátilo*, Apud Nef, *Ibidem*, pp.15-6)

Como vemos em Althusser, em todas as teorias filosóficas onde vigoram os postulados do idealismo e do empirismo, pode-se ter não apenas o idealismo da essência e o empirismo do sujeito, mas o idealismo do sujeito e o empirismo da essência. Ora, esquecidos tanto a dimensão de criatura do legislador, quanto o caráter de cópia de um nome ideal que as palavras têm, o legislador é alçado à condição de criador, criador de nomes e de significados, estes passando a funcionar como objetos empíricos, criados e manipulados pelo legislador em sua experiência de “ensino”. Embora expulsos da República idealizada por Platão, são os poetas, no contexto do classicismo europeu, que assumem esse papel de “criadores de palavras”.

Ainda em *Pour Marx*, obra de influência básica na teoria de Venuti, temos em um outro ensaio, “Contradição e sobredeterminação”, a mesma crítica de Althusser ao binômio essencialismo/empirismo, inscrito agora na dialética hegeliana, mais particularmente nas noções de *Estado* e de *sociedade civil* (1979:75-113). Segundo Althusser, o Estado, para Hegel, estaria acima das classes humanas e constituir-se-ia enquanto Idéia ou essência determinante dos fenômenos econômicos. O Estado ou “sociedade política” e tudo o que aí se encarna, religião, filosofia, em suma, a “vida espiritual”, fariam mover a “sociedade civil” ou “mundo das necessidades”, isto é, a “vida material”, a economia. Para Hegel, a sociedade civil seria determinada pelo Estado, concebido como uma lei que, a ela estranha, consistiria ao mesmo tempo no seu Fim e na sua condição de possibilidade. Porém, ainda segundo Althusser, com esse essencialismo do Estado – instância determinante, lugar de origem das ações dos homens – convive, na teoria hegeliana, um empirismo do sujeito, inerente à noção de sociedade civil ou mundo das necessidades: “um mundo relacionado imediatamente, como a sua essência interna, às *relações de indivíduos* definidas pela sua vontade particular, pelo seu interesse pessoal, em suma, pelas suas ‘necessidades’” (*Ibidem*, pp.94-6). Assim como em

Venuti, pode-se ver em Althusser a rejeição a essa noção empirista de sujeito, enquanto tal reversível a uma posição de transcendência:

quando se sabe que Marx fundamentou toda a sua concepção da Economia Política sobre a crítica dessa pressuposição (o *homo oeconomicus* – e a sua abstração jurídica ou moral, o “homem” dos filósofos), pode-se facilmente duvidar que ele tomasse a seu cargo um conceito que era o *produto direto* dela. (Ibid., pp.95-6)

Nesse ensaio, Althusser explicita acentuado interesse em distinguir a ciência marxista do hegelianismo, no sentido de que o pensamento de Marx não deve ser visto como um economicismo, ou seja, como mera “inversão” dos lugares ocupados, de um lado, pela vida espiritual ou consciência (de si de um tempo), e, de outro, pela vida material ou economia (Ibid., p.94). Em Marx, de acordo com Althusser, não apenas os termos, os conceitos são outros, mas também as suas relações: não só ele não formula sua teoria em função da oposição hegeliana Estado / sociedade civil, e sim de noções como classes sociais, forças produtivas e relações de produção, como imagina para elas não uma relação de determinação simples, mas de sobre-determinação.

A forte influência de Althusser na teoria da (in)visibilidade do tradutor me faz trazer sua crítica à filosofia de Hegel, especificamente a crítica ao binômio essencialismo / empirismo, tão fundamental na teoria de Venuti enquanto paradigma do qual se quer afastar. Com a apresentação de mais essa ocorrência da contradição universalismo / individualismo que, como insiste Venuti, caracteriza a ideologia humanista liberal, a qual, por sua vez, rege o pensamento tradicional sobre a tradução, tenho o propósito de somar subsídios teórico-conceituais que enriqueçam a presente pesquisa. Tendo em vista as três teorias que este trabalho tem como norte, faz-se importante a compreensão desse jogo onde se podem alternar, enquanto instâncias determinante vs. determinada (ou lugares de origem vs. de cópia), os objetos teóricos que nelas são inscritos, especialmente a subjetividade, a história-ideologia e a linguagem-significação.

Com base no pequeno mergulho feito na abordagem humanista (segundo Althusser historicamente preponderante na filosofia e nas teorias políticas e econômicas), e em particular

no humanismo racional-liberal, sem desprezar o individualismo “selvagem” vigente no contexto britânico aqui considerado, podemos compreender melhor as críticas de Venuti relativamente à noção de *sujeito* que tal abordagem postula. De um lado, uma razão essencial que determinaria e uniformizaria a ação e o conhecimento dos homens; de outro, um empirismo do sujeito que, aparentemente incompatível com o essencialismo anterior, é, segundo Althusser, a ele correspondente. São essas noções, primeiro, a de um sujeito como mera manifestação de uma instância transcendente, absoluta; segundo, a de um sujeito-indivíduo que, por escapar à determinação daquela mesma razão universal, é concebido como auto-determinado, inteiramente livre, origem do que pensa e faz. É esse sujeito-indivíduo que acaba por alçar à condição de sujeito essencial, ocupando, individualmente, o lugar antes atribuído à Razão e à liberdade (racional) universais. Nesse quadro teórico, fundamentalmente, eu situaria as noções de subjetividade “genérica” e “individualista” criticamente mencionadas por Venuti.

Com base no hegelianismo tal como visto por Althusser, podemos entender melhor as críticas da teoria da (in)visibilidade da tradução no terreno da *história* e da *ideologia*. Essas críticas, a meu ver mais pressupostas do que explícitas, se dirigem, como no caso da subjetividade, tanto ao essencialismo da história, da “sociedade política” (filosofia, religião, etc.), quanto ao seu empirismo; ou seja, à visão de história como fenômeno determinado por aquela essência, ou, ainda, a uma história concebida como resultado de necessidades individuais (do *homo oeconomicus*). No materialismo de Marx, também a partir de Althusser, a estrutura econômica determina (em última instância) as tensões históricas, estas sendo sobredeterminadas pela superestrutura (formas ideológicas, jurídicas, políticas), somada às circunstâncias históricas domésticas e estrangeiras.

Finalmente, com base em Platão, podemos pensar o binômio essencialismo/empirismo de forma mais direta no terreno da *significação*. Vistos os significados como idéias universais, as palavras das línguas não passariam de fenômenos ou representações sensíveis daquele mundo ideal. Desse universalismo semântico, através da figura do legislador-poeta, podemos derivar uma noção de significação a ele oposta – significados individuais, originados na consciência livre do “criador de palavras”. Nesse campo filosófico, temos uma base para

pensar os dois papéis comumente atribuídos aos tradutores: o de copista ou, mais raro, o de autor; o de servo ou o de senhor.

Expostas as principais posturas e expectativas tradicionalmente vinculadas à tradução e, sobretudo, feita a articulação entre elas e seus pressupostos teóricos, no âmbito do quadro epistemológico definido para este estudo, passo a desenvolver as críticas até agora apenas esboçadas ao modo como vejo situar-se o tradutor, o teórico e, por que não, o “sindicalista” Lawrence Venuti.

II.5. O contexto como *langue* e o senhor Venuti – Lawrence e Ferdinand encontram-se

Na análise eminentemente crítica que passo a desenvolver como conclusão do presente capítulo, serão reunidos e aprofundados os diferentes pontos levantados, sendo o principal fio de entrelaçamento o confronto entre os modos como Venuti me parece conceber a relação tradutor-texto e os modos tradicionais de concebê-la, representados na teoria saussureana. Quero aqui novamente sublinhar que tal relação, problemática central desta tese, implica, no âmbito de seu exame, a questão da singularidade na escrita tradutora. Também com fins de reinvocar nossas referências, cabe lembrar que serão consideradas tanto a postura que Venuti propõe aos tradutores adotar, e que ele próprio adota quando traduz, quanto aquela que, na posição de teórico, a meu ver assume.

Conforme já esboçado nas seções anteriores, e explicitado no título acima, não considero que Venuti tenha de fato rompido com o paradigma, tradicionalmente hegemônico, que se traduz nas maneiras subjetivista ou objetivista de pensar o tradutor e os “objetos” com os quais ele se relaciona. Embora explicitamente negue pressupostos cientificistas aqui arrolados quando da análise da lingüística de Saussure, ele acaba por reproduzi-los, ainda que com a inclusão de novos campos conceituais. Retomemos aqueles pressupostos e examinemos, à sua luz, as atitudes que enxergo no Venuti teórico, no Venuti tradutor e no Venuti “sindicalista”.

A incomensurabilidade das línguas mostrada por Saussure implica, como mostram os seus vários exemplos, a inviabilidade da expectativa de uma tradução ser absolutamente fiel ao texto de partida; ou, nos termos de Venuti, implica que todo ato tradutório necessariamente transforma ou domestica o original, na medida em que o submete a um outro sistema de valores lingüísticos. O que aqui se objetou mais veementemente com relação a uma teoria de tradução calcada na leitura tradicional da teoria da *langue* foi a natureza de tal transformação. Esta seria operada pelo sistema de chegada, concebido como transcendente a diferenças sincrônicas. Ou seja, a tomar por base a assimilação feita da noção saussureana de sistema lingüístico àquela de idioma, as diferenças, no campo da tradução, se restringiriam às diferenças intersistêmicas e

àquelas resultantes de mudanças diacrônicas ocorridas em um sistema; na ausência dessas mudanças, seriam iguais as traduções de um mesmo texto.

Nesse sentido, a teoria de Venuti, na medida em que tem como principal postulado a heterogeneidade sincrônica de uma língua, concordaria com as objeções aqui feitas ao modelo saussureano. Ao relacionar as formações discursivas sobretudo a formações ideológicas de classe, e caracterizar o sujeito como socialmente determinado, a teoria venutiana sem dúvida multiplica as instâncias de determinação que intervêm na escrita tradutória, desencadeando, em consequência, um aumento das possibilidades de diferença interpretativa. Embora Venuti não o explicita, é possível dizer, com base na leitura de Althusser aqui feita, que a língua, não mais um sistema homogêneo como a *langue*, mas recortada em formações discursivas, estaria regida, ou melhor, sobredeterminada pelo “complexo *estrutura*-(base econômica: forças produtivas e relações de produção)-*superestrutura* (o Estado e todas as formas jurídicas, políticas e ideológicas) que constitui a essência de toda formação social” (Althusser, 1979:97).

Não é portanto irrelevante a distinção que se pode enxergar entre a teoria formulada por Venuti e uma teoria “saussureana” da tradução. Ao trazer para o seu bojo a história, ela traz, como visto, toda uma gama de dimensões da existência humana, tornando muito mais complexas, muito mais diferenciadas as relações entre os tradutores e as línguas, os tradutores e os textos. Porém, procurando aprofundar esta reflexão, pergunto: em que medida, além da referida complexificação – que, repito, tem desdobramentos importantes para se pensar a tradução –, a teoria da (in)visibilidade efetivamente rompe com o paradigma cientificista que separa sujeito e objeto e, mais que isso, os hierarquiza, a ponto de até mesmo excluir o termo inferiorizado? Em que medida é rompido o par essencialismo / empirismo (ou universalismo / individualismo) que rege a ideologia humanista liberal tão criticada por Venuti? Em que medida é rompida a noção de ciência que rege o par *langue* / *parole*, sistema lingüístico / falante?

Essa pergunta pode ser respondida a partir de frentes diversas. Começemos pela noção de contexto social, proposta por Venuti com base em sua leitura marxista do conceito wittgensteineano de forma de vida. Aquela noção, nos trabalhos do teórico, assume para mim uma grandeza análoga à da *langue*, considerando-se tanto o seu poder de determinação quanto a exclusão de tudo aquilo a que comumente nos referimos como individual. Se a *langue*, por ser

social (no sentido já aqui comentado), e, por isso mesmo, constituir objeto passível de ser estudado cientificamente, exigia a exclusão de tudo aquilo que, da *parole*, era tido como heteróclito e acientífico, o contexto social de Venuti, espaço da História e da Ideologia, do mesmo modo constrói-se sobre a negação do indivíduo. Quanto à negação desse ser indiviso, pura consciência e senhor de sua vontade, estão de acordo a psicanálise, o teórico marxista e, de certa forma, também Saussure. Mas se esse último o preserva intacto na fala e não reelabora, na língua, nenhum espaço para aquela dimensão aqui referida como dimensão de singularidade, Venuti, a meu ver, faz o mesmo, ressalvadas as diferenças entre a bagagem teórico-epistemológica de cada qual.

Em *Os conceitos elementais do materialismo histórico*, Marta Harnecker (1973), com base em Althusser, escreve:

vimos que tanto em uma sociedade sem classes como em uma sociedade de classes a ideologia tem como função assegurar uma determinada relação dos homens entre si e com suas condições de existência, adaptar os indivíduos a suas tarefas fixadas pela sociedade. [...] As ideologias, como todas as realidades sociais, só se tornam inteligíveis através de sua estrutura. [...] Pelo fato de estar determinada por sua *estrutura*, a ideologia supera como realidade todas as formas nas quais é vivida subjetivamente por este ou aquele indivíduo. A ideologia, portanto, não se reduz às formas individuais nas quais é vivida e, por isso, pode ser *objeto de um estudo objetivo*. É por isto que podemos falar da natureza e da função da ideologia e estudá-la. (1973:101-2)

Não lemos nessa citação que a ideologia, transindividual, social, assim configurando uma “estrutura”, por isso mesmo “pode ser objeto de um estudo objetivo”? Não temos aí justamente, contraditoriamente repetido o jogo essencialismo / empirismo denunciado por Althusser, e suposto por Venuti em sua crítica ao fundamento humanista da visão hegemônica de tradução? Não temos aí uma estrutura idealizada e transcendente, uma estrutura que “supera todas as formas nas quais é vivida subjetivamente”? Não temos aí uma estrutura que, como a *langue*, exclui o subjetivo, sem reabsorvê-lo, reformulado, como faz a psicanálise? Não temos aí uma estrutura que, substancializada, implica a alienação do sujeito-cientista que a criou, o qual a seguir a reifica, de modo a torná-la “objeto de um estudo objetivo”?

Chego aqui a uma outra frente da resposta à pergunta formulada alguns parágrafos acima: a postura assumida por Venuti quando este se coloca no lugar de tradutor ou de analista (ou leitor). Se Venuti, como teórico marxista, althussereano, por um lado alça o contexto social

(alternativamente referido como história ou ideologia) a um plano superior ou transcendente, rejeitando a possibilidade teórica do indivíduo, ele, por outro lado, quando assume o lugar do tradutor ou do leitor, comporta-se justamente como o indivíduo que critica, ou seja, como ser onisciente que traz à luz o que para a maioria dos leitores se encontrava oculto por determinada estratégia ideológica de escrita, seguida cegamente, inconscientemente por aqueles mesmos que escrevem.

Se o Venuti teórico prega o “obituário bartheano do Autor”, o Venuti leitor e o Venuti tradutor tomam a si aquele mesmo poder. Isto é, “morto” o Autor, nasce o “Leitor”, apenas deslocado de um para outro o mesmo poder autoral. Em um trabalho de Arrojo no qual são desconstruídas algumas teorias de tradução contemporâneas, dentre elas a de Venuti, encontro palavras que expressam perfeitamente minha crítica: “o leitor ou a leitora de Barthes parece estar (impossivelmente) livre para fazer o que mais lhe agrade com o autor do texto a ser lido e torna-se uma fonte bastante estável de significado” (1997:9).

Recorrendo novamente aos textos de Althusser e de Harnecker, em particular à distinção entre ideologia e ciência, identificamos uma possível raiz da incoerência apontada entre as atitudes do Venuti teórico e do Venuti leitor. Já esboçada através da citação de Harnecker, trata-se de uma terceira perspectiva, digamos assim, que de certa maneira compreenderia as duas outras (a do teórico e a do leitor/tradutor) e, mais que isso, as justificaria, eliminando o caráter de contradição que entre elas vejo. Refiro-me ao lugar atribuído ao cientista. Considerando-se que minha interpretação encontra algum respaldo, Venuti não transitaria (contraditoriamente) entre dois lugares, mas ocuparia apenas um, o do cientista. A este me parece ser autorizado escapar às leis da superestrutura, às quais estão submetidos todos os demais. Confrontemos os dois blocos de citação abaixo, o primeiro referindo-se à inescapável ação deformadora da Ideologia e o segundo, à objetividade, à verdade do conhecimento científico do mundo:

se empregarmos a metáfora arquitetural de Marx e Engels do edifício com um alicerce ou infra-estrutura e uma superestrutura que se constrói sobre este alicerce, podemos dizer que a ideologia pertence à superestrutura. Mas a ideologia não se limita a ser apenas uma instância da superestrutura; ela desliza também pelas demais partes do edifício social, *é como o cimento que assegura a coesão do edifício*. A Ideologia dá coesão aos indivíduos em seus papéis, em suas funções e em suas relações sociais. [...] A ideologia se acha a tal ponto presente em todos os atos e gestos dos indivíduos que chega a ser *indiscernível*

de sua “experiência vivida” e, por isso, toda análise imediata do “vivido” está profundamente marcada pela ação da ideologia. [...] Quando se pensa estar diante de uma percepção nua da realidade ou de uma prática pura, o que ocorre, na verdade, é que se está diante de uma percepção ou de uma prática “impura”, marcada pelas estruturas invisíveis da ideologia. [...] Como não se percebe sua ação, a tendência é para tomar a percepção das coisas e do mundo por percepções das “coisas mesmas”. (Harnecker, 1973:99-100)

Podemos, portanto, concluir que a deformação da realidade própria ao conhecimento ideológico não se explica por uma espécie de “má consciência” ou “vontade de enganar” das classes dominantes, mas se deve fundamentalmente à *necessária opacidade das realidades sociais que são estruturas complexas que só podem chegar a ser conhecidas mediante uma análise científica dessas estruturas. [...] [Os homens] não podem chegar através da simples percepção a um conhecimento verdadeiro destas estruturas. O conhecimento do mecanismo interno das diferentes estruturas sociais não pode ser senão o resultado de outra atividade, [...] a atividade científica [...], que capta “através das aparências a essência e a estrutura” destas realidades.* (Ibidem, pp.106-7; as aspas são usadas por Harnecker para marcar expressões tiradas d’*O capital*)

Segundo Venuti, a técnica de leitura sintomática que propõe e realiza inspira-se no método genealógico desenvolvido por Foucault a partir de Nietzsche, método que permite a formulação de uma agenda política na história cultural através do abandono dos princípios que, em geral, governam a historiografia convencional, entre eles o princípio da objetividade (1995a:39). No entanto, a leitura feita por Venuti parece-me seguir os princípios científicos de inteligibilidade histórica formulados por Marx, segundo os dois autores em que me venho baseando. Tais princípios proporcionariam representações objetivas do mundo, estas, ao contrário das ideologias, destituídas de elementos imaginários que expressam não uma realidade efetiva, mas desejos, esperanças, nostalgias (Harnecker, 1973:100 e Althusser, 1979:39-74). No texto althussereano, ao lado da dicotomia ideologia/ciência, encontramos outras tantas como conhecimento alusivo/conhecimento efetivo; figuras impostas pelo contexto ideológico/indivíduos concretos com uma identidade histórica literal; consciência serva/consciência liberada.

Colocando-se contra a concepção idealista da história ideológica, Althusser pretende falar do homem concreto e da história real, verdadeiros autores do pensamento marxista. Althusser me parece querer seguir os passos de Marx naquilo em que este, como nos diz o primeiro, soube livrar-se da enorme, esmagante camada ideológica sob a qual nasceu; no modo

como Marx trata as idéias: “para Marx elas são objetos concretos que ele põe à prova como o físico o faz com os objetos de sua experiência” (Ibidem, p.62). Para tornar inteligíveis a história da liberação de Marx, a relação de Marx com a ideologia alemã, em particular com Hegel, e com o movimento operário, é preciso que Althusser igualmente efetue uma volta para trás, para alguém da “camada ideológica”, e atinja as próprias coisas, e toque a história real, e veja, afinal, frente a frente, os seres que povoavam as brumas da consciência alemã (Ibid., p.64).

Venuti, assim como Althusser, e como o Marx althussereano, a meu ver demonstra a mesma vontade de transpor a opacidade ideológica, a gigantesca camada de ilusões e de mitos e atingir a luz, a realidade encoberta, a história real (Ibid., pp.70-2). Venuti, liberto das ideologias capitalistas anglo-americanas, enxerga, através de sua leitura sintomática, a verdadeira história da tradução e de suas estratégias, reifica-as e sobre elas exerce sua mestria, convocando-nos e ensinando-nos, demais tradutores, a fazer o mesmo.

Vejamos, a título de ilustração, a leitura sintomática que Venuti faz de uma tradução inglesa de meados do século dezessete. Chamo a atenção para as afirmações do teórico que “revelam” as intenções políticas e culturais do tradutor, supostamente ocultadas, invisíveis, pela ação da estratégia ideológica da fluência:

a escolha feita por Denham de traduzir a *Eneida*, de Virgílio, adequava-se notavelmente às inclinações nacionalistas de seu método de tradução domesticadora. E em consonância com as recorrentes genealogias troianas dos reis ingleses, sua escolha de um excerto que intitulou *The destruction of Troy* permitiu-lhe sugerir, de forma mais direta, a derrota do governo de Carlos I e seu apoio à monarquia na Inglaterra. [...] A ressonância local de sua versão torna-se admiravelmente evidente quando justaposta ao texto latino e a versões inglesas anteriores. [...] Com a supressão dos nomes dos lugares e dos personagens presentes no texto em latim (Priami, Troiam e Pergama, a cidadela de Tróia) e a referência apenas a “the King”, Denham generaliza a importação do texto, possibilitando que a “headless Carkass” de Priamo se metamorfoseasse na de um descendente britânico, ao menos por um momento, convidando o leitor inglês contemporâneo a lembrar-se das guerras civis – embora de um ponto de vista decididamente monarquista. [...] Ainda mais surpreendente é o curioso acréscimo de Denham ao texto latino: “*Thus fell the King, who yet survived the State, / With such a signal and peculiar Fate.*” A omissão de Virgílio quanto a qualquer referência a uma vida póstuma do rei revela a crença do próprio Denham na sobrevivência da monarquia Stuart após o regicídio. [...] Na atmosfera política da década de 1650, com o Protetorado recorrendo a medidas opressivas para sufocar a insurgência monarquista, seria difícil um simpatizante de Carlos I não ver nenhum paralelo entre as decapitações desse rei e de Priamo.

[...] A tradução foi particularmente útil à política cultural monarquista [...]. [...] O fato de que a intenção de Denham era a de que sua tradução tivesse uma função monarquista é corroborada pela comparação com seus predecessores, a qual realça as mudanças sutis que ele fez para aproximar o texto latino de seus interesses políticos [...]. Denham claramente supera seus predecessores quanto às liberdades que toma com o texto em latim. [...] seu apagamento de expressões que designam lugares, incluindo “litore” [...]. A tradução de Denham não apenas permite que a morte seja deslocada para o interior, como, do início ao fim, ele faz um esforço sensível para domesticar termos arquitetônicos, igualando as estruturas troianas às construções reais inglesas. [...] O seu objetivo consistia não apenas em reformular o método livre praticado pela cultura aristocrática em sua fase áurea, mas em urdir uma estratégia discursiva de tradução que restabelecesse a supremacia cultural dessa classe: essa estratégia pode ser denominada *fluência*. (1995a:52-7)

Segundo Venuti, a ilusão de transparência produzida pela tradução fluente sanciona uma domesticação total que mascara as múltiplas condições em que a tradução foi escrita e a sua exclusão de valores culturais estrangeiros e também dos valores domésticos marginalizados, eliminando estratégias tradutórias que resistem ao discurso transparente e impedindo alternativas culturais e sociais que não favoreçam as elites sociais inglesas. Com a genealogia que se propõe realizar através da leitura sintomática, ele pretende “recuperar as condições e exclusões esquecidas” e ocultadas, “para intervir contra a fase atual desta dominância” (Ibidem, p.43). Colocando-se, como cientista, fora da história das estratégias de escrita tradutora, acima das formações ideológicas, sociais e discursivas, Venuti crê ultrapassar a “bruma” deformante que cega e assujeita os homens comuns, apreendendo a realidade “pura” e ensinando-nos a técnica que possibilita intervir e transformar as condições predominantes.

Já na abertura do prefácio, ele nos diz que apesar de o seu livro ter origem em seu próprio trabalho profissional como tradutor desde o final da década de 1970,

quaisquer elementos autobiográficos são subsumidos no que é efetivamente uma história da tradução em língua inglesa, do século dezessete até o presente. O meu projeto é o de registrar as origens da situação em que trabalham hoje todos os tradutores de língua inglesa, embora de um ponto de vista oposto, com o propósito explícito de estabelecer alternativas, de mudar essa situação. (Ibid., p.ix)

Aí parece-me estar o Venuti cientista, que enxerga e “registra” uma “história efetiva” desde suas origens. Aí também me parece estar o Venuti sindicalista, que convoca seus pares a “mudar” a situação atual, “chamando sua atenção para os modos como as traduções são hoje

escritas e lidas, e conclamando-os a pensar em alternativas” (Ibid., p.ix). Um Venuti que me parece fortalecer o “nascidoouro bartheano do Leitor-Tradutor” quando reconhece haver algumas melhorias, claramente pequenas, na situação profissional do tradutor, na medida em que a legislação e os contratos indicam “uma consciência crescente da autoria do tradutor” (Ibid., p.12). Essa leitura me faz recordar uma passagem compreendida na epígrafe ao presente capítulo:

o tradutor, que trabalha com graus variáveis de cálculo, sob um auto-monitoramento contínuo [...], pode submeter-se ou resistir aos valores dominantes na língua de chegada, cada uma dessas atitudes suscetível a ser redirecionada. (Ibid., p.308)

A relação entre sujeito e objeto imaginada pelo Venuti leitor e tradutor me parece novamente colocar o primeiro em um lugar de primazia e de exterioridade com relação ao segundo, lugar do qual lhe seriam visíveis o contexto histórico e as estratégias de escrita, as intenções e as interferências daquele que escreve o texto. Consciente do jogo ideológico promovido pelas diferentes formações discursivas, esse tradutor, bastante diverso daquele sujeito social, ideologicamente determinado e dividido, poderia e deveria, em seus termos, auto-monitorar-se, calculando o grau e a direção de sua própria submissão ou resistência. Venuti parece pressupor justamente o que, em outros momentos, nega: a transparência da linguagem, a sua natureza de instrumento manipulável e a visibilidade da história e da psicologia em jogo na escrita. Esses pressupostos a meu ver estão presentes nos dois momentos cruciais do ato tradutório proposto por Venuti: a leitura sintomática do original e a escrita de resistência. Aprendendo essas técnicas, o tradutor supostamente torna-se capaz, no momento de sua leitura, de ver todos aqueles fatores encerrados no texto de partida e, no momento de sua escrita, de ver e controlar, além daqueles, os fatores e interesses que cercam a produção de sua tradução. O tradutor deve e pode “resistir” a determinadas estratégias, determinados efeitos, em benefício de outros. Assim fazendo, o tradutor, além de “monitorar” sua própria leitura e escrita, exerceria controle também sobre a leitura efetuada pelos leitores de *seu* texto. Assim fazendo, o tradutor venutiano, em lugar do autor, torna-se visível a seus leitores. Esses “leitores de traduções”, a quem, deduzo, Venuti pretende também ensinar a técnica da leitura sintomática, integram o público a quem ele dirige primordialmente o seu livro (1995a:ix). No

que tange particularmente a essa “visibilidade do tradutor”, respaldo mais uma vez os meus comentários com palavras escritas por Arrojo em uma nota a um de seus ensaios:

além de pressupor que o tradutor possa, ou não, aparecer no texto traduzido caso opte pela “resistência” ou pela “fluência”, a reflexão de Venuti não considera que, mesmo que o tradutor faça uma dessas opções, sua “intenção consciente” não poderá se fixar no texto como uma origem estável e, portanto, passível de ser resgatada por seu leitor. Nesse sentido, além de amparar uma contradição básica, tal argumentação me parece ingênua, caindo na própria armadilha que pretende montar ao desalojar do processo de tradução a figura do autor como origem controladora dos significados. (1997:87)

Aparentemente sabedor da incoerência de suas colocações sobre a subjetividade e a linguagem, incoerência aqui situada entre os dois planos discursivos (o do teórico e o do leitor-tradutor) sobre os quais a meu ver ele constrói o seu texto, Venuti, como lemos na tradução de seu texto de 1986, adverte:

deve ficar claro que, se estou combatendo a invisibilidade do tradutor com a idéia de que a tradução é uma prática social que envolve um trabalho de transformação extremamente complicado, não chego a elevar o tradutor ao *status* de outro autor que seja a origem fixa e transcendental da tradução e que dessa forma concorra com o autor estrangeiro ou o supere. Minha análise, ao contrário, propõe que a atividade do tradutor, assim como a do autor estrangeiro, é moldada por determinações sociais das quais eles podem ou não estar cientes, materiais lingüísticos, literários e históricos que constituem seus textos e podem muito bem provocar significações além de suas intenções. Assim, tanto o autor como o tradutor são descentrados, e o texto, original ou tradução, emerge como a tensão incômoda entre elementos heterogêneos que Roland Barthes descreve como “a morte do autor”. (1995b:123)

Embora a ressalva feita seja relevante no sentido de mostrar que o autor não permaneceu cegamente enredado em sua própria argumentação, ela não me parece forte o suficiente para apagar o possível efeito de contradição. Além da longa citação que apresentei algumas páginas atrás (extraída da leitura sintomática que faz Venuti de traduções da *Eneida*, em particular da tradução feita por Denham), na tentativa de ilustrar ou justificar o efeito que suas análises em mim provocam, o efeito de que ele está o tempo todo captando verdades objetivas e incontestáveis, faço a seguir uma nova citação, extraída da mesma tradução acima referida, poucas linhas abaixo da anterior:

se nos opusermos à noção predominante no senso comum de que o autor expressa a si mesmo ou uma verdade pessoal no texto, poderemos avançar um

pouco na descrição do *modo exato* como o tradutor produz, de modo ativo, um determinado objeto de consumo para a cultura da língua-meta. [...] Agora talvez estejamos mais capacitados a encarar a questão do modo como a prática de transformação do original realizada pelo tradutor *pode ser percebida* na tradução. É claro que um confronto minucioso do texto original com a tradução, ou de duas traduções do mesmo original, nos dará o tipo de informação que procuramos, *evidenciará as várias interpretações que constituem a tradução e indicará as determinações culturais subjacentes a ela*. (1995b:123, grifos meus)

A materialidade do texto de Venuti, tal como a percebo, contribui para meus comentários, sobretudo o uso extremamente raro da primeira pessoa do singular e de formas modalizadoras, o que contribuiria para colocar suas afirmações, explícita e coerentemente, no lugar de leituras ou interpretações possíveis, in/conscientes e pessoais, ainda que social e ideologicamente condicionadas, em alguma medida e instância. Venuti, ao contrário, me parece assumir uma postura de transcendência subjetivista, típica das noções que o senso comum tem acerca do autor, que tudo pode, e do crítico, que tudo sabe. É nesse sentido que afirmei, logo ao iniciar a presente seção, que Venuti não rompe com as posturas tradicionalmente atribuídas ao tradutor e expressas no par *langue / parole*: o teórico, althussereano, situa as formações ideológicas em um plano superestrutural a meu ver transcendente, pois que, mais do que assujeitar-nos a ele, nos exclui em nossa singularidade; e o Venuti tradutor, leitor-cientista de sintomas (bem distintos daqueles da psicanálise) e escritor resistente (a ideologias antes imperceptíveis e incontroláveis), recupera aquele indivíduo senhor, que vê, calcula e monitora, sendo origem do que escreve e enxergando a origem do que lê. É nesse sentido que considero que Lawrence e Ferdinand se encontram.

Venuti acaba por pautar suas análises e propostas em noções (visível/invisível, por exemplo) que designam, cada qual, uma unidade com contornos nítidos que se opõe a outra unidade. Em dois ensaios, nos quais, inclusive, refere-se ao trabalho de Venuti, Else Vieira tem como um dos pontos centrais de sua reflexão justamente esse aspecto (1995/6 e 1998). Sem pretender aqui discutir o conjunto desses trabalhos, quero lançar mão de algumas colocações que ela faz no sentido de questionar velhas dicotomias ou “binarismos excludentes” e de propor a tradução como um “*locus* de dualidades”, de quebra de polarizações conceituais. Através de metáforas que caracterizam os discursos sobre a tradução e a história colonial da América

Latina (original/cópia, superior/inferior, forte/fraco, livre/aprisionado e tantas outras), Vieira aproxima os dois campos e desenvolve um questionamento dessas metáforas dicotômicas, com base em posições que, assumidas pelo movimento modernista brasileiro, sobretudo pelo movimento antropofágico, a rigor prenunciam posturas típicas da pós-modernidade. Ao invés de tomar o europeu como presença de civilização e do sagrado e o nacional como ausência ou “imitação acrítica” dessa cultura, as relações históricas se fazendo em apenas uma direção, a autora propõe não a negação do que é considerado estrangeiro, o que apenas reverteria aquela relação no sentido contrário, mas a sua “absorção” e “transformação”, a sua mistura com o “nativo”, dando lugar a um terceiro elemento que é europeu e é nativo, nem só europeu nem só nativo. Esse terceiro é por ela ilustrado através da reescritura do dilema de Hamlet por Oswald de Andrade em seu manifesto: “Tupi or not Tupi, that is the question”. Recorrendo a uma “teoria ficcionalizada da tradução” e da história, esse “hibridismo” é ilustrado, dentre outros textos, através de *Macunaíma*, expressando a fusão de tecnologia e magia, do preto e do branco, de vozes e discursos que, distintos mas não opostos e excludentes, se entrelaçam e *tornam-se* um terceiro lugar onde as diferenças brigam mas não se apagam (1995/6).

Essa noção de “tornar-se” (*becoming*), em contraposição a noções tipicamente adotadas em posturas ontologizantes, é aprofundada no outro ensaio, onde são discutidas as “(in)audibilidades / (in)visibilidades” na tradução (1998). Colocando-se mais uma vez contra o caráter de fixidez e exclusão mútua dos elementos contidos nos “binarismos comuns ao pensamento sobre a tradução”, ela procura superar essas dicotomias, explorando “um contraponto” entre os dois pólos e “relações de reciprocidade” que eles envolvem, assim redefinindo a tradução como um processo de “tornar-se”. Esse outro lugar, terceiro, ela vai buscar, nesse trabalho, fora das oposições ficção / ciência, presente / futuro, eu / outro, mas ao mesmo tempo nelas, ou a partir delas, na medida em que propõe uma “reflexividade” e um “entrecruzamento” dessas instâncias tradicionalmente vistas como “antagônicas” e “alternativas”. Não só ela entrelaça diferentes saberes e categorias, olhando, por exemplo, para textos de Rosa e de Peirce, como o seu próprio texto opera, a meu ver, essa fusão de discursos “ficcionais” e “teóricos”. Para tanto, e identifico aqui um interesse comum às nossas reflexões, ela propõe um debate “para além da agenda político-cultural”, introduzindo “a discussão da (in)fidelidade na sua relação com a subjetividade e a temporalidade”. Ao contrário de Venuti, a

autora rompe com concepções binárias como a da invisibilidade / visibilidade, valendo-se do rico neologismo roseano, “invisto”. A historicidade que Venuti organiza em presente, passado e futuro, é desconstruída a partir de Peirce: “o passado nos é conhecido pela memória presente, o futuro, pela sugestão presente. Mas antes que possamos interpretar a memória ou a sugestão, elas são passado.” E a partir de Rosa: “parece que o tempo muda de direção e de velocidade”. Ainda com Rosa, o eu, o subjetivo, assim como o tempo, também é fugaz, virtual: “o resto, o rosto, mudava permanentemente”. Se o eu é o outro (“elementos hereditários”), é também singular (“paixões” singulares), “pois há ‘o que, em nossas caras, materializa idéias e sugestões de outrem e os efêmeros interesses, sem sequência nem antecedência’”¹⁵.

Na base do pensamento dicotomizador também criticado por Vieira está, a meu ver, a dicotomia sujeito / objeto, a partir da qual todas as outras se desencadeiam. É por serem os dois termos encarados como instâncias unas e hierarquizáveis, que o que quer que seja colocado no lugar de “objeto” (a natureza ou a cultura; formações sociais e ideológicas; línguas, textos ou discursos; significados) pode assumir um caráter de dominação sobre o sujeito, ou, ao contrário, de submissão a ele. No primeiro caso, a subjetividade fica reduzida a meros reflexos que nada têm de singular, já que sempre manifestações de uma origem comum a todo um grupo; no segundo caso, inversamente, ao sujeito, à sua razão, é atribuído o lugar de primazia e controle, os objetos passíveis de serem por ele conhecidos e manipulados. Como procurei mostrar em minha análise, Venuti não escapa a esses dois caminhos: ao reificar os contextos sociais, as ideologias e as formações discursivas, ora ele os transcendentaliza, excluindo a possibilidade de singularidades, ora ele os manipula, colocando-se em posição de mestria.

A permanência oscilatória de Venuti em uma ou em outra posição também pode ser vista nos ensaios “Genealogies of translation theory: Schleiermacher” (1991)¹⁶ e “Translation, heterogeneity, linguistics” (1996). O primeiro deles, sobretudo, ganha para mim um significado importante, pois considero que as colocações feitas em 1813 por Schleiermacher¹⁷ sobre a relação falante-linguagem constituem um campo extremamente fértil para a discussão da

¹⁵ As breves passagens ou mesmo expressões de Vieira aqui citadas estão presentes ao longo de praticamente todo o trabalho do qual foram extraídas, razão por que não menciono as páginas.

¹⁶ No capítulo intitulado “Nation” (1995a), Venuti transcreve grande parte desse ensaio; contudo, como algumas passagens para mim relevantes foram excluídas, mantenho o ensaio como referência.

¹⁷ Refiro-me à famosa conferência “Methoden des Übersetzens”. Tenho como fonte a tradução dela feita por Lefevere (1977), a mesma utilizada por Venuti.

singularidade, isto é, de uma posição subjetiva que não se define por uma posição de mestria, mas que pode fazer emergir uma diferença no “material flexível” da língua ou no seu “espírito”. Venuti, no entanto, mais do que desprezar essa via de reflexão, encontra exatamente aí um dos principais motivos de sua crítica a Schleiermacher, cuja abordagem lhe parece por demais “psicológica” e “gramatical”, ou seja, por demais interessada nas relações entre o texto e a língua, o texto e o sujeito, tendendo a deixar “evaporar” as suas determinações sócio-culturais (1991:143).

Na conferência de 1813, encontro um verdadeiro manancial de questões que são da maior relevância para a discussão da atividade tradutora e que, em particular, dão mostras do modo complexo e atual como Schleiermacher aborda a relação em foco nesta tese. As que mais se sobressaem em minha leitura são as seguintes: a linguagem como diferença não só entre línguas mas entre falantes de uma mesma língua – consideradas tanto variações de natureza mais ampla como períodos históricos e classes sociais, quanto diversidades individuais de “humor” ou “sentimentos”, caso em que, dependendo de quem as empregue, “as mesmas palavras [podem] ter um sentido totalmente diferente” – e também no âmbito de um só falante: “a rigor, precisamos por vezes até mesmo traduzir nossas próprias palavras, quando, após um intervalo, queremos torná-las realmente nossas outra vez” (1977:68); a dificuldade e o mérito do trabalho do tradutor em sua especificidade; a noção de língua como sistema; a valorização do contexto; a importância da materialidade lingüística; a ênfase na mediação operada pelos tradutores; as diferentes relações do falante com sua língua materna e com línguas estrangeiras.

A escolha dessa conferência por Venuti como objeto de uma “análise genealógica” resulta de seu interesse em procurar, no passado, saídas, práticas e teorias alternativas que questionem a valorização da transparência e procurem identificar a tradução como um espaço de diferença cultural e não de hegemonia (1991:127). Venuti declara que, ao contrário da análise desse mesmo texto feita por Berman (1984), seria preciso desenvolver um historicismo verdadeiramente diferencial que mostrasse, traduzindo Foucault, os “antídotos” de Schleiermacher ao momento presente, mas também os seus “venenos” (1991:128). Assim, movido por aquele que me parece constituir o seu mais relevante propósito – o de enfatizar a determinação histórico-social, político-ideológica das traduções – Venuti vê como antídotos, por exemplo, a passagem que Schleiermacher efetua, da ética para a política, nos debates sobre

a tradução (Ibidem, p.129); a explicitação da natureza social dos discursos e do caráter ideológico de toda interpretação (Ibid., p.146); e a sua percepção “extraordinariamente clara” no que tange as propriedades constitutivas da linguagem (Ibid., p.140). Como mostrarei, Venuti me parece demasiadamente ambíguo, senão incoerente, no que tange a essas duas últimas considerações.

Mas, ao lado de tais antídotos, Venuti identifica na conferência, em número e com uma ênfase surpreendentes, contradições e poderosos venenos, como o “nacionalismo prussiano e o elitismo cultural burguês” que vê implicados na crítica à tradução etnocêntrica por Schleiermacher, cuja estratégia estrangeirizadora estaria na verdade movida por interesses históricos anti-franceses e por necessidades narcísicas de uma elite literária. Como em seus demais textos, o que só após a leitura de Althusser me é possível afirmar com embasamento, Venuti concentra-se na crítica à contradição essencialismo/empirismo, procurando “desvendar” a ideologia imperialista que ela “esconde” no contexto social da Alemanha napoleônica, no início do século dezenove: “uma agenda política e cultural em que uma elite erudita controla a formação de uma cultura nacional por meio do refinamento de sua língua, obtido através de traduções estrangeirizadoras” (Ibid., p.131). Venuti vale-se de expressões (traduzidas) utilizadas na conferência para ilustrar e explorar a convivência dissimuladora de uma “metafísica idealista” (indicada por termos como “essência”, “espírito”, “nossa nação”, “sua natureza mediadora” e “nosso solo/nosso clima”, as duas últimas consideradas por Venuti como “metáforas orgânicas”) com um pseudo “liberalismo” (“todo o povo”, “vida pública”, “espaço livre”) (Ibid., pp.138-40). De acordo com Venuti, a esse binarismo universalismo/individualismo, subjaz um interesse geopolítico e ideológico de uma classe burguesa que almeja o controle em uma Alemanha liberta do domínio francês que viesse a ocupar uma posição central na Europa.

No plano que aqui nos interessa diretamente, Venuti afirma que “a conferência não reconhece antinomias em seu pensamento sobre a linguagem e a subjetividade humana, que são, do mesmo modo, determinadas por um nacionalismo burguês” (Ibid., p.140). É justamente o que Venuti enxerga como antinomia que quero explorar, eu aí enxergando, ao contrário, o embrião de uma proposta teórica segundo a qual o falante, assujeitado à sua língua materna, pode entretanto funcionar como lugar de constituição de sentidos ou formas singulares.

Como é sabido, no que diz respeito ao uso da língua, em fins do século dezoito efetua-se o deslocamento de uma valorização da linguagem como representação (do objeto) para a sua valorização enquanto expressão (do sujeito) (Berman, 1984:233). Nesse sentido, Schleiermacher faz uma distinção entre, de um lado, discursos de natureza mais objetiva e menos subjetiva, como os dos comerciantes e diplomatas, e, de outro, discursos de natureza mais subjetiva e menos objetiva, como os dos poetas e acadêmicos. Vendo-os não como dois tipos absolutos e excludentes de texto, mas como uma “gradação” possível, em que haveria uma predominância de determinada linguagem, Schleiermacher diz:

quanto menos o autor aparece no original, mais ele agiu meramente como o órgão perceptor de um objeto e mais ele prendeu-se à ordem de espaço e tempo, mais o tradutor depende de uma simples interpretação. [...] Alternativamente, quanto mais dominante na representação foi o modo particular do autor de ver e se expressar, mais ele seguiu uma ordem livremente escolhida, ou uma ordem definida por suas impressões, mais o seu trabalho faz parte do campo superior da arte – e o tradutor, também, deve então trazer outros poderes e capacidades para relacionar-se com o seu trabalho e familiarizar-se com o seu autor e a linguagem de seu autor de um modo diferente daquele do intérprete. (1977:69)

Schleiermacher, inclusive, afirma que, mesmo no caso de transações comerciais ou diplomáticas, há aquelas que não constituem casos particulares “subsumidos em uma regra geral suficientemente conhecida” (Ibidem, p.69). Não seriam essas colocações bem próximas, senão as mesmas, que hoje se fazem em relação a discursos considerados literários e não-literários, havendo nos primeiros maior tendência a um afastamento do código, este entendido como sistema de formas e sentidos mais estabilizados, de uso mais amplo? A própria psicanálise, não faz ela uma distinção entre discursos menos e mais submetidos a uma censura egóica, sem com isso absolutizar a presença ou ausência dessa censura? Não admite ela discursos que, em uns, a língua se faz mais presente e, em outros, alíngua?

Venuti, contudo, prendendo-se a expressões como “ordem livremente escolhida”, que aparece na citação acima, considera que Schleiermacher, ao lado de afirmar “que todo homem está em poder da língua que fala”, contraditoriamente também afirma a autonomia e transcendência do sujeito relativamente a ela:

Schleiermacher revela uma percepção extraordinariamente clara das propriedades constitutivas da linguagem, aquelas que fazem com que toda representação seja uma atividade apropriativa, nunca transparente ou meramente adequada a seu objeto, e que se fazem presentes na construção da subjetividade

ao estabelecer formas de consciência. Ao mesmo tempo, entretanto, o seu conceito de “poderes combinatórios livres e idiossincráticos” indica um movimento na direção de um sujeito autônomo cujos “pensamentos e emoções” transcendem as determinações lingüísticas. (Venuti, 1991:140-1)

Venuti parece ver, na conferência, a afirmação radical da transcendência ora da língua, ora do falante, sujeito e linguagem relacionando-se ora em apenas uma direção, ora apenas em outra. Eu, ao contrário, diria que a proposta de Schleiermacher quanto a essa relação, procurando imaginá-la visualmente, se dá, de modo fundamental, a partir da linguagem em relação ao falante, assujeitando-o, mas podendo em alguns momentos o falante, já assujeitado à linguagem, produzir em seu texto alguma formação singular. Quanto a essa formação, embora de fato Schleiermacher por vezes a qualifique como um ato de liberdade, ele também a qualifica como proveniente de emoções e sentimentos. Não seria possível entendermos essa liberdade como atributo de tais emoções, possivelmente expressas à revelia de uma intenção consciente e manipuladora? Ora, é preciso considerarmos que essa conferência precedeu em muito a formulação do conceito freudiano do inconsciente. Venuti refere-se criticamente às “explicações psicológicas [de Schleiermacher] sobre o vínculo subjetivo ‘entre o texto e o pensamento nele envolvido’”, parecendo-me assimilar “pensamento” a “consciência livre e unificada”, assim sugerindo àquele significante uma aura necessariamente desprezível (Ibid., p.141); mas não fala Freud, no entanto, de “pensamentos oníricos”, de “pensamentos inconscientes”?

Após afirmar que “todo homem está em poder da língua que fala, e todo o seu pensamento é dela produto”, que o seu “intelecto e imaginação são por ela condicionados”; após afirmar, também, que uma pessoa pode “influenciar a língua”, que “é o poder vivo do indivíduo que cria novas formas, por meio do material plástico da linguagem”, Schleiermacher a meu ver deixa clara a impossibilidade de se pensar unidirecionalmente a relação falante-língua, como quer Venuti:

portanto, cada fala livre e superior precisa ser compreendida duas vezes: uma, a partir do espírito da língua, de cujos elementos ela se compõe, como uma representação viva *condicionada e definida por esse espírito e concebida a partir dele no falante*; outra, a partir das emoções do falante, como um ato seu, produzido e explicável apenas a partir de seu ser. A rigor, qualquer fala desse tipo só é compreendida, no melhor sentido do termo, quando *essas duas relações*

são percebidas juntas e em sua verdadeira relação de reciprocidade.
(Schleiermacher, 1977:71, grifos meus)

Em outro momento, ele afirma: “nós compreendemos a palavra falada como um ato do falante somente quando sentimos, ao mesmo tempo, onde e como o poder da língua dele se apossou” (Ibidem, p.72). Não poderia nos remeter à psicanálise essa afirmação, apesar de feita em 1813? Se, movida por determinados interesses e desejos, faço da conferência a leitura que venho procurando apresentar, Venuti, movido por sua vez por interesses e desejos outros, parece, na maior parte de seu ensaio, só enxergar nela uma concepção de “sujeito como uma essência coerente, radicalmente independente da linguagem” (1991:142). Chega a dizer:

tal pensamento sobre linguagem e subjetividade é claramente mais coerente com a tradução domesticadora, em conformidade com valores culturais da língua-meta, assim pouco podendo contribuir para o questionamento da transparência discursiva. (1991:143-4)

Subitamente, mais próximo ao final de seu trabalho, Venuti diz que “há um outro tipo de pensamento na conferência que contraria essa tendência idealista”, “um reconhecimento das condições sociais e culturais da linguagem e a projeção de uma prática tradutória que as leva em conta, ao invés de trabalhar no sentido de escondê-las” (Ibidem, p.144). Ele passa a ver indicações de que a “subjetividade não é auto-originadora nem origem da língua e da cultura, que os seus valores culturais são já dados e constantemente retrabalhados ...”, e que “a conferência de Schleiermacher propicia os recursos teóricos para a conceitualização de uma revolta contra a valorização do discurso transparente na tradução contemporânea” (Ibid., pp.145-6). Venuti considera Schleiermacher “indispensável” no que este valoriza o “jogo de significantes”, “opondo-se à primazia do significado”, e encerra o trabalho dizendo que “o tratamento desmerecedor de Schleiermacher por parte de Lefevere é indicativo do conservadorismo que ainda caracteriza a tradução hoje”, e que o primeiro “pode, de fato, oferecer uma saída” (Ibid, p.148 e p.150).

Se me detive em confrontar essas duas leituras da conferência de Schleiermacher, isso se deve, sobretudo, ao fato de considerar que o trabalho de Venuti expressa a lacuna que há, nos estudos da tradução, quanto a investigações de caráter mais filosófico da relação entre linguagem e subjetividade. Como já tive oportunidade de dizer em um momento anterior deste

trabalho, a crítica à noção saussureana de língua como sistema, sempre acentuado o seu caráter de abstração, constitui lugar-comum nos estudos da área; porém, tal crítica não se faz sustentar em uma reflexão que, suficientemente sólida, discuta os seus problemas, sobretudo a relação aqui tematizada, e lhe contraponha alternativas. O que muitas vezes ocorre é a defesa da fala como a instância em que, por definição, as traduções se realizam. Ao menos nesse tocante, o Venuti teórico preocupa-se em negar, como visto, noções subjetivistas de subjetividade.

O trabalho de Venuti a meu ver também expressa uma forte tendência dos estudos contemporâneos da tradução em priorizá-la como atividade cultural e histórica. O que julgo problemático ou mesmo insatisfatório, nesse enfoque, é que, em geral, os estudiosos filiados a essa tendência, sem que tivessem investigado e minimamente resolvido as dificuldades decorrentes da dicotomia sujeito / linguagem, tendem a reproduzir, agora na relação tradutor-cultura ou tradutor-história, o mesmo equívoco: a transcendentalidade ora de um termo, ora de outro. Do mesmo modo que reificavam as línguas e discursos, agora reificam as culturas, concebendo-as em uma relação de exterioridade ao sujeito.

É nesse sentido que considero o trabalho de Schleiermacher, assim como o de seu contemporâneo Humboldt, mais conhecido, um rico manancial para se estudar a relação entre o tradutor e o texto. Schleiermacher confere à linguagem o poder de constituição da subjetividade – “o pensamento, que é um com a palavra” – e da realidade – “o objeto torna-se objeto apenas através do discurso e faz-se presente apenas quando associado a este” – mas insiste na reciprocidade entre os termos, associando, em expressões de sua época, o “espírito da língua” ao “espírito da nação” e conferindo às línguas uma existência material suficientemente flexível para dar espaço, ao lado da criatividade que lhe é própria, à criatividade do falante:

nós compreendemos a palavra falada como um ato do falante somente quando sentimos, ao mesmo tempo, onde e como o poder da linguagem dele se apossa; onde, na corrente da linguagem, o raio do pensamento desenrosca-se, tal como uma serpente; onde e como a imaginação errante é fixada nas formas da língua.
(Schleiermacher, 1977:71, 70 e 72)

Se por um instante, como um raio, um pensamento “desenrosca-se”, solta-se “errante” da língua, é ainda na linguagem que permanece, sendo imediatamente outra vez enroscado, “fixado nas formas da língua”. Esse trecho, creio, pode ser associado ao modo como Freud concebeu os lapsos de língua, matéria de que trataremos logo ao início do quarto capítulo.

Dentre várias outras passagens da conferência que eu poderia aqui trazer, quero apresentar apenas mais uma, a qual, como a anterior, a meu ver traduz uma relação falante-(a)língua que escapa à dicotomia aqui criticada, mostrando que formas e sentidos singulares não acontecem a partir do falante ou da língua, tomados isoladamente, mas de ambos: “se o espírito particular do escritor é a mãe de obras que pertencem à cultura e à arte em um sentido superior, a sua língua nacional é o pai” (Ibidem, p.85). O amor especial que Schleiermacher diz haver entre o falante e sua língua materna, que o constitui (Ibid., p.84), evoca o laço indissolúvel, também de amor, que a psicanálise vê entre eles.

Algumas páginas atrás, escrevi que a permanência oscilatória de Venuti em uma posição de mestria por parte do sujeito, ou em uma posição de exclusão do mesmo¹⁸, podia ser vista nesse ensaio onde ele comenta a conferência de Schleiermacher e ainda em “Translation, heterogeneity, linguistics”. Acredito ter mostrado, no que tange ao primeiro ensaio, como Venuti permanece na dicotomia sujeito/objeto, a ponto de não enxergar o que considere um possível embrião do deslocamento teórico que, aqui almejado, integra o sujeito à linguagem. Quanto ao segundo, quero aqui fazer apenas uma breve consideração, com o intuito de assinalar mais uma situação em que o Venuti-

leitor (inclusive de textos teóricos) me parece comportar-se como *senhor* da língua, ou, o que talvez seja mais grave, como senhor d'alíngua.

Em um de seus livros, Lecercle tem como objeto “apresentar uma descrição e uma teoria” do *remainder*. Por esse nome ele se refere não à língua(gem) “como um objeto científico, passível de ser completamente descrito em termos de sistema e coerência, i.e., em termos do conceito saussureano de *langue*”, mas ao seu “lado escuro”; ele se refere, como diz, não aos significados coerentes da língua tomada como instrumento de informação e comunicação, mas a significados que, porque relacionados a emoções, ao desejo, podem aparecer como erros lingüísticos, como *nonsense*, ou mesmo como delírio; como a “tradução superficial de algo não dizível conscientemente”, algo que é dito pelo inconsciente (Lecercle,

¹⁸ Segundo Yann Moulier Boutang, em conferência intitulada “Althusser e a questão do sujeito”, essa oscilação pode ser vista na obra do filósofo, a qual em parte se aproxima da “‘morte do homem’ levi-straussiana e foucaultiana e, de modo mais geral, das filosofias de matriz freudiana ou nietzscheana”, e em parte “de um vigoroso retorno do subjetivismo, sob a forma do *sujeito da história* ou, mais precisamente, do *sujeito na história*” (1996).

1990:5,6). Lecercle refere-se não à língua isoladamente, como Saussure quis fazer, mas à “sua articulação com o inconsciente”; ele refere-se, portanto, a alíngua (Ibidem, p.37). Ou, ainda, entendo que ele se refere ao *resto*¹⁹, àquilo que, como visto logo no início desta tese, os lingüistas ignoram e que “analista algum negligenciará [...] sem por isso saber sempre o que dele fazer” (Lacan, 1978a:20).

Pois esse lado escuro da linguagem, *remainder*, resto, alíngua, “significado emocional”, significante aparentemente errado ou sem sentido, que até mesmo os analistas, formados para analisá-lo, se o vêem, muitas vezes não sabem o que fazer com ele, Venuti o vê, o analisa, o disseca. Considerando-o como designativo de uma “força *coletiva*”, de formas lingüísticas marginalizadas e “subversoras” do dialeto padrão da elite burguesa, que as colocou em posição hierarquicamente inferior à (sua) língua, Venuti o domestica e submete a toda uma classificação: “dialetos de grupo ou regionais, jargões, clichês e *slogans*, inovações estilísticas, palavras *ad hoc*, formas arcaicas” (1996:91). Se a proposta de Lecercle era a de tratar todo texto como advindo da interseção de “eu falo a língua” e “a linguagem [o inconsciente] fala”, interseção que é aqui do mesmo modo teoricamente buscada, Venuti – apesar de iniciar o seu texto dizendo que a sua “pressuposição teórica mais importante talvez seja a de que a língua(gem) nunca é simplesmente um instrumento de comunicação empregado por um indivíduo de acordo com um sistema de regras” – me parece resgatar, em sua própria prática como tradutor, um eu absolutamente consciente e um ordenado sistema de discursos estanques.

¹⁹ *Remainder* é o termo que aparece como tradução de *reste* na versão inglesa do “Seminaire sur *La lettre volée*”: “A *remainder* that no analyst will neglect, trained as he is to retain whatever is significant without always knowing what to do with it...” (“Seminar on *The purloined letter*”, trad. de Jeffrey Mehlman, *Yale French Studies* 48, 1972).

Capítulo III

Tradução e psicanálise – uma revisão bibliográfica

a psicanálise sem dúvida mantém uma relação ainda mais profunda com a tradução, na medida em que ela interroga a relação do homem com a linguagem, com as línguas e com a língua dita “materna”, de uma maneira fundamentalmente diferente daquela da tradição.

(Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*)

III.1. Introdução

Neste terceiro capítulo, faço uma revisão bibliográfica que compreende ensaios onde é tematizada a conjunção tradução-psicanálise. Há sem dúvida incontáveis trabalhos que, mobilizados por uma dessas atividades, fazem referências à outra; porém, por julgar suas referências muito esporádicas e superficiais, tais trabalhos não são por mim aqui considerados. Os ensaios que selecionei como subsídios para esta tese enfocam aquela conjunção direta e centralmente. Enfocam-na por diferentes vieses, nenhum deles tendo como ponto nuclear a problemática da singularidade, mas certamente tratando de aspectos que complementam e embasam a sua discussão.

Com relação a tais ensaios, parece-me curioso o fato de que, à exceção de Arrojo, nenhum de seus autores seja primordialmente vinculado aos estudos da tradução, quase todos eles atuando como psicanalistas. Essa situação a meu ver favorece a pertinência da presente pesquisa, que traz para o bojo de nossos estudos um pouco do saber desenvolvido na psicanálise, assim contribuindo para o preenchimento de uma lacuna em nossa área. Além disso, procuro trazer esse saber de forma a nós acessível, uma vez que a maioria dos escritos feitos por psicanalistas pressupõe um conhecimento das teorias freudiana e lacaniana que, de um modo geral, os estudiosos da tradução não possuem. Bastante marcada por conceitos próprios àquele saber, e freqüentemente também por um estilo lacaniano de escrita, sua

linguagem dificulta ou mesmo impossibilita a leitura por pesquisadores de outros campos. Uma de minhas preocupações constantes consistiu em elaborar um texto que pudesse realmente somar novas reflexões àquelas que constituem o domínio em que primeiramente estou inserida.

Ao enunciar os aspectos que considero prioritários em tais ensaios, tenho como diretriz a apresentação comentada tanto dos pontos que convergem para a presente temática como daqueles que dela se afastam. O propósito geral deste capítulo consiste, portanto, em não apenas esboçar um quadro de idéias formuladas a respeito da conjunção tradução-psicanálise, como em utilizar tais idéias de modo a consubstanciar aquelas que aqui vêm sendo exploradas.

O primeiro texto a ser comentado, razoavelmente conhecido entre os estudiosos da tradução, intitula-se “On the history of a mistranslation and the psychoanalytic movement”, escrito pelo psicanalista norte-americano Alan Bass e publicado, em 1985, na coletânea *Difference in translation*, organizada por Joseph Graham. Bass é autor de ensaios sobre psicanálise e desconstrução, sendo ele um dos tradutores de Jacques Derrida para o inglês. A *mistranslation* que ele analisa consiste no uso por Freud – em seu famoso artigo “Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância”, publicado em 1910¹ – da palavra alemã *Geier* como tradução da forma italiana *nibbio*. Esta, de acordo com Bass, tem como referente não a ave designada por *Geier*, o abutre (*vulture*, em inglês), mas sim o milhafre (*kite*). Tal ocorrência nos servirá aqui como um dos casos que apóiam a formulação do conceito de singularidade.

A seguir, comentarei dois ensaios do filósofo inglês Andrew Benjamin: “Psychoanalysis and translation”, um dos capítulos de *Translation and the nature of philosophy: a new theory of words*, livro de sua autoria, publicado em 1989; e “Translating origins: psychoanalysis and philosophy”, trabalho que integra a coletânea organizada por Venuti e publicada, em 1992, sob o título *Rethinking translation: discourse, subjectivity, ideology*. Os dois ensaios de Benjamin tematizam a problemática da *origem*, mostrando a impossibilidade de sua recuperação tanto como evento traumático, na psicanálise, quanto como significado e intenção autorais, na tradução.

¹ Por considerar relevantes as datas de publicação original dos textos freudianos, sempre as mencionarei. Quanto às referências de citações, terei como base as *Obras completas de Freud – Edição Standard Brasileira (ESB)*, Imago, 1996. No caso do texto sobre da Vinci, ver volume XI.

Em um terceiro momento, será comentado não um texto, mas um número da revista *Meta* que, por ser temático, tem como objeto de análise comum a todos os seus artigos a conjunção tradução-psicanálise. Organizado por François Peraldi e publicado em 1982, os autores são quase todos psicanalistas canadenses ou franceses. Já que não se voltou a repetir uma tal iniciativa, esse número da *Meta*, embora publicado há 16 anos, tem ainda um caráter monumental para os estudiosos da tradução que se interessam em pensar essa atividade a partir da psicanálise. Apesar de eu fazer referência ao conjunto dos trabalhos que integram a revista, evidentemente receberão destaque apenas aqueles que me parecem trazer contribuições mais substantivas para a presente abordagem da questão da subjetividade na linguagem.

Em seguida, este capítulo discutirá *A tradução: dados para uma abordagem psicanalítica*, dissertação de mestrado feita pelo psicanalista Potiguara Mendes da Silveira Júnior na Escola de Comunicação da UFRJ e, em 1983, publicada sob forma de livro. Esse trabalho, como já aqui mencionado na apresentação geral, constitui um importante pilar desta tese, entre outras razões, por tratar-se do único livro que, inteiramente voltado para uma discussão dos principais problemas da prática e da teoria tradutoras, constrói-se com base na psicanálise freudiana tal como retomada por Lacan. Silveira Jr. faz uma analogia entre a situação tradutora e a *relação sexual*, hegemônica e tradicionalmente marcadas pelo desejo de que “o dois se faça um”, e propõe que ela passe a ser concebida como uma *relação de amor*. Essa sua proposta tem muito em comum com a formulação do conceito de singularidade, na medida em que ela valoriza – sobretudo a partir d’*O amor da língua*, do lingüista Jean-Claude Milner, referência também aqui primordial – o discernível e o assimétrico; o *um* da pluralidade e não o Um totalizante.

Finalmente, será apresentado “Sobre interpretação e asceticismo: reflexões em torno e a partir da transferência”, de Rosemary Arrojo, um dos dez ensaios que integram a coletânea *Tradução, Desconstrução e Psicanálise*, publicada em 1993. Como sugere o título do livro, o ensaio escolhido não é o único que aproxima tradução e psicanálise; contudo, decidi nele me concentrar, considerando sua estreita convergência com esta tese. Nele encontro as mesmas bases sobre as quais venho construindo o meu trabalho. Um outro artigo de Arrojo, “A noção do inconsciente e a desconstrução do sujeito cartesiano”, publicado no ano anterior, veio

também a contribuir para o início de meu contato com a psicanálise, em particular no que tange à crítica da pretensa autonomia de um sujeito todo-consciente cuja relação com a realidade seria puramente objetiva.

Haverá ainda uma breve seção final, onde serão reunidos os conceitos e formulações que, destacados ao longo de minhas análises, me parecem mais fecundos para a linha investigativa que venho seguindo, a ser aprofundada, no que toca à psicanálise, no próximo e último capítulo.

Passemos aos textos, tendo em mente que sua função nesta tese, mais do que apresentar uma fatia de determinada literatura, consiste em introduzir questões importantes da psicanálise, analisando-as e integrando-as ao quadro teórico que vem sendo composto.

III.2. Entre *abutre* e *milhafre*, o desejo de Freud

Segundo Alan Bass, Freud comete um erro ao usar *Geier* (*vulture*, “abutre”) para traduzir a palavra italiana *nibbio* (*kite*, “milhafre”), no famoso escrito “Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância”, publicado em 1910. A rigor, lemos no texto de Bass, Freud não faz o erro; ele preserva o erro que havia sido cometido pelo tradutor dos escritos de da Vinci para o alemão. Uma vez que o abutre simboliza, no Egito, a figura da mãe, tratava-se de um erro extremamente conveniente para o ensaio com o qual ele visava ilustrar e comprovar suas teorias sobre a sexualidade infantil. Freud, continua Bass em sua argumentação, tinha os originais e os consultou, tanto que corrige um outro erro – a tradução do italiano *dentro* pelo equivalente a “contra” no alemão – e cita o termo italiano *coda* (“cauda”, “rabo”), ao comentar que se tratava de um dos símbolos ou expressões mais utilizados no italiano em substituição ao órgão masculino. Abaixo, dois pequenos extratos do texto freudiano – o primeiro deles trazendo, inclusive, uma passagem do diário de da Vinci – dão uma amostra tanto da experiência infantil que envolveu o abutre/milhafre, quanto da interpretação que faz Freud dessa fantasia:

numa passagem acerca do voo dos abutres ele [da Vinci] se interrompe subitamente para descrever uma recordação de sua tenra infância, que lhe veio à memória: “parece que já era meu destino preocupar-me tão profundamente com abutres; pois guardo como uma das minhas primeiras recordações que, estando em meu berço, um abutre desceu sobre mim, abriu-me a boca com sua cauda e com ela fustigou-me repetidas vezes os lábios”. (ESB, 1996, v.XI, p.90)

Interpretamos a fantasia como o ato de ser amamentado por sua mãe e vemos a mãe ser substituída por um abutre. De onde veio esse abutre e por que motivo aparece nesse lugar? (Ibidem, p.95)

A suposição de Bass é a de que Freud não errou por ignorância, considerando todo o conhecimento que ele tinha das línguas, textos e culturas envolvidas, e explica o “erro” através das noções psicanalíticas de *fetichismo* e de *transferência*. Teria havido uma intervenção do inconsciente para que Freud “visse o que não estava lá” – o que se diz da fetichização, isto

é, a recusa da criança em admitir o fato de que a mulher não tem pênis, o que representa para ela própria uma ameaça de castração, e a sua busca de um objeto substituto para o pênis inexistente. Criado apenas pela mãe em sua primeira infância e supostamente homossexual, da Vinci, como aventa o psicanalista, teria fantasiado a cauda do pássaro dentro de sua boca não só em substituição ao pênis inexistente da mãe, como também ao seio, símbolo da satisfação primária. Os argumentos de Bass levam à consideração de que *Geier* teria assumido para Freud um caráter de fetiche, uma vez que ele viu o que não estava lá para ser visto, assim como a cauda fálica do *nibbio* no caso de Leonardo da Vinci.

Quanto à transferência, o outro conceito-base das ponderações de Bass, este o explica através do fato de o erro de Freud ter contado com a aquiescência de outros estudiosos, entre eles seus diletos discípulos Jung e Pfister. Para o psicanalista norte-americano, isso aconteceu devido à transferência presente em suas relações, assim como à identificação do teórico Freud com a lembrança de da Vinci. De acordo com Ernest Jones, nos conta Bass, o livro sobre Leonardo era “talvez aquele pelo qual ele tivesse maior afeição pessoal” (1985:105).

A relevância do ensaio de Bass para os estudos da tradução e especificamente para este trabalho reside, a meu ver, não no teor da interpretação que ele faz do uso de *Geier* por Freud, mas sim no campo mais geral de reflexão em que podemos situar esse tipo de ocorrência lingüística na escrita de textos traduzidos. Esse campo mais geral incluiria a discussão de diferentes motivações das escolhas feitas pelos tradutores e diferentes características que tais escolhas possam apresentar. Como já tive oportunidade de dizer em um momento anterior desta tese, não quero colocar-me na posição de analista de escolhas lingüísticas feitas por outros tradutores, se por tal análise entendemos a busca da motivação específica de cada escolha. Como identificar o que de fato desencadeou o uso de *Geier* por Freud? Sua possível ignorância quanto a assuntos ornitológicos? Uma ignorância não absoluta em relação a *nibbio*, mas, como diz o próprio Freud, apenas um esquecimento passageiro? Pressa? Negligência? Ou terá sido a sua escolha fruto de uma atitude eticamente questionável? Perguntas dessa mesma espécie poderiam ser feitas com relação à ortografia de *nibbio* ao longo de todo o trabalho de Bass, que só a escreve com um único “b” – por que terá ele evitado “bb”? Interesse-me por pensar, digamos assim, os bastidores do texto traduzido, os diversos fatores que podem estar envolvidos no processo de escrita tradutora e possíveis

formas de materialização de tais fatores; porém, não me interesso pela identificação e posterior interpretação – por parte de um leitor-analista alheio ao tradutor e ao processo por ele vivenciado – da “verdadeira” causa e natureza de uma ocorrência isolada. Até mesmo porque, como aprendemos com o próprio Freud, os nossos atos são em geral sobredeterminados, isto é, não resultam de um único fator determinante.

Considero que, por si só, já é extremamente valioso para os tradutores o conhecimento que Bass lhes traz acerca da possibilidade de acontecer, no processo de produção de seus textos, uma escrita *do* inconsciente. Essa escrita, dado que ela é freqüente e inevitável, deve ser conhecida e aceita pelos tradutores, e não simplesmente ignorada ou mesmo negada. Ou seja, uma lição importante da psicanálise que se pode ter através do texto de Bass é a de que os erros que cometemos em nossas produções discursivas podem ser efeito não simplesmente de desconhecimento ou desatenção, mas também de um pensamento inconsciente que insiste em se manifestar, que quer de algum modo dar-se a ver. A esse tipo de erro Freud dá o nome de *lapso de língua*, conceito que será minuciosamente discutido no próximo capítulo.

Mas a relevância do trabalho de Bass para a presente tese vai além dessa contribuição mais imediata, na medida em que as suas considerações vêm somar-se aos demais elementos que venho apresentando com vistas a definir a noção de singularidade. O traço de sua reflexão que quero aqui destacar e colocar em questão consiste no seu absoluto silêncio acerca da dicotomia certo/errado. É claro que, não a partir de seu trabalho mas da psicanálise como um todo, o erro passa a ter um novo valor, deixando de ser visto como algo a ser desprezado, fruto de circunstâncias igualmente desprezíveis, e tornando-se importante via de expressão da verdade psíquica do sujeito, de um saber ou de um desejo inconscientes. Em nenhum momento Bass questiona a sua caracterização de *Geier* como uma *mistranslation*, e tampouco questiona, o que considero mais grave, a dicotomia sobre a qual repousa a sua reflexão². A psicanálise, no entanto, motivo pelo qual me propus a pensar a tradução a partir desse campo,

² Não me parece destituído de importância o fato de Bass não mencionar a tradução que, segundo a *langue*, o código pretensamente fechado do dicionário, seria a opção correta no alemão. Difícil decidir, já que *vulture* (*Geier*), de um lado, e *kite* (*Milan*), de outro, designam, cada qual, não um pássaro específico, mas duas categorias mais amplas, abrangendo cada uma delas inúmeras espécies e subespécies. E essas duas categorias amplas têm muito em comum, ambas pertencendo à mesma família, *Accipitridae*, e designando aves de caça, várias de suas espécies alimentando-se de carniça. Tão numerosas, diferenciadas muitas vezes por detalhes sutis e típicas de regiões diferentes, não é nada improvável a ausência de nomes para várias dessas aves em algumas das línguas envolvidas. Segundo a *Britannica*, por exemplo, “os verdadeiros *vultures* habitam apenas o Velho Mundo”, as formas americanas sendo delas “muito distintas”.

constrói um saber sobre a relação sujeito-linguagem que abre uma via de ruptura com as velhas oposições do certo e do errado, do normal e do patológico, da consciência e do inconsciente, assim criando a possibilidade de constituição de um terceiro elemento que venha a cobrir uma área de fluidez ou indeterminação conceitualmente situada entre os dois pólos de fixidez ou estabilidade.

Para finalizar, quero ainda fazer um rápido comentário, a ser retomado no próximo capítulo: assim como a tradução de *picking up* por “colando”, examinada no primeiro capítulo desta tese, *Geier* só pode tornar-se visível, não importa se como um simples erro, um lapso ou uma singularidade, quando do cotejo com o original italiano, visto que não constitui uma formação lingüística em si falha, como a escrita de *nibbio* por Bass, ou incoerente com o texto em que aparece. A situação de confronto entre o que normalmente se consideram duas línguas constitui uma situação de linguagem própria à circunstância tradutora³. Essa circunstância, mais do que as situações comuns de escrita e de fala, me parece conformar um espaço discursivo especial para a emergência do sujeito, este concebido como sujeito do desejo inconsciente.

³ Há por vezes um encontro entre as duas situações de uso de língua, a do consultório de psicanálise e a da tradução ou confronto de idiomas distintos. Em *O papagaio e o doutor* (1991), Betty Milan apresenta algumas de suas vivências ao fazer análise em francês, língua para ela estrangeira. Também na *Meta* há uma referência a esse tipo de experiência, no artigo de Jacques Hassoun (1982:119-24).

III.3. O resgate impossível da origem e o *só-depois*

Andrew Benjamin desenvolve, no capítulo de seu livro (1989) e no ensaio que integra a coletânea de Venuti (1992), uma reflexão bem mais ampla do que a de Bass, discutida na seção anterior. Com uma abordagem essencialmente filosófica, ele aproxima tradução e psicanálise através de caminhos diversos, dos quais destaco dois, presentes em ambos os ensaios: um deles, devido ao interesse que despertam os usos feitos por Freud do termo “tradução”, muito freqüente em toda a sua obra; o outro, como será mostrado, devido à sua afinidade mais direta com a presente investigação.

O primeiro caminho que aqui destaco da reflexão de Benjamin mostra as várias modalidades de tradução presentes tanto na prática clínica da psicanálise, quanto no próprio funcionamento do aparelho psíquico, tal como concebidos por Freud. Esse caminho de análise, feito também por Patrick Mahony em seu trabalho para a revista *Meta* (1982), embora reúna experiências “tradutórias” distintas daquela aqui especificamente examinada, em alguns de seus passos pode nos servir como introdução ao papel fundamental que a língua desempenha nos sistemas psíquicos. Um segundo caminho através do qual Benjamin aproxima tradução e psicanálise consiste, em poucas palavras, na impossibilidade do acesso à origem. Essa problemática, central em seus dois textos, é abordada de forma a pôr em questão uma ampla gama de matrizes filosóficas que, relacionadas à linguagem, à subjetividade e ao conhecimento, vêm predominantemente orientando as teorias formuladas em diferentes áreas, sobretudo a partir do século dezessete, século de René Descartes.

Quanto à presença da tradução na psicanálise, Benjamin mostra como ela é constante, seja no encontro entre psicanalista e paciente, seja na estrutura de significação que a teoria freudiana constrói para conceber os mecanismos do aparelho psíquico. O sonho constitui o caso mais explorado pelo autor para exemplificar os vários níveis de tradução no contexto da psicanálise: em um primeiro nível, dá-se a tradução de pensamentos latentes – representações psíquicas esquecidas, recalçadas, inconscientes – em sonho, ou seja, na série fragmentada de imagens que aparecem em nossa mente quando dormimos; em um segundo momento, ao

relatarmos o sonho, dá-se um segundo nível de tradução, intersemiótica⁴, que procura traduzir as imagens em palavras, constituindo, em geral, um relato também fragmentado; sobre passagens desse relato são feitas associações que constituirão o objeto de interpretação propriamente dito, associações que não deixam de ser uma outra forma de tradução; assim, a interpretação do sonho, tal como é comumente entendida, viria a constituir um quarto nível de operação tradutória. Vemos aí envolvida uma “não-equivalência necessária” entre os diversos níveis do material interpretado, “o original tornando-se inseparável de sua tradução” (Benjamin, 1989:145-7).

Embora eu considere interessante tal articulação entre tradução e psicanálise, vejo a necessidade de um certo cuidado ao trazê-la para estudos que, como este, tematizam especificamente a tradução interlingüal escrita. A assimilação desta última a outras operações de linguagem por vezes prejudica a sua análise, visto que apaga as particularidades que a caracterizam e distinguem. No entanto, encontro no modo como Benjamin articula os dois campos um movimento reflexivo que pode indiretamente desencadear outras formas de confronto entre eles, formas que, por trabalharem as suas diferenças, venham a contribuir para o entendimento das especificidades que a tradução propriamente dita apresenta. Refiro-me, por exemplo, à investigação de circunstâncias que, ao menos aparentemente, distinguem as relações entre, de um lado, psicanalista e paciente e, de outro, tradutor e autor. A título de ilustração, eu apontaria, dentre outros, os seguintes aspectos diferenciadores das duas atividades: presença e ausência física de um “interlocutor”; fala e escuta, de um lado, escrita e leitura de outro; valorização *versus* rejeição do erro; e, como corolário das diferenças anteriores – sem falar da diferença de objetivos (ao menos dos objetivos declarados) que se propõem as duas atividades – a possibilidade de ocorrência, na relação de análise, das diversas modalidades clássicas de formação do inconsciente (sintoma, ato falho, sonho, chiste e lapso de língua, sobretudo os de fala e de escuta), enquanto que na relação do tradutor com autores e leitores, línguas e textos, essa possibilidade se reduz, fundamentalmente, aos lapsos de escrita e de leitura.

É no outro caminho tomado por Benjamin para, filosoficamente, articular os dois campos teórico-práticos, que vejo importantes subsídios para pensar a tradução interlingüal.

⁴ Um tipo de tradução próxima ao que Jean Allouch denomina *transliteração* (1982 e 1995). Sobre o trabalho desse autor nos deteremos na próxima seção.

Como diz o autor, a tradução está começando a ser pensada para além das conexões entre recuperação, perda, origem, fidelidade, etc. Pensamento ainda em início, incontáveis fios que sustentam as velhas conexões resistem a tentativas de ruptura (Benjamin, 1989:148). Ao demonstrar a impossibilidade de se recuperar a origem, seja como fato traumático, na psicanálise, seja como significado autoral, na tradução, Benjamin constrói uma rica rede conceitual, calcada sobretudo em oposições binárias — unidade/pluralidade, completude/fragmentação, identidade/diferença, mesmo/outro, presença/falta, ser/devenir — das quais ele nega um dos termos e afirma o outro. Desse modo, ao focar especificamente a noção de origem, central na tradução, ele ao mesmo tempo leva a sua discussão a um patamar bem mais amplo, redefinindo conceitos como os de linguagem, texto, interpretação e subjetividade.

Constituindo tema nuclear de seus dois ensaios, a noção de origem é examinada por Benjamin ao longo de um percurso que, desenvolvido com base em alguns textos de Freud, parte da crença na possibilidade de se resgatar por completo a verdadeira origem factual de um sintoma histérico. Escapando do binarismo, chega não à constatação da perda dessa origem, mas a um lugar terceiro, onde as coisas não são colocadas em termos de resgate ou perda de memória, de verdade ou fantasia, de exterior ou interior ao sujeito, de identidade ou diferença. Totalmente imbricado ao sujeito, o acontecimento ou significado “original” pode ser “lembrado”, melhor dizendo, repetido, mas repetido como diferença, ressignificado pelas novas circunstâncias do sujeito. A lógica da causalidade é substituída por uma lógica da repetição em que o repetido é outro, é novo; são as circunstâncias presentes que se inscrevem no acontecimento, em um necessário movimento de *retroação* que o (re)simboliza, não sendo assim possível haver uma origem, um original que não seja já traduzido, ressignificado⁵.

Para mostrar o que seria uma semântica na psicanálise, e a partir dela, Benjamin pauta-se na relação entre Freud e Breuer, e sobretudo na razão de seu rompimento. Em *Estudos sobre a histeria*, trabalho feito em co-autoria e publicado em 1893, Breuer e Freud viam os sintomas histéricos como efeito de um acontecimento originário real, não fantasioso, o qual, deliberadamente esquecido, mantido fora da consciência, podia trazer a cura caso fosse recuperado, lembrado. Sendo possível a rememoração, a origem seria resgatada, o sintoma seria

⁵ A presença da diferença na repetição é explorada no brilhante ensaio de Derrida, “Freud e a cena da escritura” (1971).

situado, e o significado, estabelecido (Benjamin, 1989:114). Abordagem quase naturalista do funcionamento mental do indivíduo, diz Benjamin, o sujeito era pensado como um ser já constituído sobre o qual se abatem acontecimentos externos. O psíquico era confundido com a consciência, sendo o inconsciente constituído tão-somente por aquilo que momentaneamente se encontra fora dela. O papel do analista era o de reunir o fora – o fora do sujeito e da sua vida consciente – e o dentro; a origem e o sintoma; o significado e o significante. Ao recuperar a origem, o fora, recuperava-se o significado, sendo assim possível restabelecer o signo (Ibidem, p.115).

A essa estrutura dual de significação Freud depois acrescenta uma terceira instância, intermediária – a *simbolização*, que, no caso da histeria, apenas define a forma do sintoma, não sendo a causa deste. A nova estrutura interpretativa é ilustrada pelo caso de Elizabeth von R., cujo sintoma tinha a forma de nevralgia no rosto, não um efeito mecânico de comentários agressivos efetivamente feitos a ela pelo marido, mas da simbolização destes, experimentados como um “tapa na cara” (Ibid., pp.116-7). O entendimento do processo de simbolização, tão crucial na psicanálise, é auxiliado pela discussão que Benjamin faz da idéia de *associação*, anteriormente defendida por Freud como algo controlado pelas pessoas “normais”, com a intenção de desfazerem a força de um acontecimento traumático, associando-o a outros acontecimentos a ele contrapostos. Essas associações controladas representavam também a via de acesso ao acontecimento original, sem distorções, ou seja, exatamente como aconteceu. A ausência desse controle impedia a cura, a integralização do signo. Benjamin critica os pressupostos de tal noção, mas também mostra como, do ponto de vista teórico, a oposição normalidade/histeria, a primeira vinculada a controle e a intencionalidade, deixa uma brecha para a possibilidade de um *deslocamento*, ou seja, de associações que escapem ao controle do sujeito: “ao tirar da intencionalidade o seu poder, não é mais o indivíduo que articula o controle sobre a associação, mas, ao contrário, ele é articulado por um processo psíquico que se desenrola para além de um controle (intencional)” (Ibid., p.119).

No ensaio publicado por Freud em 1915, sobre o recalçamento, a posição da psicanálise relativamente a essas questões já é bem outra: o retorno do material recalçado sempre envolve um disfarce, obtido, justamente, por leis funcionais (como o deslocamento, acima referido) que regem o modo como se operam os processos na estrutura do inconsciente. A origem nunca pode

ser recuperada enquanto tal (Benjamin, 1989:120). A falta de controle e a não-intencionalidade (conscientes) relativamente ao recalado, e a conseqüente impossibilidade de recuperação do acontecimento traumático são teoricamente assumidas, vindo a ser proposta uma nova estrutura de significação. Alguns conceitos, como o de (de)negação, foram desenvolvidos exatamente para explicar esse fenômeno: a forma “não”, que digo conscientemente, serve ao meu inconsciente como expressão de uma afirmativa. Para vencer a resistência que a consciência lhe opõe, o inconsciente precisa lançar mão de disfarces, ou seja, de representações significantes (como, por exemplo, a forma negativa) que, não deixando explícito para a consciência o material recalado, conseguem enganá-la e assim expressar-se. Cai, assim, a oposição realidade/fantasia, na medida em que o inconsciente, se por um lado, nunca vence totalmente a resistência que encontra, por outro tampouco é por ela totalmente domesticado.

Com Benjamin aprendemos a impossibilidade, para a psicanálise, de se resgatar a origem ou de verificar a sua veracidade – já que simbólica – e com ele também aprendemos a impossibilidade de se atingir a conclusão, a completude, ao menos em sua certeza, a cura. Nos últimos trabalhos de Freud⁶, diz o filósofo, ele reconhece que o tempo da cura tem um final infinitamente adiável, diferível (Ibidem, p.122). Tem-se então uma estrutura de significação na qual o signo jamais se completa em definitivo; na qual o significado se constitui simbolicamente e não como reprodução de um evento concreto; e mais, na qual o significado se constitui *só-depois* do significante ou sintoma, como efeito deste, e não como sua causa ou origem. É essa nova forma de conceber o signo que Lacan explora em “A instância da letra no inconsciente” (*Escritos*, 1978b), expressando-a, inclusive, através de modificações no desenho que dele Saussure havia feito, conforme aqui discutido na última seção do primeiro capítulo.

Essa nova estrutura de significação marca uma ruptura da psicanálise com a maneira hegemônica de fazer ciência, que insiste no resgate do esquecido, daquilo que falta, resgate efetuado, segundo Benjamin, pelo sujeito da certeza epistemológica, certeza que é dependente do centramento do sujeito cartesiano. Sujeito que se identifica como pura consciência, consciência que reiteradamente apresenta a si, para si própria, como um sujeito que sabe e que, se reconhece o esquecimento (provisório), vê como sua função resgatar o que foi esquecido

⁶ Sobre tudo “Análise terminável e interminável” (1937), ESB, 1996, v.XXIII. Aproveito para aqui fazer referência à interessante aproximação, feita por Maria de Lourdes Sette (1998), entre a problemática da *impossibilidade* na tradução e na análise.

(Benjamin, 1989:128). Um sujeito e uma ciência, eu diria, que só se satisfazem ao ter com o objeto uma relação *imaginária*; ou seja, uma relação que garanta a sua completude e continuidade, que preencha todos os espaços de perda. Já a estrutura de significação que emerge da psicanálise – a “semântica” ou teoria de interpretação freudiana –, a qual não se constrói, como diz Benjamin, em torno dos pólos de perda e resgate, assume a falta tanto como traço principal do objeto que investiga, quanto no próprio modo de constituir o seu saber. A assunção dessa falta, desse algo impossível de se recuperar, que com Lacan podemos designar *real*, constitui a mais importante ruptura efetuada pela psicanálise relativamente ao conhecimento científico. E é pensando nisso que não apenas concordo com Benjamin quando ele considera que “a estrutura de significação que emerge da psicanálise pode ser generalizada”, como acredito mesmo que ela o *deva* ser (Ibidem, p.129).

Do ensaio de Bass destaquei, para discutir no próximo capítulo, a dicotomia certo/errado, a qual o autor pressupõe sem sobre ela deter-se. Dos ensaios de Benjamin quero destacar a constituição do significado como, necessariamente, um só-depois, um efeito de cada relação com um texto ou cadeia significante, pois antes deles só há um real que, enquanto tal, é inapreensível. Essa questão será retomada ainda no presente capítulo, sobretudo quando forem comentados o ensaio de This e Thèves na *Meta* (1982) e o livro de Silveira Jr. (1983).

III.4. O número especial da *META*

A revista *Meta – Journal des traducteurs/Translator's Journal*, publicada pela Universidade de Montréal, tematizou a conjunção tradução-psicanálise no primeiro número de seu volume 27, 1982, sob a organização de François Peraldi, psicanalista e professor do departamento de lingüística dessa universidade. Além de fazer a apresentação geral da revista e as apresentações das quatro partes em que a publicação se divide, Peraldi escreveu um artigo intitulado “Psychanalyse et traduction”. A discussão aqui desenvolvida vai se dar em torno dos quatro tópicos que estruturam a revista e, ao final, farei uma análise mais minuciosa do artigo de Peraldi, bem como do ensaio de Bernard This e Pierre Thèves, visto que algumas de suas proposições vêm ao encontro dos interesses desta tese. A revista compreende quatorze trabalhos, além de uma pequena entrevista com a historiadora e lingüista Régine Robin, especializada em iídiche. À sua exceção, ao lado de Marthe Robert, crítica e tradutora, especializada em estudos germânicos, do filósofo Jacques Derrida e de Daniel Slote, professor de lingüística, poeta e tradutor de Rimbaud, os demais autores (17) são psicanalistas, entre eles Jean Allouch, Laplanche e Pontalis.

Apresento tais informações acerca dos autores, além de algumas outras a serem eventualmente fornecidas no corpo das análises, por julgá-las relevantes neste capítulo da tese, o qual tem o caráter de uma revisão da bibliografia voltada para o encontro dos dois campos disciplinares. A título de ilustrar essa relevância, menciono, além do desequilíbrio já apontado entre o número de especialistas vinculados a um e a outro campo, a influência que a escola à qual se filia um psicanalista exerce não só sobre sua postura teórico-clínica, mas sobre escolhas tradutórias aparentemente insignificantes⁷. Cabe dizer que problemas de tradução são discutidos com muita frequência nos trabalhos escritos por psicanalistas. Por fim, antes de

⁷ Arrojo faz uma interessante análise dessa questão em “Laplanche traduz o pai da psicanálise: as principais cenas de um romance familiar” (1993).

passar às análises dos textos, observo que a diversidade de áreas e de filiações constitui sem dúvida um aspecto muito enriquecedor da revista como um todo.

1. "A tradução do texto psicanalítico"

Na primeira parte da revista, como já indica seu título (acima), são discutidas dificuldades encontradas na tradução da obra freudiana. Marthe Robert e, em trabalho conjunto, Jean Laplanche e Jean Pontalis concentram-se na famosa polêmica sobre a tradução de *Trieb* como "pulsão" ou como "instinto". Bernard This e Pierre Thèves, também a quatro mãos, apresentam com grande minúcia as dificuldades que encontraram para traduzir o conceito-título do importante artigo *Die Verneinung*: "négation" ou "dénégation"? Ao comentarem os problemas, os cinco autores se posicionam de modo menos ou mais explícito a respeito da natureza da atividade tradutora; isso é o que aqui interessa examinar, e não suas preferências por tal ou qual expressão.

Robert, germanista e tradutora, privilegia a filologia em detrimento da contextualização teórico-institucional da psicanálise freudiana. Como em geral fazem os tradutores, ela preconiza a sua neutralidade e aponta como um de seus principais deveres fazer um texto que provoque no leitor da tradução a *mesma* reação provocada no leitor do original. Simultaneamente, faz afirmações que deslegitimam qualquer tradução, como, por exemplo, a que encerra sua primeira frase: "tradução alguma jamais tem autoridade" (p.29)⁸. Sua postura consiste exatamente naquela velha postura que, já aqui examinada, encerra um desejo de unidade e a percepção, recalcada, da impossibilidade de realizar tal desejo. Mas como o recalcado retorna, as contradições são freqüentes no campo do que é dito e, mais freqüentes ainda, entre o dito e o feito. O texto de Robert não escapa a isso, com afirmações, de um lado, decorrentes da filologia que apaga as diferenças linguísticas atreladas a importantes diferenças sociais, como exemplificam as acirradas disputas entre as diversas instituições psicanalíticas, e, de outro, afirmações que, decorrentes de um relaxamento de tal resistência cegante, sugerem a impossibilidade daquele apagamento. A tradutora argumenta que *Trieb* e *Instinkt* apresentam

⁸ No caso específico da presente seção, as referências das citações vão se limitar ao número de página, sempre que as mesmas se referirem à mencionada revista *Meta*, v. 27, n. 1, de 1982.

no alemão uma diferença semântica *irrelevante*, sendo assim utilizados por Freud alternativamente, o que portanto não justifica a criação de um *neologismo* no francês, *pulsion*. Ela toma como parâmetro de sua crítica “o único critério que deveria ser levado em consideração, o verdadeiro ou o falso”, e defende a tradução dos dois termos alemães pela palavra francesa *instinct*, alegando que “pulsão”, além de desnecessária, acabou por acobertar a “heresia” cometida por Lacan ao afirmar que “Freud nunca falou de instinto” (p.31).

Laplanche e Pontalis, ex-discípulos de Lacan e conhecidos adversários seus, fazem afirmações nas quais se pode ver uma postura análoga à de Robert, dela divergindo, como veremos, apenas superficialmente. Assim como ela, colocam-se em oposição a Lacan, e, além de também afirmarem a ilegitimidade da tradução de um modo geral, assumem, a seu respeito, uma postura “ciclópica”⁹. As diferenças superficiais que entre eles podemos encontrar têm para mim o interesse de demonstrar a fragilidade ou mesmo o engano do que afirmam sobre a linguagem e a tradução, o confronto de seus textos podendo indicar, nos seus argumentos, uma “ilegitimidade” análoga à que imputam à tradução. Suas divergências corroboram a fluidez das línguas, ironicamente flagrante justo nesses estudos que, sobre ela, preconizam o inverso, uma rigorosa unidade. Mais exigentes do que Robert, consideram que para traduzir Freud não basta ser germanista e filólogo: é preciso conhecer nos mínimos detalhes a obra do autor, “de modo a nela ser possível nos movermos como em um ambiente *natural*” (p.33, grifo meu). Se para Robert “as traduções francesas de Freud são mais obscuras e mais pesadas do que o texto original” (p.29), para Laplanche e Pontalis essas traduções sofrem do “preconceito da elegância” que norteia o trabalho dos tradutores, preocupados em contornar “o peso [*sic*] do texto germânico” e “os pontos obscuros [*sic*]”, priorizando a “fluidez” (nesse tocante, assim como Venuti, eles criticam o critério da fluência, em nome da qual “se escamoteia uma idéia nova”) (p.32). Se para Robert *Trieb* e *Instinkt* são praticamente sinônimos, razão pela qual não se justifica a criação de um “neologismo”, para os dois psicanalistas a diferença entre os termos é considerável, o que recomenda o uso de *pulsion*, existente na língua francesa desde

⁹ Termo usado por Susana Lages em seu artigo “O tradutor e a melancolia” (1992), onde denuncia a postura “maníaca” assumida por grande parte dos tradutores e teóricos da área relativamente aos conhecimentos exigidos de um tradutor que se queira fiel e rigoroso, em contraposição à impotência com que se têm de haver diante da real inexistência do unívoco e da imposição de uma escolha.

1625! Ao lado do “preconceito de elegância”, Laplanche e Pontalis também criticam o “preconceito teórico” e o ilustram através da tradução de *das Ich* ora por *moi*, ora por *Moi*, o que “impede que o pesquisador que trabalha com a tradução francesa perceba, por ele mesmo, todas as complexidades da teoria freudiana da personalidade”. Os dois psicanalistas, *embora psicanalistas*, fazem coro com a maioria dos tradutores em seu desejo de “saber *ao menos* o que os termos designam para o autor que os utiliza” (p.35, grifos meus), em seu desejo de não confundir “leitura” e “interpretação” (p.34), de preservar a uniformidade da língua, como se esta pudesse resistir à pluralidade das instituições psicanalíticas que eles próprios reconhecem e suas leituras/interpretações e terminologias divergentes. Na conclusão de seu texto, ao discutirem possíveis traduções de *Angst*, eles não resistem a adotar o conhecido ponto de vista menardiano¹⁰: “nos dois casos renuncia-se, nos será objetado, a traduzir. Mas não está todo tradutor consciente da dificuldade e, no limite, da impossibilidade de sua tarefa? Não chega ele às vezes até a sonhar, se destruindo ou se realizando, que, para ser fiel, deveria simplesmente copiar o texto original?” (p.36).

This e Thèves, no terceiro e último trabalho que integra essa primeira parte da revista, tratam da problemática tradução de *Die Verneinung*. Como diz o lacaniano Peraldi na apresentação, os autores, “rigorosamente formados na leitura do texto freudiano por Lacan”, conseguiram “superar as briguinhas de comadre que privam o leitor francófono de uma tradução decente das obras completas de Freud” (p.28). Não só nesse aspecto vejo uma diferença marcante entre os dois textos acima comentados e esse último. This e Thèves não se limitam a apresentar dificuldades imediatas com que se defrontaram, tampouco preconizam receitas do bem traduzir. Os psicanalistas desenvolvem um texto que trata em profundidade de nuances lingüísticas morfológicas, pesquisadas no alemão e no francês, sem deixar de relacioná-las, com seriedade, aos interesses terminológicos de natureza político-institucional. Eles distinguem fundamentalmente dois grandes grupos ideológicos na psicanálise e os relacionam a duas alternativas de tradução:

optar por “la négation” significa escolher a tradução da Sociedade Parisiense de Psicanálise, reconhecida oficialmente pela Sociedade Internacional de

¹⁰ Refiro-me à personagem do conto “Pierre Menard, autor do Quixote” (Borges, 1972).

Psicanálise. Um “comitê de tradução” impõe a versão oficial que se deve utilizar. Arriscar “la dénégation” significa colocar-se ao lado de Lacan, e de Hyppolite, contestando “a psicologia do Ego” e recusando-se a obedecer àquele “comitê”. Verdade ou conforto no seio de um grupo que exalta o “Moi” forte, autônomo, mestre da realidade? Com a Verneinung nos encontramos no coração do conflito que divide os analistas: o EGO, *função de desconhecimento* ou de mestria e de consciência. (p.43)

Mas This e Thèves vão muito além; eles nos falam, como diz Peraldi, do “desejo de traduzir” (p.28). Ao final desta seção, dada a relevância de seu artigo para esta tese, serão retomados alguns dos pontos por eles valorizados em seu olhar sobre a tradução.

2. “Leitura psicanalítica e tradução do texto literário”

Considerando que o presente trabalho critica a dualidade tradução neutra / tradução criativa, e que as declarações de Robert, Laplanche e Pontalis, conforme aqui analisadas, ilustram a defesa da neutralidade, sugiro que passemos à quarta e última parte da revista, na qual podemos encontrar mais elementos para dar continuidade ao exame de tal dualidade. Ela se intitula “Leitura psicanalítica e tradução do texto literário” e compreende apenas dois textos, além da apresentação que dela faz Peraldi, a qual incluirei na análise. O primeiro texto, de Daniel Slote, mais uma vez ilustra a postura ingênua que almeja o auto-apagamento do tradutor, ainda que adote uma atitude marcante na psicanálise, a saber, a escuta – no presente caso, a leitura – do significante e não do sentido; o segundo, uma transcrição anônima de algumas das aulas que integraram o seminário de Lacan sobre a transferência, pode nos auxiliar a pensar sobre a chamada tradução criativa, principalmente se o fizermos levando em conta as colocações de Peraldi na apresentação.

Slote, professor de lingüística, poeta e tradutor de Rimbaud, é autor do primeiro texto, “Como traduzir Rimbaud: problemas psicolingüísticos”. Ele afirma que para traduzir a obra do poeta francês é preciso avaliar sua poesia de forma *correta*, ser sensível à sua práxis verbal, conhecer seus campos lexical e sêmico particulares (p.129). Atribuindo ao poeta uma “paisagem metafórica específica”, o tradutor, como é costume em sua profissão, a si nada atribui de próprio. Segundo ele, para que se obtenha uma *boa* tradução de Rimbaud, isto é,

uma tradução que produza nos seus leitores “a *mesma* reação afetiva experimentada pelos leitores franceses” (como se estes formassem um bloco uniforme), é preciso fazer um levantamento das “palavras-chave” de sua obra. Em nenhum momento Slote assinala a possibilidade de essa compilação lexical sofrer qualquer interferência sua. Tudo ao escritor-criador, nada ao tradutor: “cabe ao tradutor respeitar, cuidadosamente, o impacto dessa ideação emergente, reproduzi-la em sua frequência e intensidade, graças à *repetição literal* de suas zonas metafóricas”. (p.136)

Lacan, no texto “Claudel” (a rigor uma transcrição não autorizada de fita gravada), tem como objeto uma trilogia dramaturgica de Paul Claudel – *l’Otage, le Pain dur, le Père humilié*¹¹ –, da qual faz uma leitura em que reconhece e desenvolve conceitos e formulações da psicanálise: o significante que falta, o complexo de Édipo, a função paterna, a transferência, a castração, o desejo, o sujeito barrado, a perversão, etc. etc. A essa forma de ler, Peraldi, em sua apresentação, associa uma outra leitura feita por Lacan no mesmo seminário, a do diálogo platônico “Banquete”, na qual ele “cria” o conceito de *objeto a*. Peraldi também se refere à leitura da tragédia grega por Freud, leitura em que este “cria” a estrutura ternária que conhecemos sob o nome de complexo de Édipo. Tendo em vista a extensão e a complexidade das propostas teóricas que resultaram da leitura feita por Lacan da trilogia de Claudel, não cabe examiná-la neste trabalho. Alguns daqueles conceitos serão efetivamente discutidos no próximo capítulo, na medida de sua relevância para a definição da singularidade na escrita tradutora. Por ora, o interesse volta-se sobre o que diz Peraldi das leituras de Freud e Lacan, já que ele levanta a possibilidade de assimilar tradução a leitura.

Peraldi vê positivamente a modalidade psicanalítica de “leitura/tradução criativa” tal como realizada por Freud e por Lacan, e a ela contrapõe uma outra, realizada por Marie Bonaparte, à qual ele se refere como a forma menos analítica possível de “aplicar a psicanálise ao texto literário” (p.126). Essa leitura, explica ele, decorre de uma visão da psicanálise como uma teoria concluída, um “dicionário pronto” que fornece a chave para a interpretação, para

¹¹ Essa análise lacaniana da trilogia de Claudel – O refém, O pão duro, O pai humilhado – ainda inédita à época da revista (daí por que apresentada como anônima), foi publicada na França em 1991 no livro 8 do *Seminário* e, no ano seguinte, aqui no Brasil, traduzida por Dulce D. Estrada.

uma interpretação que já existe *a priori* e que, contrariamente aos ensinamentos de Freud, nada reinventa. É assim, por exemplo, que Bonaparte, tendo como chave as teorias sobre a sexualidade infantil, descreve como o interior do corpo materno um abismo de granito negro que, para os personagens de um conto de aventuras de Edgar A. Poe¹², consiste na única saída para escapar à perseguição de inimigos selvagens. Esse tipo de leitura busca “um sentido escondido” e portanto já presente nas palavras do autor, um sentido “verdadeiro”, “inconsciente” – “como se o inconsciente fosse feito de sentidos”, critica Peraldi – “e faz até hoje grandes estragos nos departamentos de estudos literários que querem aderir à moda da psicanálise” (pp.125-6). Diz Peraldi que a tradução de Bonaparte “não emerge da escuta [...] e da interpretação que, na transferência, só é validada pelas associações do analisante, associações que se dão *a posteriori*, só-depois, e pelo aparecimento de um novo material mnêmico até então recalçado” (p.126). Ao contrário da leitura criativa de Freud e de Lacan, Bonaparte, a seu ver, começa e termina a tradução com base em teorias já existentes, sem nada criar de novo.

Vejo como problemático assimilar a operação tradutora a outras operações de linguagem, pois que, ao fazê-lo, perdem-se de vista as especificidades da primeira. Nesse sentido, e respondendo a uma das questões colocadas por Peraldi logo ao início de sua apresentação, eu diria que a forma de ler por ele descrita através de leituras feitas por Freud e por Lacan absolutamente não constituem uma tradução. Ela me parece falar de uma relação possível entre psicanalista e texto literário, uma leitura que, como ele mesmo sugere, funcionaria como base para o psicanalista teorizar um momento de seu percurso (p.128). Por outro lado, considerando-se, como também afirma Peraldi, que a prática cotidiana do psicanalista implica uma teoria de linguagem, incessantemente reelaborada, vejo como extremamente benéfico tecer relações *parciais* entre possíveis formas de leitura (ou mesmo de escuta) psicanalítica e a tradução. Inclusive, tendo em vista a temática desta tese, eu não poderia deixar de concordar com o autor quando ele levanta a possibilidade de que particularidades de um modo de pensar a “leitura psicanalítica” poderiam orientar o trabalho do tradutor em um sentido diferente daquele em que costuma ser formado (p.125).

¹² Trata-se do conto “The narrative of Arthur Gordon Pym of Nantucket” (1838), traduzido por Oscar Mendes e Milton Amado com o título “Narrativa de Artur Gordon Pym” (1965).

Quero aqui destacar o que diz Peraldi acerca do processo que teria sido experimentado por Freud e por Lacan em suas “traduções”:

se não se pode falar da transferência do texto, será que se pode [...] falar] da transferência do leitor ao lugar do texto que lê, tanto quanto ao lugar do autor, o qual está ao mesmo tempo presente e ausente durante a leitura do texto que escreveu, e pode, melhor que ninguém, atualizar a posição do Outro, do analista? *Esse lugar de onde os significantes do leitor [...] a ele mesmo retornam? Não é tanto o que ele encontra ou compreende no texto que lê que vale a pena ser retido, mas o que ele aí não encontra, ou, o que dá no mesmo, o que ele encontra no texto mas que, na realidade, aí não se encontra.* (p.127, grifos meus)

São importantes os comentários a fazer com base nessa citação. Começo por dizer que ela encerra a questão central do presente trabalho, a qual se pode expressar através da crença na premissa de que “significantes do tradutor a ele retornam, vindos de algum lugar do texto”. Mas ela também encerra, negativamente, digamos assim, toda a problematização que vem constituindo esta tese. Leia-se novamente esta passagem: “não é tanto o que ele encontra ou compreende no texto que lê que vale a pena ser retido, mas o que ele aí não encontra, ou, o que dá no mesmo, o que ele encontra no texto mas que, na realidade, aí não se encontra.” Com que simplicidade Peraldi me parece encarar, sem nela deter-se, justamente a questão que venho investigando: será sempre possível saber o que “na realidade” se encontra ou não em um texto? Como sabê-lo, para além dos significantes lá impressos e sem considerar a complexidade de fatores que parecem estabilizar os seus efeitos de significação? Como atestar a legitimidade ou não dos significantes que, embora materialmente ausentes, retornam ao leitor em sua relação transferencial com o texto? Não estará ele, no que tange aos sentidos, pressupondo uma distinção sempre nítida entre o que está presente no texto e o que dele está ausente? Certamente não é este o momento de dar uma resposta, cujo desafio me vem conduzindo ao longo de tantas páginas; posso apenas reiterar minha preocupação em entrelaçar língua e alíngua, ou seja, leis estruturais da língua e do desejo inconsciente; código e acontecimento. Quanto à relação de transferência entre tradutor e texto/autor/Outro, deixarei para abordá-la quando vier a comentar o ensaio de Peraldi, o qual trabalha essa relação.

3. “A tradução no discurso psicanalítico”

Se as duas partes já comentadas da revista tratam, uma, de problemas encontrados na tradução da obra freudiana, e a outra, de modalidades de “leitura psicanalítica”, a parte que passarei a comentar trata, por sua vez, do uso do significante *tradução* no discurso teórico da psicanálise. Intitulada “A tradução no discurso psicanalítico”, ela compreende cinco trabalhos.

Patrick Mahony, psicanalista e professor de estudos ingleses na Universidade de Montréal, parte da afirmação de que “o conceito de tradução tem uma importância central nos escritos de Freud”¹³, e levanta uma série de seus usos nesse contexto. Em geral referentes à interação de fenômenos psíquicos inter- e intrasistêmicos, são inúmeros, no âmbito da psicanálise, os significados que se associam a “tradução”, como já vimos nos ensaios de Andrew Benjamin e como o reafirma Mahony (p.62). Como também já disse em relação a Benjamin, a meu ver nenhum desses usos de “tradução” por Freud coincide com aquele que este trabalho tematiza, o que impede, digamos assim, um aproveitamento direto dos seus ensinamentos nesse tocante. Contudo, é da maior relevância para se pensar especificamente a tradução escrita interlingüal o conjunto das idéias freudianas acerca da linguagem de um modo geral, algumas das quais são mencionadas por Mahony: a transparência absoluta como ilusão, a equivocidade inevitável, a diferença na repetição. É, portanto, com base em uma concepção pouco estrita de tradução que concordo com a afirmação de que Freud é “um dos maiores pensadores e inovadores” nesse campo. Para ilustrar o que digo, enumero algumas das operações tradutoras que Mahony identifica no texto da psicanálise freudiana: “neuroses e sintomas são traduções de material inconsciente”; “o sonho manifesto ou pictórico nada mais é do que uma espécie de transformação ou tradução intersemiótica internalizada do sonho verbal latente, anterior”; “as interpretações do analista são também traduções”; e, ainda mais importante, “o próprio movimento do material no aparato psíquico enquanto tal é compreendido como tradução, enquanto que o recalçamento consiste em uma falha de

¹³ Mahony ressalva o apagamento desse significante na tradução inglesa de Strachey, que traduz o termo alemão *Übersetzung* por formas como *transposition* e *convey* (p.64).



tradução” (p.64). Ressaltando a particular contribuição de Freud ao conceito de tradução intersemiótica, proposto por Jakobson, Mahony apresenta alguns casos curiosos em que “o elemento verbal é o determinante último em uma tradução física e externalizada do inconsciente”, como o que ocorreu com Dora, a conhecida paciente de Freud que, em virtude de um “mau passo”, passara a mancar de uma das pernas (pp.65-66). Ao concluir, quero dizer que, se assim como Benjamin, Mahony identifica na obra de Freud operações tradutoras, ao contrário do primeiro ele se mantém distante da ruptura freudiana relativamente às noções de origem e de anterioridade.

Derrida escreveu uma introdução à tradução para o inglês de *L'écorce et le noyau* (A casca e o miolo), livro de ensaios de Nicolas Abraham publicado em 1978. Essa introdução, intitulada “Moi – la psychanalyse”, constitui o segundo trabalho da parte da *Meta* agora enfocada. Também Derrida refere-se a uma modalidade muito especial de tradução, trabalhada por Abraham, uma tradução intralingüal que se opera no discurso metapsicológico. Através de um jogo que envolve as formas francesas *je*, *moi* e *me*, os dois autores introduzem a noção de um hiato, “miolo e condição de todo discurso”, algo impossível de se apresentar como ser, mas que, no entanto, traduz-se em discurso. Uma tradução estranha, que deverá traduzir em discurso aquilo que a ele escapa, a saber, o não-discurso (p.73). Esse paradoxo, inerente à problemática psicanalítica, Abraham chama de tradução *anassêmica*. Uma tradução que se dá não como troca de significantes ou significados, mas entre a ordem da significação e uma outra ordem que, pré-semântica, torna possível a primeira, devendo ainda se traduzir no interior da língua daquilo que ela torna possível, sendo, nessa língua, retomada, reinvestida, reinterpretada (p.75). Essa necessidade de tradução que a psicanálise impõe é assinalada, em língua francesa, pelas letras maiúsculas iniciais dos termos psicanalíticos. Uma “anti-semântica escandalosa” ou, posto de outra forma, uma dupla “conversão semântica”: uma que visa à “origem do sentido”, àquilo que condiciona a “fenomenalidade do sentido”, e outra conversão que, em uma direção inversa, quer superar, pressupondo-os, os sentidos de uma palavra na língua “natural” e na língua “fenomenológica” – nesse caso assinalada com aspas: plaisir, “plaisir”, Plaisir.

No interior do mesmo sistema lingüístico, o francês, por exemplo, a mesma palavra, *plaisir*, por exemplo, pode traduzir-se como que nela mesma e, sem

verdadeiramente “mudar” de sentido, passar para uma outra língua, a mesma, entretanto, em que a alteração terá sido total, seja na língua fenomenológica, entre aspas, [...] seja na língua psicanalítica [... em maiúscula], a mesma palavra traduzida em um código onde não há mais sentido, onde, tornando por exemplo possível isso que se sente ou entende por prazer, prazer não significa mais ele mesmo, “isso que se (res)sente”. (Freud, em “Além do princípio do prazer”, fala de um prazer vivido como sofrimento, uma afirmação escandalosamente insustentável para a lógica clássica, a filosofia, o sentido comum e também a fenomenologia). (Derrida, p.75)

Allouch, conhecido psicanalista francês, é o autor do terceiro trabalho dessa parte da revista. “Sobre a transliteração na psicanálise” foi por ele escrito e apresentado no IX Congresso da Escola Freudiana de Paris, da qual era membro. Antes de sua publicação na revista *Meta*, esse texto foi publicado, em 1978, nos anais daquele congresso e, aparentemente, serviu como principal base de um livro que lançou na França em 1987, já traduzido para o português – *Letra a letra: transcrever, traduzir, transliterar* (1995). Embora os dois textos nitidamente se sobreponham, é no livro que Allouch desenvolve uma reflexão específica sobre o traduzir, operação que não é explicitamente abordada no texto da *Meta*, o qual se concentra no confronto entre o transcrever e o transliterar. Por esse motivo considero aqui principalmente o livro, sobretudo sua introdução e terceiro capítulo.

O texto de Allouch é a meu ver extremamente complexo, não só pelo tema que aborda mas por sua própria escrita, a qual, como a de Lacan, já traz em si mesma aquilo que tematiza. Ou seja, uma escrita que me parece exigir uma leitura análoga ao *deciframento*, modalidade de leitura implicada no conceito de transliteração, objeto central de seu trabalho. Diante de tal complexidade temática e literal, opto por não realizar um estudo que, embora extremamente interessante, me desviaria do caminho mais estrito que proponho nesta tese. Assim sendo, procurarei aqui registrar apenas um aspecto que se sobressaiu em minha leitura e que, muito longe de esgotar os múltiplos meandros do trabalho de Allouch, me parece ser de interesse para a presente investigação.

O psicanalista enfatiza a importância da escrita enquanto escrita, isto é, uma escrita centrada na própria letra enquanto marca que, inscrita numa superfície, não deve ser lida (já que assim não foi escrita) como mera representação de algo exterior ao seu campo. Uma

escrita, portanto, que se faz a partir de uma outra escrita, nesse sentido uma transliteração e não uma transcrição – que, como a fonética, quer escrever o som ou pronúncia – ou uma tradução – que, segundo ele, quer escrever fundamentalmente o sentido.

Transliteração é a forma de leitura-escrita que, a partir de Freud e de Lacan, Allouch identifica com a psicanálise, tanto enquanto construção teórica quanto prática clínica. Como marca da diferença dessa operação relativamente à transcrição e à tradução, temos o seu elemento constituinte pensado como *cifra*¹⁴; assim, designa-se essa escrita como cifração e, essa leitura, deciframento. A noção de trans-literar pode ser melhor compreendida quando se passa de um tipo de escrita a outro, daí porque ele se detém bastante na discussão, por exemplo, das escritas chinesa, ideográfica, e egípcia, hieroglífica. Mas vou citar aqui, como exemplo de transliteração, uma parte de um sonho apresentado por Allouch, tendo em vista a agudeza com que indica o papel essencial da língua no funcionamento psíquico, aspecto crucial para a presente investigação. O sonho apresentado por Allouch baseia-se no relato do sonhador, um homem falante do francês. Essa pequena parte do sonho envolve a imagem de um peixe, a qual não deve ser lida como uma escrita que visa representar um significado ou figuração do objeto peixe, mas deve ser encarada como uma cifração do inconsciente, a ser decifrada como *poisson*, ou seja, como significante no sentido lacaniano do termo, sem identidade consigo mesmo, passível de significar algo que não o que o código lhe atribui (Allouch, 1995:67). É nesse sentido que Allouch, ao contrário do que se viu em Benjamin e em Mahony, afirma que “o sonho não traduz e não é traduzível” (Ibidem, p.66). Como as demais formações do inconsciente, ele cifra e, como tal, deve ser decifrado, transliterado, passado de uma escrita para outra. No exemplo visto, o peixe perde o valor pictográfico e assume, na relação com os outros elementos do sonho, um valor de escrita, na língua do sonhador¹⁵. Assim, ele “escreve invertido”, sendo decifrado, portanto, como *son poids*, seu peso, peso do sonhador, o mote do sonho. Uma vez que a equívocidade, sob forma de homofonia, consiste em um dos aspectos fundamentais da transliteração, a transcrição, como escrita do som, está aí

¹⁴ Parece-me relevante destacar alguns dos sentidos de “cifra”: escrita enigmática; chave para decifrar essa escrita; e, principalmente, o sentido de zero, algarismo sem valor absoluto, cuja função consiste em dar um valor relativo, de acordo com a posição, às unidades que o acompanham. (*Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*, 2ª. edição).

¹⁵ Interessante ressaltar a proximidade entre alíngua e língua materna, o que se explica pelo fato de que é nessa língua que se inscrevem, na memória, os seus primeiros e mais importantes elementos. Ver, a propósito, Leite, 1998.

implicada, mas muito longe de esgotar a complexidade de tal cifração. O significado é um significante e, como tal, quase sempre intraduzível. Como diz o próprio Allouch:

meu tradutor deverá escolher: ou citar os termos em francês, em outras palavras, renunciar a traduzir, o que não é a vocação de um tradutor, ou recriar inteiramente uma sequência onde a homofonia irá atuar para os seus leitores, o que vai levá-lo a reescrever completamente, em torno de um exemplo de sua criação, essas poucas páginas, exercício que tem uma ligação no mínimo distante com a tradução. (Ibid, p.66)

A tradutora do livro de Allouch para o português optou pela primeira alternativa, e o seu texto me parece funcionar perfeitamente bem. Nesse sentido, pode-se ver como demasiado estreita ou rígida a concepção do autor sobre a operação tradutória, a qual, para encontrar legitimidade, teria que, obrigatoriamente, *tudo* traduzir (passar para outra língua). No entanto, essa exigência ainda constitui, para o senso comum, um dos requisitos de maior peso a ser atingido por uma “boa” tradução, sendo responsável, por exemplo, pela opinião segundo a qual é impossível traduzir poesia, justamente um tipo de escrita que é análoga à que vimos no sonho, uma vez que, tipicamente, são inextricáveis os significantes que ela materializa e os significados em jogo. Já nesse sentido, pode-se ler o texto de Allouch não como uma defesa, mas como uma crítica a essa exigência inatingível de completude, a qual implica, necessariamente, as noções de signo e de língua aqui criticadas. Essa completude imaginária acaba por esbarrar numa impossibilidade real com a qual os tradutores, os teóricos e os leitores em geral têm que se haver. Voltamos assim ao nó borromeano e, principalmente, àquela sua dimensão do real, que tem sido insistentemente negada. Voltamos à impossibilidade da “relação sexual”, a qual será retomada ainda neste capítulo, na seção em que será abordado o trabalho de Silveira Júnior.

Jean Max Gaudilière e Françoise Quaré, ambos psicanalistas, escreveram os dois últimos textos dessa parte da revista que tematiza a tradução no discurso psicanalítico. Já desde os títulos sugerindo uma possível sequência entre si – “Entre o ruído mortífero e a ancoragem de uma resposta...” e “...As operações transformacionais de Louis Wolfson” – os dois trabalhos enfocam o livro de Louis Wolfson *Le schizo et les langues: la phonétique chez le psychotique* (1970) e foram feitos com o propósito de levar alguns elementos de suas experiências a uma platéia de lingüistas, voltados para a “lingüística aplicada às ciências da saúde mental” (p.87).

Se existe uma ciência da loucura, observa Gaudilière, ela só pode ser formulada por quem com ela se identifica, como é o caso de Wolfson, além de, entre outros, o Presidente Schreber, cujo livro foi extensamente trabalhado por Freud em 1911 (ESB, v.XII), e Jean-Pierre Brisset, autor da *Gramática lógica* (1878), famosa teoria delirante “em que é revelado, por meios estritamente filológicos, que o ancestral do HOMEM não é o vulgar macaco, mas sim o sapo” (Lecerle, 1985:14)¹⁶.

Le schizo et les langues, de Louis Wolfson, foi publicado em 1970 em Paris. Wolfson, “o estudante demente de línguas”, é um americano de origem judaica cujos pais emigraram, em sua juventude, da Europa Oriental para os Estados Unidos. Ele escreveu esse livro – que conta a história de sua doença mental e de suas tentativas de se curar através do estudo de línguas – diretamente no francês: ele rejeitava sua língua materna, o inglês, e se recusava a falá-la ou escrevê-la e não conseguia escutá-la, visto que cada palavra inglesa era, para ele, uma fonte de dor. (Lecerle, Ibidem, p.27)

Sintomaticamente impossibilitado de operar com a língua materna, Wolfson realiza um movimento transformacional de um vocábulo de uma língua a uma outra, tendo como exigência a conservação de algo do sentido e, ao mesmo tempo, da estrutura – esqueleto, sobretudo consonantal, de cada uma das palavras de partida. Os fonemas do inglês deflagram uma dor insuportável, cuja única escapatória reside no trabalho de passagem para os fonemas de outras línguas: por exemplo, do inglês EDGE, passando por ENDE e chegando a ECKE, duas formas do alemão. Nesse caso, explica Gaudilière, opera uma espécie de lei transformacional em que a parte final inglesa -DGE (como em *bridge*) passa sem grande esforço ao sufixo alemão -CKE (como em *brücke*), respeitado o registro semântico, a idéia de “borda” (pp.87-8). Trabalho bizarro de conexões sem fim a inventar, para Wolfson uma necessidade de sobrevivência. As transformações que realiza seguem padrões etimológicos, recorrem à alteração de raízes e morfemas, à mercê de diversas línguas, principalmente o inglês, o francês, o alemão, o russo e o hebraico. Porém, esses vários procedimentos não são suficientes para que Wolfson consiga se libertar do vocábulo inglês, o qual, para ele, representa, simultaneamente, prisão e algoz. É preciso que recorra a uma verdadeira torsão de regras, a uma torsão, diz Gaudilière, *muscular*. E se os linguistas querem aplicar sua disciplina

¹⁶ Lecerle, nesse livro, propõe-se a estudar o que chama de “literatura do *délire*”, para o que analisa os textos de autores “delirantes” como Wolfson e Brisset, além de Artaud, do romancista francês Raymond Roussel, e do próprio Saussure, autor dos famosos anagramas.

à ciência de Wolfson, necessitam “adaptar-se a movimentos musculares concentrados em torno desse lugar de passagem, normalmente indiferenciado, que constitui a garganta”. Wolfson se esforça, se exaure na deformação progressiva de *objetos sólidos*, as palavras da língua inglesa, eventualmente pesquisando uma regra de transformação que minore o sofrimento exigido por esse trabalho titanesco de produções tão complexas (pp.88-9).

Como diz Gaudilière a respeito de seu próprio texto, ele sublinha “a superfície corporal sobre a qual se escreve o livro de Wolfson” (p.92). O trabalho do “esquizado” se dá sobretudo nas paredes internas da garganta: lugar de passagem que o liga à loucura da mãe; lugar de deglutição dos alimentos e de denominação desses alimentos; lugar de regurgitação. Como os alimentos, as palavras da língua da mãe; em lugar dos ouvidos, a garganta, órgão que lhe permite situar-se enquanto sujeito, ainda que sujeito “louco”, não através de um “vômito reflexo”, mas de um enorme trabalho de transformação. Ele deforma as paredes internas da garganta para formar “monstros fonológicos”, mas uma (de)formação que “garante configurar referências imaginárias onde só havia buraco, destruição, devastação ultra-sônica e desertificação” (p.91). É esse estar “entre-duas línguas” que lhe propicia uma identificação imaginária: os ossos salientes do jovem esquizofrênico e o esqueleto consonântico que se sobressai no fruto de seu trabalho lingüístico; a escassa musculatura de seu corpo, sua fraqueza, e a fraca musculatura vocálica dos corpos de suas palavras; a pele fina que revela suas veias e a pele que, embora muito fina, consegue reter e limitar as transformações que opera (p.90).

Aproveito essa colocação de Gaudilière a respeito de uma identificação imaginária de Wolfson com as línguas, para introduzir o texto seguinte, de Françoise Quaré, visto que ele implica justamente a idéia de que, se o esquizado vivia em um puro *real*, a ponto de sentir as palavras como coisas, como objetos torturantes, é a partir da criação de um *imaginário* que Wolfson consegue finalmente vincular-se ao *simbólico*, assim passando a viver nas três dimensões do nó borromeano, tradução lacaniana da estrutura do sujeito e de suas relações.

Quaré faz uma interessante associação entre os dois tempos em que julga ter-se dado sua leitura pessoal do livro de Wolfson e dois tempos que identifica na própria escrita do esquizado. Em um primeiro plano da leitura de Quaré / escrita de Wolfson, ela enxerga um estado de guerra contra a língua inglesa como um todo; em um segundo plano, “certas palavras

apenas são literalmente inaudíveis e o seu trabalho lingüístico consiste em destruí-las” (p.94). Ou seja, as palavras que em um primeiro plano parecem funcionar como meros exemplos de regras morfológicas, em um segundo plano deixam de ter esse estatuto, passando a ter primazia sobre a narrativa que antes parecia justificar sua ocorrência. “O primeiro plano é o da criação de um imaginário, enquanto que o segundo permite uma simbolização” (Ibidem). Palavras-coisas que, como objetos reais, feriam, na loucura, o seu corpo – ouvidos, olhos, boca – são transformadas, primeiro, em imagens e, finalmente, em símbolos, em significantes. Como uma forma de defender o corpo das palavras-projéteis do inglês, ele começa por encontrar na língua paterna, o russo, uma palavra homófona a outra daquela língua, palavra que ele imagina como fronteira, assim dando início à criação de um exterior, um outro antes inexistente. Onde só havia o horror onipresente, a língua materna, passa a haver dois campos, um fora-aliado e um dentro-inimigo. Através de uma análise “química” que envolve aspectos semânticos, fonéticos, morfológicos, ele decompõe e transforma, elaborando proteções contra o adversário.

A análise de Quaré segue mostrando que, paralelamente à substituição das palavras “maternas” pelas estrangeiras, dá-se uma outra transformação, na qual “ele cessa de ser pura superfície de impacto desses ruídos para transformá-los em significantes” (p.97). A psicanalista me parece mostrar a estruturação do sujeito de acordo com o nó borromeano, ou seja, a constituição – por via da criação de um *imaginário* – de uma dimensão simbólica, para além de um puro real que, sem fronteiras e sem qualquer mediação, só podia ser sentido como direta agressão e dor, sobretudo em forma dos terríveis ruídos-gritos da mãe:

a mãe do esquizofrênico com frequência esquecia onde ela havia temporariamente colocado alguma coisa... Onde estão meus óculos?, uivava ela de repente, por exemplo... Ainda que as fizesse, o estudante de línguas esquizofrênico achava bem incômodas suas tentativas compulsivas e atormentadoras de traduzir de maneira instantânea e definitiva WHERE no alemão WO, a palavra inglesa lhe parecendo saltar e ricochetear com obstinação dentro de sua cabeça. [...] Essa tortura cessava no momento de iluminação que o fazia simplesmente substituir WHERE:ONDE pelo alemão WOHER: DONDE... (ele experimentava uma sensação até mesmo envolvida em alegria – de verdadeira realização... satisfeito consigo mesmo, com suas boas idéias). (Wolfson, Apud Quaré, p.97)

Os cinco trabalhos compreendidos nessa parte da revista, sobretudo o primeiro deles, de Mahony, nos mostram como é freqüente e variado o emprego, na psicanálise, do termo *tradução*. Com o de Derrida, vimos a tradução anassêmica operada pela psicanálise, “essa outra língua” que se serve das mesmas palavras da língua corrente, impondo-lhes uma alteração (pré-)semântica cujo resultado, se não pode ser considerado como sinonímia, tampouco constitui uma homonímia (pp.72 e 75). Como diz o filósofo, trata-se de tradução o que ocorre nas passagens de *plaisir* a “*plaisir*” e desta a *Plaisir* (ou seja, da língua corrente ao discurso fenomenológico e deste à teoria psicanalítica), já que “se passa de uma língua a outra e que é exatamente uma certa identidade que se deixa *transpor* ou *transportar*” (p.75). Os trabalhos de Gaudilière e de Quaré, por sua vez, enfocam um tipo de tradução que, como visto, trabalha simultaneamente com diferentes idiomas, ao operar, em uma dimensão psíquica mais profunda, a simbolização do real. Contudo, valendo-me de uma colocação de Allouch, eu diria que tanto o emprego do termo *Übersetzung* sob a pena de Freud, quanto as operações de língua apresentadas nesses ensaios implicam “uma definição tão frouxa do que é a tradução, que ninguém se poderia contentar com ela” (1995:65). Daqueles autores, Allouch é o único que, a meu ver, trata da tradução em seu sentido estrito, ainda que como uma via para chegar ao que centralmente lhe interessa definir, a transliteração. O próprio Derrida, apesar da analogia por ele feita entre a tradução e as passagens de palavras da língua ordinária para as línguas da fenomenologia e da psicanálise, reconhece a especificidade daquilo que correntemente se denomina *tradução*, tanto que, em certo momento, define a tradução anassêmica como “a tradução de uma língua nela mesma” (pp.75 e 72).

4. “A interlíngua na psicanálise”

Régine Robin e Liliane Ickowicz-Zolty integram a terceira parte da revista, última a ser aqui trazida. Essa parte começa com uma entrevista feita por Peraldi a Robin, lingüista, historiadora e estudiosa do iídiche e sua literatura. Essa entrevista tem como objeto o texto da psicanalista Liliane Zolty, “Uma língua a mais”, que é apresentado logo a seguir e no qual ela defende a hipótese de o iídiche ter tido um papel fundamental na produção e estruturação da psicanálise. Ela fundamenta essa sua hipótese em várias características daquela língua, uma

delas, por exemplo, o lugar ocupado pelo sujeito no discurso – *es roulem zu mir*: “isso me sonha” –, o qual teria levado Freud a investigar esse “isso” que *nos* sonha. Um outro exemplo, de maior influência, seria a particularidade do iídiche de, segundo a autora, fazer afirmações através de negações, o que ela associa ao conceito de (de)negação. Mais ainda, Zolty propõe que tal confusão entre a negação e a afirmação, a verdade e a mentira, está subjacente a todo o discurso psicanalítico, na medida em que Freud, ao “não” conhecer/falar o iídiche, o falava. Se de fato o desconhecia, assim mesmo o falava, já que somos todos, invariavelmente, portadores do discurso da mãe (p.106). Se recalcava esse conhecimento, sem dúvida ele “retornava”, como Zolty procura mostrar através dos aspectos coincidentes entre o iídiche e o discurso da psicanálise freudiana. Os argumentos da autora são calcados em detalhes do iídiche, os quais são criticados ou mesmo desautorizados por Robin na entrevista. Por exemplo, sobre a questão da afirmação/negação, Robin vai dizer que tal ambigüidade absolutamente não existe no uso corrente da língua, havendo simplesmente no iídiche, como no francês (*ne pas*), a necessidade de se fazer a negação através de duas partículas (*nicht kein*), a segunda podendo ter o sentido de “para”, “em direção a”, se usada, sem a partícula anterior, em contextos como *Ikh four kein Warsche* (“Vou para Varsóvia”), assim como *pas*, se usada na posição de substantivo, pode ter também o sentido de “passo”. Embora nessa discussão esteja implicada uma questão lingüística importante, a saber, a oposição entre transparência e opacidade, o meu interesse no artigo de Zolty restringe-se à associação que considero possível fazer entre essa língua a mais, como ela se refere ao iídiche, e o conceito de alíngua.

Pierre Ickowicz, autor de “O grau zero da psicanálise”, também reflete sobre a relação de Freud com o iídiche. A meu ver esse texto, de difícil “deciframento”, também permite uma associação com alíngua, razão por que aqui o incluo limitando-me a apresentar a historinha usada por ele em sua conclusão, a qual foi contada por Freud, em 1905, n’*Os chistes e sua relação com o inconsciente*:

o médico a cujos cuidados se confiou a Baronesa em sua gravidez, anunciou que ainda não chegara o momento de dar à luz e sugeriu ao Barão que enquanto esperavam jogassem cartas no cômodo vizinho. Após um momento, um grito de dor da Baronesa feriu os ouvidos dos dois homens: “Ah, mon Dieu, que je souffre!” Seu marido levantou-se de um salto mas o médico fez-lhe sinal que se assentasse: “Não é nada. Vamos continuar com o jogo!” Pouco depois, novos

brados da mulher grávida: “Mein Gott, mein Gott, que dores terríveis!” – “Não vai entrar, Professor?”, perguntou o Barão. “Não, não. Ainda não é a hora.” Finalmente chegou da porta próxima um inconfundível grito de “Ai, ai, ai!”. O doutor largou as cartas e exclamou: “Agora é a hora.” (Freud, ESB, 1996, v. VIII, p.83)

É preciso dizer que o último grito foi dado em iídiche: “*Oi, Oi, Vai!*”. Segundo Ickowicz, essa história revela como

as línguas se afastam à medida que a verdade se faz mais próxima, para deixar falar as mais esquecidas. No momento último em que a mãe realiza esse outro que é a criança que nasce, ela deixa escapar o grito do iídiche. Primeiro significante de encontro com a linguagem para o recém-nascido. O Professor, que, como Freud, gosta de jogar cartas, aí não se engana, atento à escuta do primeiro significante recoberto pela sedimentação das línguas. (p.118)

Com essas duas citações, destaco o único aspecto do trabalho de Ickowicz que me parece relevante para a presente tese: em todos nós, a presença inconsciente não propriamente de uma língua mas de um discurso materno, que, como diz o autor-psicanalista, fala as nossas verdades e desejos mais recalcados, as nossas “línguas” mais esquecidas. Embora ele não o faça, proponho pensarmos esse discurso materno – os primeiros significantes ou traços escritos, cifrados, em nossa memória – que no caso de Freud materializar-se-ia no iídiche, como alíngua. Conforme já aqui enunciado, é ela uma presença fundamental em nossas traduções, ainda que sistematicamente negada. Nesse sentido, me parece possível voltarmos à discussão entre Robin e Zolty e a reinterpretarmos, entendendo, por exemplo, que *kein*, como diz a lingüista, “jamais terá os seus dois sentidos confundidos pelo usuário”, no contexto de uso da língua (p.102); mas que, no contexto do desejo e portanto d’alíngua, o inconsciente pode jogar com as duas etimologias, como sugere o texto da psicanalista Zolty.

Jacques Hassoun, embora tampouco o explicita, também me parece ter alíngua como objeto central de seu texto, “Le truchement”. Foi somente com a sua leitura que me foi possível dar um sentido ao termo *interlíngua*, entendendo-o como uma língua que, não sendo uma língua no sentido de um código transubjetivo e estável, se justifica entretanto como língua, sobretudo como *interlíngua*, na medida de sua função como mediadora, intermediária, entre-dois. O termo *truchement*, ou *trucheman*, é de origem semítica, designação, na Idade

Média, de “intérprete”, o homem contratado pelo europeu comerciante ou religioso que, vindo do outro lado do Mediterrâneo, dele dependia para realizar seus objetivos de viagem. Foi só posteriormente que teve sua designação ampliada a qualquer coisa que esclarece algo, que faz compreender, que, portanto, interpreta. Hassoun trabalha com os dois sentidos, o da função de interpretar e o do intérprete (*drogman*), a eles associando a função do analista, ressaltada na situação clínica em que estão em jogo duas línguas, a materna e a estrangeira¹⁷. Entre as duas línguas há uma terceira, que se dá a partir das leis de desejos e demandas dos nativos e dos viajantes, do eu e do sujeito do inconsciente, e não daquelas leis que visam a obter o Um, a unidade, a paráfrase tradutória. Segundo o autor, a função do intérprete é a de invalidar a tese saussureana do signo, cindindo a pretensa unidade da língua materna, que passa a ser vista como língua que, materna, é estrangeira, língua onde o Outro não deixa de estar presente (p.121). A um significante é apresentado não um significado, mas outro significante, uma palavra do intérprete que, com sua mágica verbal e diante da impossibilidade da equivalência entre demandas e desejos, funda uma verdade que, sem que se saiba que se trata de uma verdade subjetiva, os documentos registram e a ela atribuem um valor de história. É na medida em que essa terceira língua ou interlíngua implica o desejo, que a associa a alíngua. Um’ alíngua que, constituída do desejo inconsciente, é necessariamente singular e estranha – para um outro sujeito, um semelhante, e para o nosso próprio eu –, não podendo portanto ser concebida como uma língua franca no sentido de por todos compreensível, mas um’ alíngua franca na medida em que sua singularidade e estranheza são carregadas de desejo (como sublinha o texto de Hassoun), o que nos move a todos.

É com alíngua, ess’ alíngua que desconhecemos e que no entanto fala do que nos é mais próprio, esse lídiche (como mostram Zolty e Ickowicz) que diz o que as línguas não dão conta de dizer, que são constituídos os sujeitos, suas histórias, suas teorias, suas traduções.

¹⁷ *O papagaio e o doutor*, de Betty Milan (1991), já aqui referido em nota anterior, consiste no relato de sua vivência justamente dessa situação, em Paris, com o próprio Lacan.

“Psicanálise e tradução”, o texto de Peraldi

Dentre os textos da revista *Meta*, considero que o longo ensaio de Peraldi vem a ser o de maior relevância para uma reflexão sobre a tradução propriamente dita e, em particular, sobre a singularidade nessa forma de escrita.

Peraldi critica um empirismo ingênuo que, tanto no âmbito da tradução quanto da psicanálise, assujeita profissionais a fatos e fenômenos, a técnicas empregadas na prática cotidiana, sem que essa prática e suas técnicas se fundamentem, continuamente reavaliadas, em uma reflexão teórica. É no plano da teorização que o autor aproxima tradutores e psicanalistas que “queiram fazer o esforço de pensar suas práticas”, propondo, a uns e outros, que essa atividade mediadora e reflexiva tenha como objeto comum “a linguagem do sujeito humano” (pp.9-11). Linguagem não apenas enquanto “comportamento”, “instrumento de comunicação”, ou “sistema sintagmático-paradigmático mais ou menos gerativo e/ou transformacional”, mas enquanto “condição primordial de toda relação possível no mundo habitado pelo homem, uma vez que este é considerado como sujeito, isto é, na medida em que ele fala e que, a partir desse fato, ele é falado” (p.11).

Peraldi discrimina então dois estatutos da palavra – a *palavra plena* e a *palavra vazia*. Ele associa o primeiro à psicanálise e, o segundo, à tradução, propondo, a seguir, que os tradutores passem a trabalhar nos dois planos (p.22). É sobre essa sua associação e essa sua proposta, ou convite, que quero tecer alguns comentários. No entanto, para que tais comentários possam ser feitos, é preciso que eu me detenha em alguns pontos que, se relevantes para a elaboração do trabalho de Peraldi, são também relevantes para a elaboração desta tese: o lugar do significante na psicanálise e, principalmente, o cruzamento possível de dois tipos de cadeia discursiva, digamos assim, uma que se dá no plano do enunciado, das representações ideológicas, imaginárias, e a outra, no plano da enunciação, da relação entre o que a psicanálise chama de *Outro* e o sujeito do inconsciente.

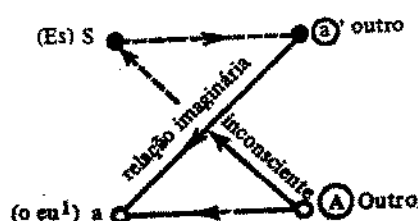
Vejam os primeiros pontos. Freud, mesmo antes de formular a psicanálise propriamente dita, faz, em 1891, um estudo sobre as afasias, no qual, antecipando Jakobson e também Saussure, percebe a importância, para melhor conhecer tais distúrbios, de partir não tanto da estrutura neurológica, mas, principalmente, das “próprias estruturas da linguagem e da fala e

de suas diversas alterações” (p.13)¹⁸. Atento aos enunciados dos afásicos, Freud aí distingue dois planos – o da *imagem acústica*, material, e o das idéias ou conteúdo. Porém, relata Peraldi, Freud observa que esse último “é fluido, movediço, inapreensível e, finalmente, difícil de estudar, enquanto que a imagem material das palavras [...] é rigorosamente estruturada e perfeitamente analisável em sua própria materialidade” (p.14). Peraldi afirma que

é precisamente essa intuição, muitas vezes retomada, sob muitas formas diferentes, que devia marcar o começo da psicanálise; a saber, a necessidade teórica e metodológica de abordar o estudo dos fenômenos que se agrupam sob o nome de psíquicos pelo viés do significante. Pois ainda que Freud não empregue jamais esse termo (que caberá a Saussure estabelecer), é sempre disso que ele fala, o que Lacan demonstrou a várias gerações de analistas [...] (p.14).

Para falar de possíveis pontos de cruzamento entre o enunciado, a palavra vazia, e a enunciação, palavra plena, Peraldi recorre tanto ao algoritmo lacaniano já aqui apresentado, S, quanto ao esquema lacaniano conhecido como “esquema L”:

s



O eixo que vai do eu ao outro, caracterizando a relação imaginária, pode equivaler ao “S” que, no algoritmo, fica sobre a barra, ou seja, tudo aquilo que enunciamos; e pode equivaler também, e sobretudo, à própria barra, isto é, àquilo que barra ou impede, defensivamente, a emergência de significantes que estão sob a barra ou recalcados, significantes do Outro, nesse sentido, o inconsciente. Esse esquema fala também da relação entre psicanalista e analisante, a relação transferencial, profundamente marcada, como diz Peraldi, de erotismo e de morte (p.16). É nessa relação – “que tanto do lado do analisante quanto do analista é uma verdadeira ‘colocação em ato do inconsciente’, uma ativação das pulsões eróticas e de morte que mobiliza

¹⁸ Esse trabalho de Freud que Peraldi menciona não consta, na íntegra, da ESB (ver ‘Apêndice C: Palavras e coisas’ no artigo “O inconsciente”, de 1915, v.XIV). Ele constitui uma base fundamental da presente tese, conforme se verá no próximo capítulo, em particular na seção IV.3. Faço uso da tradução publicada em 1977, em Portugal, pela Edições 70.

as cadeias significantes recalcadas” – que se pode dar o retorno do inconsciente, ou seja, o ultrapassamento da barra pela cadeia de significantes recalcados (pp.16-7). Em outras palavras, na fala do analisante ou, como define Peraldi, na “cadeia mais ou menos racional do discurso egóico” podem emergir significantes recalcados, os quais representam traços de nossa história passada, como diz Freud, restos de coisas vistas e de palavras ouvidas. Ao contrário do que muitos autores sugerem, não é nada simples essa operação de ultrapassamento da barra, essa quebra da resistência ou censura do eu. Peraldi é cuidadoso em sublinhar que ela não consiste em uma mera tradução de um significante em outro, já que entre um e outro há “uma cadeia mais ou menos longa, *ordenada* (isto é, regida por uma lógica interna) de significantes intermediários” (pp.14-5 e 16). No presente trabalho, contudo, cabe apenas indicar a complexidade dessa operação em que emergem, no plano do enunciado, partes do material recalcado.

Freud primeiramente concebe e estuda o funcionamento psíquico com base nos sintomas das histéricas, ainda através do recurso da hipnose (*Estudos sobre a histeria*, 1895); depois, consolidando uma virada importante em sua teoria, justamente na direção da relevância da linguagem no funcionamento psíquico, ele o estuda a partir de sonhos seus e de seus pacientes (*A interpretação dos sonhos*, 1900); a seguir, a partir dos atos falhos e lapsos de língua (*A psicopatologia da vida quotidiana*, 1901) e dos chistes (*Os chistes e sua relação com o inconsciente*, 1905). Mas Freud não pára aí o seu estudo sobre o inconsciente. Além dos sintomas, sonhos, chistes, atos falhos e lapsos de língua, espaços, por definição, das chamadas *formações do inconsciente*, Freud leva o seu estudo, como diz Peraldi, às “produções culturais em geral (*Delírios e sonhos na “Gradiva” de Jensen, Moisés e o monoteísmo*, etc.) e... à civilização no seu conjunto (*O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização, Totem e tabu*)” (p.15). Desse brevíssimo vôo sobre o trabalho freudiano, apenas indico dois aspectos a serem retomados no próximo capítulo: a possibilidade de pensarmos formações do inconsciente próprias à especificidade da operação tradutória, que não necessariamente se dêem a ver de forma tão flagrante como, por exemplo, os lapsos; e, tendo em vista a ideologia historicista de Venuti, o vínculo feito por Freud entre as dimensões da cultura e da história e a do desejo inconsciente.

Voltando ao ensaio de Peraldi: as relações que ele estabelece, de um lado, entre a psicanálise e o eixo do discurso do desejo inconsciente, que no esquema acima vai do Outro ao sujeito do inconsciente; e, de outro lado, entre a tradução e o eixo do discurso ideológico, da relação imaginária, têm como base importante a primazia atribuída ao significante, no primeiro caso, e ao significado, no segundo. Acrescente-se a isso a relação de transferência que é preciso dar-se entre analista e analisante para que a análise possa ocorrer. Ora, o próprio Peraldi sugere (tanto nesse ensaio quanto na apresentação da parte da revista que trata da “leitura psicanalítica”) a possibilidade de uma relação transferencial ou de momentos transferenciais, digamos assim, entre o tradutor e o texto (seu autor ou mesmo leitor), ou, como diz o psicanalista, “de brusca tensão transferencial ao lugar do texto que ele traduz” (pp. 23 e 127).

Com esse comentário visou questionar a rigidez com que por vezes se pensam tanto as relações psicanálise-significante e tradução-significado, quanto a transferência como uma relação exclusiva da situação psicanalítica. Sem dúvida, a tradução implica justamente a substituição de uma materialidade lingüística por outra, mas não é rara a preocupação, sobretudo entre os tradutores literários, em “preservar” efeitos que o texto estrangeiro lhes sugere em sua materialidade fônica ou visual. Concordo que há uma forte tendência por parte dos tradutores em privilegiar a esfera do significado, o que aliás constitui premissa do presente trabalho, mas isso não significa que eles estejam sempre impermeáveis a todo tipo de efeito que possa ser deflagrado pelos significantes ou cadeias significantes a que têm acesso em seu trabalho. A diferença entre tradução e psicanálise, nesse tocante, me parece decorrer da própria natureza de uma e de outra atividade, o tradutor de um modo geral não tendo desenvolvido recursos para sequer perceber, muito menos valorizar, possíveis interferências do desejo inconsciente em seu trabalho, ao passo que o saber do psicanalista consiste exatamente na escuta apurada dos significantes do analisante e, como diz Allouch, em sua transliteração. A diferença me parece muito mais radical no plano do que se imagina ocorrer do que no plano do que efetivamente ocorre.

As colocações acima são fundamentais para o avanço desta tese. São elas que fundamentam minha crença na possibilidade de se compreender melhor o que se passa quando fazemos nossas traduções, e mesmo de fazê-las melhor. São elas que justificam o desejo de

reunir tradução e psicanálise, o qual se traduz, por exemplo, na proposta que Peraldi parece fazer aos tradutores que lêem seu texto, proposta no sentido de que levemos em conta que o foco de nosso trabalho, os enunciados manifestos produzidos pelo eu, são dotados de um sentido que é em parte função do contexto lingüístico imediato, em parte função do contexto sociocultural da enunciação e suas conotações ideológicas, mas que é, em uma parte fundamental, função do desejo inconsciente. O próprio Ezra Pound, por exemplo – que, segundo Peraldi, tem uma “intuição profundamente psicanalítica acerca das verdadeiras funções da palavra e do nível em que toda palavra deveria ser percebida” –, teria ele, para além de intuição, consciência do que fazia ou do que lhe era feito? (p.24).

Uma vez que são extremamente importantes para este trabalho, as colocações feitas a pretexto do ensaio de Peraldi precisam ser aprofundadas, mas isso será feito no espaço próprio do capítulo seguinte, considerando que o presente capítulo tem como proposta fazer apenas o mapeamento, à luz de uma bibliografia que conjuga tradução e psicanálise, das questões que julgo de maior relevância.

“Como se pode traduzir Hafiz ... ou Freud?”, o texto de This e Thèves

Antes de encerrar esta seção, quero retomar, como anunciado, o texto de This e Thèves, em particular o ponto específico destacado por Peraldi, o qual, além de ser aquele de maior proeminência também em minha leitura, antecipa a problemática a ser abordada na próxima seção – o desejo do tradutor e a necessidade de que se reconheça a impossibilidade de sua completa realização, o que, aliás, toca a qualquer desejo; ou a “impossibilidade da relação sexual”, como dirá, a partir de Lacan, Potiguara Mendes da Silveira Júnior, cujos trabalhos enfocaremos a seguir. Tal desejo e sua impossibilidade podem ser entendidos a partir do mito do Édipo e do conceito de castração tal como trabalhados por Freud e, a seguir, por Lacan, através da noção de *Nome-do-pai*:

originalmente, a criança deseja ser o falo, o objeto do desejo da mãe. O pai, inter-ditor, uma vez que marcado pelo *interdito do incesto*, separa a criança de sua mãe; ele se diz “entre” os dois e, na medida em que ele é “introduzido” pela mãe, leva a criança a renunciar à onipotência de seu desejo, aceitando a Lei que é limitação, assunção da falta. (This e Thèves, p.56)

“Leva[r] a criança a renunciar à onipotência de seu desejo e aceitar a Lei que é limitação, assunção da falta” — essa é a função do Nome-do-Pai, metáfora criada por Lacan para expressar a etapa conclusiva na experiência edipiana proposta por Freud. É sobre ela e toda uma série de conceituações a ela imbricadas que This e Thèves falam em seu artigo, a partir do qual me permito apresentá-las de forma mais sucinta e livre.

Centrais na psicanálise, os conceitos de *separação*, *castração*, *falta* e *desejo* são fundamentais na formulação do processo de assujeitamento do indivíduo, de sua entrada, digamos assim, na estrutura da linguagem e, a partir daí, o processo de escrita psíquica que desencadeará os seus desejos e demandas, a sua relação com o mundo. Essa renúncia, essa aceitação de que não está ligada à mãe como um falo seu, de que a mãe volta-se para um outro, o “pai”, como forma de preencher sua falta, seu desejo, é essa assunção simultânea da falta da mãe e de sua própria falta (esta resultante da perda da mãe para o “pai”) que instala na criança um buraco, um vazio que a empurra para a vida, para a busca infinita de um objeto que venha substituir esse Objeto primeiro que, simbolizado por Freud na figura da mãe, está para sempre perdido. Essa separação mítica entre criança e mãe é operada, segundo Lacan, pelo Nome-do-pai, isto é, por um significante que nomeia um outro como objeto do desejo da mãe, o pai (não necessariamente aquilo que esse termo comumente designa). É essa movimentação na estrutura ternária do Édipo — essa percepção, pelo infante, de que não é o objeto de desejo / o falo (da mãe) e de que tampouco *tem* o objeto / o falo (a mãe, já que esta pertence ao “pai”) — que implica o que Freud denomina recalcamiento primário, o qual determina o acesso da criança à linguagem. É na medida em que “não faz um com a mãe”, em que precisa alienar o objeto do seu desejo, em que se vê castrada, que a criança se liberta daquele prazer absoluto e paralisante que significava a ilusão de unidade com a mãe. É na medida em que se instala a falta que se instala, portanto, o desejo, o qual a criança, para tentar satisfazer, precisa da linguagem, já que é esta que lhe possibilitará pensar, falar e agir, ou seja, ir em busca de novos objetos que, temporária e parcialmente, lhe trarão satisfação. É portanto a partir de uma negação, de uma interdição, que podemos nos tornar sujeitos, a saber, sujeitos desejantes, submetidos ao desejo enquanto lei, por isso necessariamente assujeitados à linguagem, ao simbólico.

A grande diferença que a experiência da psicanálise traz para quem a vivencia, para quem se submete ao dispositivo analítico, é a percepção da impossibilidade de se ter aquele objeto primeiro, mítico, único capaz de trazer uma satisfação plena, a qual, como visto, a rigor nunca se teve, apenas se imaginou ter. É a percepção e a aceitação dessa impossibilidade de “ter a mãe como falo” e de “ser o seu falo”, desse impossível – denominado por Lacan de *real* – que permite ao sujeito ir em busca de seus próprios objetos e, ainda mais importante, aceitar esses objetos em sua incompletude, em sua incapacidade de trazer satisfação plena. Em geral não se sabe dessa impossibilidade, daí a constante frustração a cada vez que ela é percebida, a cada vez em que a unidade imaginada não se realiza. O real encontra-se, antes de mais nada, na própria estrutura simbólica, na própria língua, incapaz de tudo dizer e de só dizer o que se quer que ela diga. Mas comumente resiste-se a aceitar essa falta, esse real, e se insiste em imaginar o Um, o todo, o unívoco, em encontrar o mesmo, o Objeto. Disso não há por que escaparem, como qualquer falante, os tradutores.

Bernard This fala de seu desejo como tradutor do poeta persa Hafiz – “colocar-me tão perto do poeta quanto sua veia jugular”, misturar “minha voz àquela do poeta”, “o meu passo aos seus”, “*falar Hafiz*” (p.37) – e o estende aos tradutores em geral:

traduzir, unir textos, é, nessa perspectiva, uma atividade ambígua, é tentar “reencontrar o objeto”. O prazer primordial em reencontrar o mesmo anima o tradutor: ele sonha com um texto que seja apenas reflexo, um duplo, reprodução perfeita, em uma outra língua, pode ser, mas sem sentidos contrários, sem falsos sentidos, respeitando o pensamento e o estilo. O prazer do tradutor é ser preciso, conciso, fiel. Que júbilo quando a palavra “justa” aparece e se elimina a perífrase. Oh, estranho prazer da metáfrase! (p.54)

Mas logo a seguir ele vem mostrar a impossibilidade de equivalência de todos os termos, a freqüente irredutibilidade de redes de sentido, a necessidade de abandonar uma palavra por outra, de preferir uma nova formulação. Enfim, de aceitar a castração. Como diz, a castração se opera “em todo acontecimento de discurso, mas, na escrita, ela se incorpora especialmente” (p.56):

poder-se-ia dizer que esse trabalho de tradução que vem evitar a frustração, “cerrando” o texto “o mais possível” para conjurar o recalçamento de significantes e reduzir a diferença, o desvio, o adiamento do sentido, só pode se inscrever em uma economia de transferência dominada por um velho sonho de simetria. O desejo de “só fazer um” com o texto, prendendo-se às mais sutis

inflexões da frase, abolindo as distâncias e as barreiras da língua, consiste sempre naquela mesma “Busca do Objeto”. (Ibid., p.55)

Um importante aprendizado que nós tradutores e estudiosos da tradução podemos ter com a psicanálise consiste, a meu ver, na aceitação de que o objeto encontrado jamais será o mesmo, jamais será aquele, que, como vimos, a rigor jamais existiu realmente. Haverá sempre uma diferença, uma falta, um furo. E, dado que esse real é inevitável, tratemos de aceitá-lo, pois que tentar evitar a frustração é um caminho certo para, ao contrário, experimentá-la. Uma grande lição da psicanálise ao tradutor está contida nessas palavras de This sobre o discurso analítico:

“imaginarize o real do simbólico”
(p.59)

III.5. A tradução como uma relação de amor

Passo agora ao livro de Potiguara Mendes da Silveira Jr., *A tradução - dados para uma abordagem psicanalítica*. Contemporâneo do número especial da *Meta* e anterior aos demais ensaios aqui comentados, não posso deixar de assinalar o pioneirismo dessa iniciativa do psicanalista e tradutor brasileiro – brasilidade que ele me parece querer marcar, já que, preocupado com “o que se está pensando sobre a questão em nosso país”, privilegia os trabalhos sobre tradução de autores nacionais (1983:18). Pouco conhecido destes, no entanto, creio que tal fato se deva (como já aqui dito em referência à maior parte dos trabalhos que reúnem tradução e psicanálise) à opção por escrever em um jargão, digamos assim, de leitura praticamente impossível para quem não tem formação nesse segundo campo de saber. Hoje, com a maior difusão dos textos de Freud e de Lacan, sem dúvida o livro de Silveira Jr. passou a constituir uma fonte preciosa para trabalhos cuja natureza se aproxime à da presente investigação.¹⁹

O livro se divide em três partes: na primeira são apresentadas as suas principais motivações; na segunda, um apanhado de colocações de inúmeros tradutores e teóricos da tradução; e, na terceira, a meu ver a mais relevante, uma proposta de abordagem alternativa da tradução, baseada na psicanálise. Bastante significativo, o final da primeira parte traz, para os estudos da tradução, um tom de otimismo ausente na área, sobretudo se considerarmos o momento em que foi publicado:

¹⁹ Vale fazer menção à resenha crítica de Fernando Tarallo sobre esse trabalho de Silveira Jr., publicada em *Tradução & Comunicação – Revista Brasileira de Tradutores*, n.4, julho de 1984. Tarallo critica ferozmente o livro, considerando-o de uma “brevidade exasperante”, uma “superficialidade desconcertante” e “uma ingenuidade teórico-lingüística por vezes radical” (p.155). Não cabe aqui comentar a resenha, mas quero ao menos registrar minha discordância em relação a um argumento central de Tarallo, o de que “a sociolingüística e outras áreas afins” da lingüística já teriam “demonstrado”, através da “variação lingüística”, a *heterogeneidade* do sistema lingüístico, assim afirmando que Potiguara Mendes “simplesmente veste o já existente com roupagem nova” (pp.158-9). Pergunto, no mesmo tom de Tarallo: será “ingenuidade teórica” uma expressão suficiente para caracterizar a assimilação que ele faz entre sociolingüística e psicanálise no que tange aos respectivos conceitos de *variação lingüística* e de *alingua*?

Em *Até segunda ordem não me risque nada*, Flora Sussekind (1995:45-6) cita e comenta algumas passagens “de uma talvez resenha, talvez carta” escrita por Ana Cristina Cesar a “Poti”. De acordo com Sussekind, Ana Cristina explicita o seu interesse pela questão da impossibilidade no traduzir e pelo “levantamento das reflexões de tradutores brasileiros sobre o próprio ofício”, ambos desenvolvidos por Silveira Jr.

apontar de modo amplo, sem maiores demonstrações [...], para a produção de uma teoria rigorosa na explicitação do que seja a tradução na sua especificidade, capaz de fornecer elementos precisos para *uma prática tradutória que não tenha por substrato noções*, em última análise, como estamos supondo, *obstrutivas e estancadoras*. (1983:18, grifos meus)

Os extratos de textos sobre tradução que Silveira Jr. apresenta na segunda parte têm, como ele diz, um ponto comum: “diante da pressão do impossível (que não deixa de não se escrever)”, todos eles “reconhecem e explicitam os pontos de intraduzibilidade que inarredavelmente detectam”, mas acabam por amainar ou mesmo (de)negar aquele impossível com que se haviam defrontado (Ibidem, p.59). Vejamos tal (de)negação através de trechos em que Silveira Jr. cita, respectivamente, Catford e Haroldo de Campos, alguns dos seus muitos exemplos:

“é insustentável a opinião de que textos da LF e da LM têm o mesmo significado”, pois cada língua “é em última análise *sui generis*” e o significado “é uma propriedade da língua”, cada uma tendo o seu específico. (...Mas...) como “apenas pouquíssimos traços da situação são linguisticamente relevantes” pode-se estabelecer um grau de equivalência “perfeitamente bom”, ainda que os dois textos não signifiquem “o mesmo”, ainda que só haja “substituição [e não transferência] de significados da LF por significados da LM”. (Silveira Jr., pp.27-8, citando Catford, 1980)

“É da essência mesma da tradução de poesia o estatuto da impossibilidade”. Haroldo de Campos vai colocar, citando Walter Benjamin, que “o essencial não é a reconstituição da mensagem, mas a reconstituição do sistema de signos em que está incorporada esta mensagem, da informação estética, não da informação meramente semântica”. (Silveira Jr., pp.38 e 35, citando Campos, 1977)

O que o psicanalista-tradutor vai propor, otimisticamente, é que o impossível, o real, seja assumido pelos tradutores:

a assunção do impossível enquanto tal, radical, *não nos coloca uma barreira para a abordagem da tradução e, sim, nos libera o caminho* para a consideração mais precisa das questões envolvidas em seu processo. (Ibidem, p.59, grifos meus)

Essa “assunção do impossível” é fundamental para que os tradutores consigam sair do beco em que se colocaram há tanto tempo, do terreno pantanoso do paradoxo e da contradição, o qual procurei mostrar na seção II.4 do presente trabalho. Muito bem selecionados os trechos que cita, todos os seus autores (Paulo Rónai e Antonio Houaiss, Geir Campos e Edwin

Theodor, Decio Pignatari e os irmãos Campos, Guilherme Figueiredo e Edmundo Vasconcelos, além, entre outros, dos estrangeiros Mounin e Catford) se mostram “confusos” entre a possibilidade e a impossibilidade da tradução. O que o trabalho de Silveira Jr. vai expor é a total impossibilidade do traduzir, se por isso se entende a unificação absoluta. A impossibilidade dessa unificação se dá na medida em que os elementos que se pretendem unificar, textos ou línguas, são, cada qual, já muitos em si mesmos:

traduzir, produzir o equivalente simétrico de uma língua em outra, não pode se dar, então, pois as línguas sofrem de ser partidas de início, não havendo senão língua materna adquirida [...] já como resultado em aberto (mas não aberto de um modo qualquer) de inúmeras traduções. (Ibid., p.61)

O tradutor em geral almeja a unificação ou completude absoluta, como indica, por exemplo, a seguinte colocação:

o tradutor, para não ser “incompleto”, deve fazer-se etnógrafo para, assim, poder “levantar *todas* as incertezas, evitar *todos* os equívocos, preencher *todas* as lacunas” para “descrever e nomear a *totalidade* das definições referenciais sobre uma determinada comunidade”. (Silveira Jr., p.24, citando Mounin, 1963-ed. francesa, grifos meus)

A unificação é representada na psicanálise como *relação*²⁰ *sexual*, referida àquela relação mítica com a mãe, primeira figura a ocupar a posição de Outro. Essa relação é, entretanto, impossível de ser atingida, tanto no plano real da experiência, quanto no plano simbólico da linguagem: “nada pode dizê-la”, afirmou Lacan, daí por que definiu “a relação sexual como o que *não pára de não se escrever*” (Lacan, 1985:132, Apud Silveira Jr., 1983:55-6). E é sobre essa impossibilidade e a proposta de sua aceitação pelos tradutores que quero me deter, procurando relacionar o trabalho de Silveira Jr. com alguns dos pontos já aqui enfocados (sobretudo através dos dois últimos ensaios comentados, o de This e o de Pontalis), em particular o enodamento dos registros do real, do simbólico e do imaginário, e a “relação de amor” como única possibilidade de satisfação, *parcial*, do desejo do tradutor.

Identifico na argumentação de Silveira Jr. claros sinais do mesmo caminho teórico por mim percorrido. A rigor, hoje me parece praticamente inevitável fazer esse percurso, caso se

²⁰ Como indicou-me Nina Leite, é aqui interessante lembrar o sentido de ‘ato de relatar’ ou ‘relato’ que essa palavra pode ter, como ocorre, no francês, tanto com *relation* quanto com *rapport*.

queira pensar a tradução a partir da psicanálise. Isso porque as duas áreas, como já aqui exposto desde o início, têm uma passagem comum pela lingüística, especificamente pelo estruturalismo saussureano e pelas teorias de Jakobson²¹. Os dois lingüistas, como já aqui enfatizado no tocante a Saussure, desenvolveram teorias que parecem abrigar uma constante tensão entre um modelo positivista que obedecia ao paradigma vigente à época – o da *langue*, em um caso, e o das funções da linguagem, no outro – e concepções extremamente revolucionárias – como os conceitos saussureanos de valor e de diferença e a valorização, por Jakobson, dos processos metafórico e metonímico de funcionamento da linguagem. Se a tradução manteve-se, por mais tempo, sob a referência dos modelos cientificistas, a psicanálise, ao contrário, vai respaldar-se naqueles aspectos do estruturalismo que ficaram marginalizados, até algumas décadas atrás, pela forma hegemônica de se pensar o fazer científico. Confirma essa afirmação o modo como ela primeiramente surge com Freud – confrontando-se com as ciências neurológica e psiquiátrica – e é a seguir retomada por Lacan – confrontando-se com o desvirtuamento do discurso freudiano pela psicologia do ego.

Assim, Silveira Jr. reflete sobre oposições binárias, sempre associando um dos termos ao “evidente caráter imaginário do modelo de comunicação com que trabalha a lingüística” e o outro – cujo conhecimento pretende, justamente, trazer aos tradutores – à psicanálise (Ibidem, p. 54). Vejamos, de início, o termo *lingüisteria*, forjado por Lacan:

a vocação científica da lingüística expulsa a intervenção de um sujeito desejante, este com seu acesso à completude, à totalização, barrado pela mesma barra que separa para sempre Significante e significado – e, conseqüentemente, para sempre, Significante e Significante. Este o passo de Lacan em relação à lingüística: levar a sério o algoritmo saussureano ao posturar a radicalidade da barra S/s. Por isso, diz ele fazer *lingüisteria* e não lingüística. (Ibid., p. 56)

Se a ciência lingüística, ao ter a *langue* como objeto, expulsa o desejo, a *lingüisteria*, ao focalizar exatamente o desejo na linguagem ou a linguagem do desejo, tem, como foco principal, a língua: “Alíngua só diz respeito à comunicação ‘enquanto língua materna, excedendo as necessidades da referência’” (Ibid., p. 57). Essa frase de Silveira Jr. encerra uma citação extraída d’*O amor da língua*, de Jean-Claude Milner (1987). Esse livro, já aqui algumas vezes referido, constitui uma parada obrigatória em nosso percurso teórico, por ter

²¹ Refiro-me ao seu conhecido modelo de comunicação e ao seu trabalho sobre as afasias (Jakobson 1975).

sido esse autor francês o primeiro linguísta a enfrentar a difícil passagem da linguística à lingüisteria. Não são poucos os trechos de Milner que encontramos no texto de Silveira Jr. Como forma de introduzir uma próxima oposição com que esse último trabalha, valho-me de mais um deles:

a linguística, então, ao se utilizar do modelo da comunicação, faz com que este funcione como máscara, aplicando “à relação de conjunção impossível o princípio da simetria e do indiscernível” [...] e tratando de “evacuar o discernível e fazer de tal modo que ele pare de se escrever, que o dois se faça um, por um preenchimento fantasístico do inconjuntível”. (Ibid., p.56)

Esse “dois” que a linguística transforma em “um” (Um), esse assimétrico e discernível aos quais ela aplica “o princípio da simetria e do indiscernível”, aponta para um outro termo lacaniano – *falesser* ou *falente*²² – que vem se opor a *falante* (Ibid., pp.53-4). Para a psicanálise, “nenhum ser pode ser especificável por falar a língua dos linguístas, este objeto da ciência” (Ibid., p.53):

daí, outro termo de Lacan: “parlêtre”, o *falesser*. Este um sujeito particular, particularmente desejante, corrompido de modo singular pelo desejo inconsciente – sujeito que não é nenhuma pessoa e, sim, uma articulação significante. (Ibid., pp.53-4)

Temos assim que alíngua e falente são conceitos-irmãos, no campo da lingüisteria. A outra oposição com que Silveira Jr. trabalha se dá entre os termos *significação* e *sentido*. Inerente a essa oposição, tem-se aquela outra, já aqui trabalhada no primeiro capítulo, entre o signo de Saussure – Significado/Significante – e o algoritmo de Lacan – S/s, sendo o termo abaixo da barra entendido também como um significante, com *efeito* de significado. Por *significação* o psicanalista refere-se àquela face do signo saussureano que, contraposta ao significante ou imagem acústica, é também designada *significado* ou *conceito*. Por *sentido*, ele me parece referir-se a um dos inúmeros “significados” atribuíveis a um significante, sem haver “qualquer espécie de relação entre os dois” (Ibid., p.17). Como propôs Lacan em “A instância da letra no inconsciente”, lembra Silveira Jr., é na cadeia do significante que o sentido *insiste*, mas nenhum elemento da cadeia nele *consiste*. Daí por que Lacan diz que há um deslizamento

²² Esses dois termos foram propostos por M. D. Magno como traduções de *parlêtre*, conforme explicação de Silveira Jr. (1983) à nota 8, p.53.

constante do significado sob o significante, contrapondo-se à tese saussureana da existência de um laço indissolúvel entre eles.

O psicanalista, novamente recorrendo a Milner, explica que se atribui o sentido às significações ordenadas e regulares, mascarando-o, devido à impossibilidade de um acesso direto a ele. Essa colocação desencadeia o que me parece constituir o ponto crucial da psicanálise: a divisão do sujeito e o conseqüente descentramento do ego. É isso, a meu ver, que está em jogo em todos os pares opositivos de que vimos tratando; ou seja, a divisão entre uma verdade do desejo inconsciente e o saber imaginário através do qual se a representa pode, por sua vez, ser extensivamente representada pela divisão entre os campos da lingüística e da lingüística e seus conceitos correlatos, *alíngua* e *língua* (materna), sentido e significação, falente e falante. Singular e inconsciente, a verdade do desejo, para se expressar, recorre ao material simbólico que nos é disponível, o qual é imediatamente apropriado pelo imaginário, este sempre almejando a significação:

o sentido só se produz dentro do simbólico, mas nesse momento mesmo se vê apropriado pelo imaginário, cujo movimento é de congelá-lo em um sentido [significado], impedindo assim seu deslizamento que aponta para o real, impossível, que está por trás de sua produção. (Ibid., p.58)

A disjunção entre *alíngua* e *língua* (materna), verdade (do desejo inconsciente) e saber (imaginário) “ganha primeiro plano no discurso psicanalítico que tem como ponto de partida, para sua constituição como teoria, a formulação da ‘impossibilidade da relação sexual’” (Ibid., p.57). Segundo o autor, outros discursos – como os vigentes nos textos sobre tradução que apresentou, cujos autores identificam pontos de impossibilidade de tradução – não deixam de constatar essa disjunção, mas, assim o entendo, só o discurso psicanalítico a enfrenta em seus efeitos. É dessa disjunção que surge o sujeito dividido e se produz um resto, algo para sempre perdido²³ (cf. Ibid., p. 57).

Vejamos um pouco do que diz Silveira Jr. acerca do enfrentamento do impossível ou real pela psicanálise:

²³ Sobre esse objeto para sempre perdido, esse resto, diz Silveira Jr.: “É de se lembrar que o objeto da psicanálise é o ‘objeto *a*’ (impossível) e não o Inconsciente, como afirmam aqueles que, não querendo, ou não podendo, assumir a radicalidade da diferença do Discurso Analítico para com os demais, desejam colocá-lo dentro dos limites do campo da Ciência” (Ibid., p.58, nota 36).

o impossível que o discurso psicanalítico coloca em seu ponto de partida não implica em proibição, em interdição, e muito menos em nenhuma desistência “melancólica” de requisitá-lo insistentemente. Insistência que, se rigorosa, séria, [...] não deixará de produzir não a eliminação do impossível, mas uma postura de evidência das armadilhas aprontadas pelo imaginário no que este é tomado como possibilidade de atingimento do sentido total. (Ibid., p.58)

E é justamente esse tipo de enfrentamento ou assunção dos pontos de impossibilidade que ele propõe aos teóricos da tradução: ao invés de (de)negarem o real, através da total apropriação do simbólico pelo imaginário, visando “em algum momento, pelo menos, aquilo que viria, afinal, dar a explicação de seu processo [da tradução]”, que aqueles estudiosos encarem o registro do simbólico enquanto possibilidade, diria eu, de expressão de um desejo inconsciente e singular.

Mas, cabe perguntar, como traduzir o sentido, se, como diz o próprio psicanalista, “não se pode ter o sentido, nem a verdade totais”? (Ibid., p.61). Traduzir o sentido, diz ele, acarreta em assumir o caráter de multivocidade e ampla significância da palavra, “produzindo a passagem de uma língua em sua especificidade sintomática para outra língua necessariamente diferente – operação que implicará supressões e acrescentamentos” (Ibid., p.61). Como exemplos desse tipo de tradução, ele menciona “falesser” e “falente”, o primeiro introduzindo a dimensão da morte, associada à irrecuperabilidade do dito, e o segundo, o aspecto de “falência do imaginário”, além de excluir o “ser”, que remete ao discurso filosófico; menciona também *Une-bévue* (uma besteira, falta, gafe, grosseria), tradução lacaniana do *Unbewusst* (inconsciente) freudiano (Ibid., pp.53-4, nota 8, e p.61).

Aproveito o aspecto de “besteira” ou “falta” trazido pela tradução lacaniana ao funcionamento da estrutura do inconsciente, para reafirmar o meu questionamento, ou mesmo discordância, relativamente à compreensão de que tudo o que é da ordem da verdade do desejo inconsciente – e conseqüentemente d’língua, do sentido, do falente, da lingüística, enfim – venha necessariamente representado por um símbolo faltoso, *errado*. Silveira Jr. parece endossar essa visão quando fala do “caráter mal educado” dos processos do inconsciente, os quais, segundo ele, sempre comparecem na *duplicidade* que trazem os atos falhos, os lapsos e os chistes (Ibid., p.62). Penso que os processos de funcionamento do inconsciente – condensação e deslocamento ou metáfora e metonímia –, a rigor os mesmos de

qualquer linguagem, podem resultar em símbolos não faltosos, configurando dessa forma, como já tive oportunidade de dizer anteriormente, formações do inconsciente, sim, cuja visibilidade se faz muito mais complexa. Quero, portanto, concordar com Silveira Jr. quando afirma que o inconsciente sempre comparece, “só não sendo reconhecido por pressão discursiva que autoriza apenas *um* significado como lícito”, mas discordo de que esse comparecimento tenha sempre um caráter “mal educado”.²⁴ Mas voltemos à sua proposta – “traduzir o sentido: no que a ele é barrada a completude e no que se produz a denúncia da existência radical da barra” (Ibid., p.63). Essa proposta pode traduzir-se nos seguintes termos:

a relação sexual não podendo se escrever, não havendo simetria possível entre línguas, resta-nos considerar esta “relação amorosa” que há entre línguas como tentativa de alteração a se dar [...] tanto na língua da tradução quanto na língua do original. (Ibid., p.64)

A relação amorosa (a rigor, como se verá, um certo tipo de relação amorosa), ao contrário da relação sexual, visa sempre a particularidade do sujeito amado, disse Lacan em seu seminário de 7 de julho de 1954 (*Livro 1*, 1996:315). O amor se faz uma relação possível justamente porque visa o outro na sua diferença; ou seja, na relação de amor há necessariamente dois e não a tentativa inalcançável de que haja apenas Um. A relação sexual, definida por Lacan como “aquilo que *não pára de não se escrever*”, dada a sua impossibilidade de ser expressa em palavras, é momentaneamente suspensa pelo encontro, no parceiro, daqueles traços particulares que o marcam como falante²⁵. Falante enquanto ser faltoso, com fraquezas e erros; daí porque falante – fosse ele completo, perfeito, não precisaria falar. Como efeito desse encontro eminentemente contingente com o outro, dá-se um deslocamento da impossibilidade para a contingência, a qual, segundo Lacan, traduz-se no “*pára de não se escrever*”, podendo assim ser expressa em palavras. É assim que todo amor só subsiste pela palavra, entre falantes, no registro do simbólico (Lacan, 1993:197-200).

Sobre esse amor, no âmbito do processo tradutório, escreve Silveira Jr.:

²⁴ Essa discordância está diretamente referida à noção de singularidade tal como será formulada no próximo capítulo.

²⁵ Esse aspecto do amor é elaborado por Lacan em seu seminário de 26 de junho de 1973 (*Livro 20*), como indicado por Silveira Jr. Dada a relevância do tema do amor na psicanálise, ele é frequentemente abordado por Lacan, como também o fizera Freud. Esta tese tem como referência três momentos dos seminários lacanianos: 1953/4, publicado como *Livro 1*; 1960/1, *Livro 8*; e 1972/3, *Livro 20*.

a tentativa de captura do texto da outra língua, enquanto outro, só sendo possível mediante a invenção (*criação*, portanto) na própria língua, o que faz com que sejam colocados à prova e desenvolvidos os limites desta língua própria em sua particularidade (1983:65).

Pensar a tradução como uma atividade possível, porque efeito de uma relação amorosa, tem para este trabalho o interesse particular de pressupor as línguas, os textos e os falantes como objetos assimétricos e discerníveis. Dessa perspectiva, podemos pensar as diferenças ou singularidades que venho investigando como pressupostos do amor.

III.6. Ainda o amor

Em “Sobre interpretação e asceticismo: reflexões em torno e a partir da transferência” (1993:91-114), Rosemary Arrojo, como Silveira Jr., fala de lingüística e de alíngua, também falando, portanto, de desejo e amor. E, o que para este trabalho é mais importante, também fala de uma relação impossível. Se o autor, através da noção de relação sexual, enfocou uma impossibilidade primordialmente situada na *escrita*, Arrojo, por sua vez, volta-se para a *leitura*, mostrando a impossibilidade, nessa esfera, de uma “relação ascética”. Ela se propõe a abordar a leitura não apenas enquanto relação entre um leitor e um texto quaisquer, mas no sentido de leitura do mundo por um cientista ou teórico. Ambas as relações, sexual e ascética, visam o Um, mas aí pretendem chegar por caminhos diversos. É sobre esse aspecto que vou aqui me deter, procurando integrar, sob o conceito freudiano de amor, algumas das colocações de Arrojo àquelas que foram trazidas na seção anterior, com base no trabalho de Silveira Jr.

Segundo a autora, o cientista, através de sua pesquisa, quer encontrar um objeto em sua essência e assim preservá-lo, não permitindo, portanto, misturar-se a ele. Temos então que, se na relação sexual há um desejo de fusão absoluta de dois corpos, na leitura que se pretende ascética há, como explica Arrojo, um desejo de assepsia, de preservação de um objeto intocado. Para alcançar esse objetivo, diz ela, o teórico crê operar uma autonegação enquanto corpo desejante. Ou seja, pensando em termos da dimensão tradutória, se no primeiro caso diz-se que o tradutor deseja fundir-se ao autor, fundindo duas línguas, dois textos em apenas Um, no segundo pode-se dizer que o tradutor almeja deixar intocado um desses elementos – o autor, por exemplo, ou a língua materna.

Para ilustrar essa figura típica de cientista que quer fazer uma ciência cujo objeto seja absolutamente asséptico, Arrojo cita Saussure e sua lingüística da língua. Ela mostra como tal objeto só pode existir enquanto fruto de uma leitura totalmente abstraída da dinâmica da vida e do homem, o que, justamente, é impossível de haver. E se de fato é impossível essa leitura do objeto que o cientista imagina fazer, isenta de qualquer traço do humano, a operação de escrevê-la é igualmente inviável. Isto é, ao ser “lido”, e para que possa ser lido, o objeto já está forçosamente coberto pela rede do simbólico. Por isso, continua Arrojo, no quadro da

ciência de Saussure, ainda que ele tenha tentado evitar, foram deixados alguns furos por onde puderam retornar os resíduos supostamente eliminados – a linguagem, a fala, a diacronia. Derrida, exemplifica a autora, encontra, no próprio conceito de diferença proposto por Saussure, uma brecha por onde desestabilizar o projeto científico deste último (Ibidem, p.97).

Como o presente trabalho já apontou, sobretudo no primeiro capítulo, o simbólico constitui-se como estrutura e, enquanto tal, os seus elementos só sobrevivem na sua relação aos outros. Como o próprio Saussure tanto insistiu, o valor de um elemento não está nele mesmo, mas é efeito de sua relação com os outros. Nesse sentido, não há como excluir, por exemplo, a *parole*, pois a *langue* dela depende para ser concebida e preservada. E entre esses elementos inter-relacionados na estrutura da linguagem aparece também *Saussure*, enquanto significante de um desejo também aí constituído.

Se, uma vez construídos, a teoria saussureana e seu objeto não conseguem manter-se imunes a uma leitura como a derrideana, pondera Arrojo, tampouco pode haver qualquer imunidade no momento de sua produção. Ou seja, não é possível partir-se do zero, apagar a tradição. A “distinção saussuriana entre significante e significado”, diz a autora a partir de Samuel Weber, “resgata e atualiza uma formulação semelhante de Aristóteles [...], da mesma forma que a noção de arbitrariedade do signo já ocupava a reflexão platônica do *Crátilo*” (Ibid., pp.96-7). Não há leitura que não contagie o objeto-texto ou, inversamente, não há objeto que consiga manter-se intocado pelo leitor, assim como não há escrita autóctone, feita sem misturar-se a textos existentes.

Essa mistura é portanto necessária e o que dela resulta é necessariamente plural e vazado, jamais assume uma feição de homogeneidade e completude. Os próprios objetos que a integram, como lemos em Silveira Jr., são já de início partidos, parciais; e são visíveis marcas dessas diferenças, elas também podendo variar relativamente àquele que se volta para o objeto-efeito. Mas passemos a examinar essa mistura de objetos e sujeitos sob o prisma do amor, como forma de dar início a uma reflexão que será expandida em uma das seções do próximo capítulo.

Silveira Jr. contrapôs à relação sexual, que “não pára de não se escrever”, uma certa relação de amor, esta sim possível de ser simbolizada. E por que só ela pode ser escrita, ou, nos termos de Lacan, só aí uma relação “pára de não se escrever”? Justamente porque na

relação amorosa há pelo menos dois, a rigor três, aí incluída a estrutura simbólica que possibilita não só a relação, como os objetos e sujeitos nela envolvidos; há aceitação e não apagamento da dissimetria entre eles; e há forçosamente alteração, em cada qual, como efeito da relação que experimentam.

Arrojo igualmente contrapõe relações impossíveis e possíveis, insatisfatórias e satisfatórias, abordando-as todas como relações de transferência, conseqüentemente como relações de amor e desejo. Se formos a Freud, como será feito no próximo capítulo, veremos que ele chama também de amor o que Lacan veio a chamar de relação sexual; mas, nesse caso, trata-se de um amor-paixão, idealizado, frustrado, sofrido. Esses sentimentos desprazerosos, ao contrário do que se poderia pensar, surgem não em função de desejos aparentemente nefastos do leitor em relação àquele que ama e admira, e de cujo texto quer apropriar-se ainda que para isso precise matá-lo. O ensaio de Arrojo, no qual é muito enfatizada a violência implicada no amor do leitor por esse (grande) Outro, indica que o insucesso nessa relação advém não propriamente dos desejos de apropriação e mesmo de morte, mas do fracasso no modo de realizá-los. Ao citar Julia Kristeva, ela diz: “a propagação da psicanálise [...] nos tem mostrado, desde Freud, que a interpretação necessariamente representa apropriação e, conseqüentemente, um ato de desejo e assassinato” (Ibid., p.106).

Amamos certo autor, o vemos como esse Outro, por acreditarmos que ele detém um saber especial, único, que desejamos possuir. Como explica a autora-leitora com base em Jane Gallop, “assim que houver, em algum lugar, um sujeito que supostamente saiba [– um ‘sujeito suposto saber’, na tradução *standard* –] há transferência” (Ibid., p.105; colchetes de Arrojo). E se há um suposto saber e há transferência, há amor pelo outro, há desejo de possuir esse saber que a ele se atribui. Esse desejo, reafirma Arrojo, envolve amor e também envolve morte.

Como aprendemos no mito freudiano do Édipo, é preciso que a criança deseje a mãe e por isso deseje matar o pai, para que se crie entre eles o embate necessário à “feliz” conclusão desse drama tríplice: a aceitação, pela criança, da impossibilidade de possuir o objeto desejado, visto que este já é objeto do desejo de outro, e, uma vez separada da mãe e portanto marcada por essa falta, possa empreender a busca por seus próprios objetos de amor, pela satisfação de suas próprias fantasias. O desfecho feliz dessa etapa fundamental de nossas

vidas consiste, assim, não na obtenção do real objeto do desejo do pai, mas em simbolizações subjetivas de sua imagem, de traços da imagem desse primeiro objeto de amor (Freud, “A dissolução do complexo de Édipo”, 1924, e “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, 1905).

O texto de Arrojo parece construir-se de modo a mostrar e a materializar o que diz – uma colagem de citações, relações amorosas ou transferenciais entre teóricos e textos que, já em seus títulos, se apresentam como leituras de outros textos: Shoshana Felman e Jane Gallop escrevem suas leituras de Lacan, assim como John Forrester, as suas de Freud, Lacan e Derrida; Samuel Weber discorre sobre o retorno de Lacan a Freud e sobre os débitos da desconstrução; Jean-Jacques Lecercle declara sua filiação direta a *O amor da língua*, de Milner; Derrida, eminente leitor de Saussure e de Freud; e assim por diante. Aqui, dessa (nessa) cadeia transferencial, me proponho especialmente a ler sua leitura-escrita de uma teoria de Harold Bloom. Nessa teorização de Arrojo sobre a “angústia da influência” encontro conceitos que permitem avançar a reflexão acerca de diferentes modos de vivenciar o amor por outros autores e textos, os sucessos e os insucessos dessas relações.

Bloom “propõe uma teoria de poesia – e, conseqüentemente, uma teoria de leitura – cujo objetivo [...] é ‘acabar com a idealização de nossas versões oficiais de como um poeta ajuda a formar outro’” (Arrojo, 1993:107):

para Bloom, o leitor ou o aprendiz de poesia que se apaixona pelos poemas de algum precursor somente pode se tornar um poeta “forte” – “grandes figuras com persistência para combater seus precursores fortes até a morte” – através da “desleitura” (“*misreading*”), através da leitura transformadora que, ao se apoderar da poesia do precursor, também a mata.

Segundo Arrojo, “a relação de leitura que une Lacan a Freud é exemplar” das colocações de Bloom em sua teoria:

como leitor “forte”, Lacan supera a “angústia da influência” e produz uma “nova” versão do texto da psicanálise e, nesse processo de retorno e recriação, se torna não apenas mais um discípulo, mas, sobretudo, também um mestre, “um sujeito suposto saber”, uma “autoridade”. (Ibidem, p.108)

Não só Lacan, mas também Saussure, ou mesmo Freud – que por tantos anos recalcou o seu amor por Nietzsche e Schopenhauer –, o fato é que, “leitores fortes”, eles retornaram a seus

precursores amados e foram capazes de recriar, de gerar novos objetos de desejo. É dessa alteração amorosa que nos fala Silveira Jr., e é dela também que nos fala Arrojo.

Silveira Jr. opõe ao conceito lacaniano de relação sexual – correspondente, como vimos ao que Freud denomina amor-paixão ou amor infeliz – o que Lacan chama de ‘amor dom ativo de si’, o qual exige a *reciprocidade* (Silveira Jr., 1983:64). Procuremos agora no ensaio de Arrojo a visão de Bloom a respeito de relações amorosas distintas da leitura forte. A essa vivência de amor bem-sucedida, ele opõe as relações infelizes experimentadas na *leitura fraca* e também na *leitura ascética*, com a qual começamos a presente seção. Então vejamos:

o leitor “fraco” seria exatamente aquele que, apesar de seu desejo de se apoderar do saber do outro, parece apenas repeti-lo *sem assumir seu desejo* nem deixar vestígio de seu débito. Como um Édipo tímido, o leitor “fraco” mata o pai-precursor, mas essa morte – ou essa marca de sua passagem pelo texto do outro – não é reconhecida como tal e o seu rito de passagem para o domínio da autoria e da autoridade não se consuma. (Arrojo, 1993:110-11, grifos meus)

A *askesis* [...] é, também no modelo de leitura de Bloom, um dos seis mecanismos de defesa que se podem armar contra a angústia da influência. Na luta acirrada travada entre o leitor “forte” [...] e o “sujeito suposto saber” cujo texto e poder cobiça, o movimento da “autopurgação” da *askesis* tem como meta a automutilação e a mutilação do precursor. Nessa *sublimação do desejo* representada pela *askesis*, o efebo [...] procura se desvencilhar da influência e do débito através do sacrifício de sua humanidade. Ao tentar “estreitar” o que nele é criativo e humano, o efebo tenta mutilar também o que há de criativo e humano no precursor. (Ibidem, p.111, grifos meus)

Como indicam os grifos, pode-se dizer que na leitura fraca e na ascese o sujeito tem dificuldades em lidar com o seu desejo. Nesse sentido, esses dois tipos de relação de amor (infeliz) têm em comum o suposto apagamento do sujeito-tradutor que, como já visto em diferentes momentos desta tese, está implicado na noção de tradução neutra. A diferença entre a leitura fraca e a ascese me parece consistir, apenas, no modo como em uma e em outra relação a neutralidade se realizaria. No caso do leitor fraco, por incapacidade de assumir o seu desejo; no do asceta, por sua deliberação em manter-se neutro.

Quanto à leitura forte, volto a sublinhar a sua identificação com as concepções freudiana e lacaniana de amor “bem-sucedido”, já que ambas são regidas pelo desejo do outro e pela preservação tanto do amante quanto do amado. Estes serão os conceitos que, no

próximo capítulo, terei como referências para pensar as relações entre sujeito-tradutor e objeto-língua, tal como concebidas, de um lado, pela tradição e, por outro, pela psicanálise. Antes, na próxima seção, farei uma breve recapitulação dos principais pontos trabalhados neste capítulo, muitos dos quais serão retomados e aprofundados no capítulo final da tese.

III.7. Arremate

Procurei desenvolver este terceiro capítulo de modo a que ele estreitasse o contato com algumas questões centrais da psicanálise e trouxesse elementos importantes para a presente reflexão sobre sujeito, língua e diferentes formas de conceber a relação entre eles. Passo à retomada dos principais pontos levantados, a serem discutidos com maior profundidade no próximo capítulo.

Com o texto de Alan Bass (1985), pudemos ter um contato com a problemática do *erro* na tradução, em especial no que tange a possíveis origens desse erro: ignorância? Manipulação deliberada? Intervenção do desejo inconsciente? Assinalei também a ausência de uma problematização, pelo autor, da dicotomia certo/errado.

Dos ensaios de Andrew Benjamin (1989 e 1992) procurei ressaltar o que seria uma teoria semântica freudiana, cuja ênfase na simbolização – como uma etapa onde o objetivo e o subjetivo necessariamente se misturam – vem romper com a semântica científica que só consegue imaginar o processo de interpretação enquanto recuperação de um significado em sua objetividade e sua representação, estável, por determinado significante. A “semântica freudiana” – e no que toca a ela o texto de Patrick Mahony (1982) também nos serviu como base – vem mostrar a freqüente impossibilidade da transparência, da univocidade e da repetição sem diferença. Essa “semântica” vem mostrar como as circunstâncias do sujeito no momento da interpretação de um texto necessariamente aí se inscrevem, nesse sentido construindo um significado por retroação, ocorrendo associações subjetivas que escapam ao controle do eu que interpreta. Ou seja, o real é impossível de ser resgatado; ao ser dito ou escrito, enfim, ao ser simbolizado, já é outra coisa, já sofreu distorções.

Quanto aos textos da *Meta*, pudemos ver em alguns deles, mesmo que escritos por psicanalistas que se dizem freudianos, o desejo de encontrar a Verdade do texto e de repeti-la, inalterada, na tradução. Esse desejo do Um totalizante, imaginariamente alcançável pela neutralização do sujeito-tradutor, que se auto-apagaria, foi identificado nos textos de Jean Laplanche e Jean Pontalis, Marthe Robert e Daniel Slote (*Meta*, 1982). A esses nomes acrescento o de Marie Bonaparte, que, segundo análise de Peraldi, também almeja encontrar

um significado já dado, embora oculto, no texto que interpreta. A essa interpretação, que mais do que lingüística ou literária se quer psicanalítica, podemos associar o conceito de leitura fraca trabalhado por Arrojo (1993). Como analisa Peraldi (1982), Bonaparte atribui sua leitura a um código psicanalítico já existente, uma leitura que não admite associações feitas por ela própria, deslocamentos decorrentes de seu desejo, resultando, assim, numa leitura que nada reinventa.

Já no texto “anônimo” (1982) – hoje parte do *Seminário sobre a transferência*, de Lacan (1995) – temos, ao contrário, a forte presença do desejo do intérprete na leitura que faz da trilogia de Claudel, o mesmo ocorrendo na sua leitura do diálogo platônico, o “Banquete”. Nessas leituras, Lacan cria conceitos importantes, como o fez Freud ao ler, por exemplo, o texto de Sófocles sobre o Édipo rei.

O texto de Jacques Derrida (1982) veio reforçar a diferença na linguagem, mostrando a equivocidade de um significante no âmbito do que em geral se considera uma só e mesma língua. O seu texto também valoriza a escrita, já que somente ela pode marcar diferenças de sentido que a homofonia neutraliza. Nesse ponto, esse texto derrideano se encontra com os de Allouch (1982 e 1995), que justamente valoriza a escrita como uma operação simbólica por si só relevante e não, como se costuma pensar, mera forma de representar algo exterior a ela.

Ainda da *Meta* (1982), os ensaios que analisaram o livro de Wolfson, o esquizo, proporcionam um interessante contato com o real, o imaginário e o simbólico, os três registros fundamentais que, presos por um nó borromeano, Lacan propôs para expressar a estrutura do sujeito e sua relação com o mundo. Já aqueles que tematizaram o fídiche enquanto uma língua vinculada ao desejo de Freud, propiciaram um melhor entendimento da noção de alíngua: uma língua que é “materna”, da mãe, e é também estrangeira, justamente porque regida pelas leis do desejo inconsciente.

No artigo de Peraldi (1982) pudemos ver como a psicanálise concebe a existência de dois tipos de cadeia discursiva, uma ocorrendo no plano dos enunciados proferidos pelo falante em sua relação imaginária com o outro-interlocutor; e uma outra que, enunciada no plano do inconsciente, insiste em romper a barreira que lhe faz a cadeia do enunciado. Nos momentos em que a cadeia inconsciente ultrapassa essa barreira, vencendo sua censura, nela própria se materializa o desejo inconsciente ao qual o falante é assujeitado. Essa emergência

de material inconsciente se daria a partir de uma relação de transferência entre o sujeito e um Outro. Peraldi trabalha essas questões ancorado no “esquema L”, proposto por Lacan.

Essa relação transferencial abordada por Peraldi (1982) nos remete aos textos de Arrojo (1993) e Silveira Júnior (1983), que a tematizam enquanto desejo do Outro. A partir de suas colocações, foi iniciada uma reflexão sobre diferentes modos de conceber a relação entre sujeito-tradutor e objeto-texto: a relação sexual, a “ascese” e a “leitura fraca” como modalidades imaginárias de relação que visam o Um totalizante, assim buscando apagar o discernível e o assimétrico; e a relação de amor – amor verdadeiro, dom ativo de si – e a “leitura forte” como relações que assumem o assujeitamento ao desejo e a diferença entre os objetos que o causam.

Finalmente, no trabalho de Bernard This e Pierre Thèves (*Meta*, 1982), encontramos conceitos e formulações centrais da psicanálise, os quais permitem melhor compreender o cenário teórico em que Freud postula uma nova concepção de língua e de subjetividade – na estrutura ternária do Édipo, o momento mítico de unidade mãe-filho; a intervenção paterna que separa a criança da mãe; a falta que a partir daí se instala no indivíduo; a importância dessa falta para a sua entrada na estrutura da linguagem; o seu assujeitamento e alienação a essa estrutura de significantes como único espaço de constituição e satisfação (parcial) de seus desejos.

Capítulo IV

A escrita singular do tradutor

O progresso de Freud, sua descoberta, está na maneira de tomar um caso na sua singularidade
(Jacques Lacan, *Os escritos técnicos de Freud*)

IV.1. Introdução

A presente reflexão, desde o seu início, vem mesclando os estudos da tradução, a lingüística e a psicanálise. No primeiro capítulo, ela aborda mais centralmente a lingüística, através de conceitos saussureanos; no segundo, a tradução, através da teoria proposta por Venuti; e, no terceiro, apresenta o que me parece haver de mais substantivo na literatura que faz convergir os campos da psicanálise e da tradução. Neste quarto e último capítulo, o foco recai sobre certos conceitos que, formulados por Freud e por Lacan, permitem avançar a discussão até aqui desenvolvida. A problemática identificada no conjunto das idéias que circulam sobre a tradução é, portanto, retomada à luz de noções da psicanálise, de modo não a resolver os problemas levantados, mas a redimensioná-los e transformá-los. Dentre as noções da psicanálise que passo a ter como norte, várias já foram introduzidas, como, por exemplo, as de alíngua, sujeito do desejo inconsciente e relações sexual e de amor.

Na próxima seção será circunscrito o acontecimento que se dá no âmbito da escrita tradutora e ao qual venho dando o nome de *singularidade*. Através dessa noção, quero expressar o cerne daquilo que busca a presente tese, a saber, um modo de conceber a escrita tradutora que venha somar-se, enodar-se àquele(s) tradicionalmente *imaginado(s)*. Se mantenho, na frase anterior, a ambigüidade entre singular e plural, é porque considero, como já tive chance de dizer, que tanto a neutralização do tradutor face aos textos, quanto a sua colocação em um lugar de mestria remontam a uma mesma base epistemológica, a qual consiste na dicotomização dos papéis atribuídos aos sujeitos falantes e às línguas, em suas relações. Porque fortemente hierarquizante, essa dicotomização acaba por assumir uma face unificadora, quando nega ao

termo hierarquicamente inferior uma participação ativa na relação que supostamente mantém com o termo que o domina, ou, em certo sentido, que o exclui. Ainda que se opte por preservar, em nosso imaginário acerca da atividade tradutória, aqueles dois lugares – o de neutralização e o de mestria –, ora ocupados pelo tradutor, ora pela língua, é preciso que se pense em uma maneira de conceber a relação tradutor-língua(gem) que introduza uma alternativa, assim efetuando uma ruptura na dominante lógica dicotomizadora.

Voltando à singularidade. A sua delimitação conceitual é feita a partir da noção de *erro* formulada por Freud, a qual ele subdivide em *erro por ignorância* e *lapso de língua*. O conceito freudiano de *sobredeterminação* constitui, também, uma importante referência. Em um momento posterior, ainda visando definir a singularidade em termos de sua principal origem e de sua feição, me valho das noções de *binariedade* e *não-binariedade* propostas pelo teórico da tradução Anthony Pym (1993). Como forma de ilustração, recorro mais uma vez à tradução de *picking up* por “colando” e a alguns outros casos, com alguns dos quais tive, igualmente, um contato direto. Através da noção de singularidade, fica delineada uma modalidade de evento na escrita tradutória para além daquelas que contam com os selos do *certo* e do *errado*. Tal evento, do ponto de vista de sua recepção, não é unanimemente aceito nem rejeitado; do ponto de vista de sua produção, ele se realiza através de formas lingüísticas sobredeterminadas na diversidade lingüístico-cultural, que é ao mesmo tempo condicionante e efeito da história subjetiva daquele que (se) escreve.

Circunscrita a singularidade, nas duas seções seguintes passo a traçar uma base teórico-conceitual que a sustente, assim superando a dicotomia neutralização / mestria. Essa base compreende conceitos da psicanálise que se defrontam e se enodam àqueles do estruturalismo de Saussure: o que chamo de *ossigno* ou “signo freudiano”, com o signo lingüístico, já anteriormente contraposto ao algoritmo de Lacan (S/s); a estrutura da língua permeada por a língua, com o sistema da *langue*; e a relação sujeito-objeto tipicamente imaginária, com uma relação marcada pela falta, pelo real. Essa relação, a ser enfocada com exclusividade na última seção, é proposta nos termos da relação de amor, em contraposição ao que Freud denomina “paixão” e Lacan, “relação sexual”. A partir daí, proponho pensarmos o tradutor como amante, em lugar das tradicionais atitudes de servo ou senhor a ele vinculadas.

No confronto acima referido estão também implicadas as noções de formação discursiva e de sujeito socialmente determinado, utilizadas por Venuti. Relativamente a esse autor, quero, nesta introdução, lembrar o conflito identificado entre a sua teoria e a sua prática de análise de processos tradutórios, uma vez que nessa última ele reifica as instâncias teoricamente apresentadas como assujeitadoras e passa a manipulá-las com absoluta tranquilidade, desse modo perpetuando a dicotomia mestria / neutralidade. Quanto às suas propostas teóricas (ignoradas em suas análises), eu diria que elas têm em comum com o presente trabalho o interesse em negar a visão de subjetividade como pura consciência, como algo que determina a si próprio e seus atos; conseqüentemente, têm em comum também o interesse em negar a visão de língua como um instrumento sempre submetido ao controle do falante. Ambos concordamos quanto à propriedade, nos estudos da tradução, de se investigarem teorias segundo as quais a subjetividade e os atos subjetivos – sobretudo os discursivos – se constituam como fenômenos fundamentalmente determinados, a rigor, sobredeterminados. Porém, diversamente de Venuti, o meu interesse volta-se para um campo de determinações singulares que têm efeitos igualmente singulares, ou, em outros termos, volta-se para uma dimensão de diferença lingüística, interpretativa, mais estreita do que aquela implicada nas noções de formação social e ideológica.

É seguindo tal norte que, nesta etapa do trabalho, abordo o tema particular da escrita do tradutor como uma escrita (também) do inconsciente, pressupondo o sujeito como assujeitado e as línguas como constitutivas. No quadro dos estudos da tradução, e nos de Venuti em particular, o assujeitamento não chega a constituir tema de reflexão minuciosa, embora, como já foi mostrado, sejam freqüentes as críticas às noções de sujeito autônomo e de língua como instrumento. A ausência de tal reflexão – aliada à ênfase dada por Venuti ao papel determinante das ideologias – nos deixa com poucos subsídios para discorrer sobre o modo teórico como ele relaciona a subjetividade às esferas ideológica e lingüística.

É possível fazer afirmações análogas acerca dos estudos de tradução que imprimiram o chamado *cultural turn*, movimento teórico que se vem fortalecendo e ampliando ao longo dos últimos vinte anos. Esse movimento vincula-se a pesquisas que, desenvolvidas sobretudo na Bélgica, Israel, Holanda e Inglaterra, se distribuem entre o chamado Descritivismo e os Translation Studies. Nesse caso, teóricos como Gideon Toury, André Lefevere e Theo

Hermans¹ dão primazia à cultura, mas tampouco aprofundam a base teórica desse conceito, como reconhece Sherry Simon:

mas o que freqüentemente falta nos estudos da tradução é uma definição clara do que “cultura” significa. Embora “cultura” seja reconhecidamente um dos conceitos mais difíceis e sobredeterminados das ciências humanas e sociais contemporâneas, ele freqüentemente aparece nos estudos da tradução como se tivesse um significado óbvio e simples. (1996:137)

Apesar de nos estudos descritivistas e nos de Venuti serem esboçados, simultaneamente, dois avanços epistemológicos fundamentais – uma concepção não subjetivista de sujeito e a ampliação do escopo da linguagem, agora imbricada com a história, com as ideologias, etc. – eles deixam de investigar uma dimensão de subjetividade que, efeito de uma estrutura, acontece, entretanto, como uma expressão singular.

Passo, portanto, ao capítulo final desta tese, movida por um interesse de tripla face: uma noção não subjetivista de sujeito, o papel constituidor da linguagem e uma relação entre subjetividade e língua que não se reduza nem a um enfoque individualista nem a um determinismo que exclui o desejo inconsciente.

¹ Hermans já foi aqui referido diversas vezes. Quanto aos outros dois teóricos, cujos trabalhos representam um pressuposto relevante da presente reflexão, indico dois textos que considero marcos expressivos em suas respectivas obras: Lefevere, 1990 e Toury, 1995 (ver referências bibliográficas).

IV.2. Erros, lapsos, singularidades

o poder criativo de um autor nem sempre obedece à sua vontade: o trabalho avança como pode e com frequência se apresenta a ele como algo independente e até mesmo estranho

(Sigmund Freud, "Moisés e o monoteísmo")

Chego ao ponto central desta tese: pensar *isso* que nos determina enquanto sujeitos não como alguma coisa que se auto-origina e que é absolutamente única; ao contrário, como algo que, vindo do Outro, da linguagem, forçosamente pressupõe a esfera, digamos assim, "social", mas que, para além dela, guarda uma dimensão singular. Com a redefinição do conceito de subjetividade como algo que se constitui na linguagem e que nela se presentifica como efeito e de maneira fragmentária, creio poder somar uma outra ordem àquelas instâncias de determinação do sujeito tradutor, e conseqüentemente de *sua* escrita, já sugeridas e aceitas pelos estudiosos da tradução de modo geral. E foi com esse desejo que cheguei à psicanálise, único campo do saber onde creio poder encontrar o que procuro.

Do segundo Seminário de Lacan – *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* – destaco duas passagens que parecem propor uma relação entre linguagem e sujeito que, se atribui à primeira a função de constituir e preservar o segundo, que só porque preso a ela é sujeito, o concebe como uma instância que, na estrutura simbólica, se deixa entrever justamente a partir de alguma singularidade. Leiamos a primeira passagem:

reencontramos aqui o que já lhes indiquei, isto é, que *o inconsciente é o discurso do outro*. O discurso do outro não é o discurso do outro abstrato, do outro da diáde, do meu correspondente, [...] é o discurso do *circuito no qual estou integrado*. *Sou um dos seus elos*. É o discurso do meu pai, por exemplo [...]. *Estou condenado a reproduzir* [as faltas cometidas por meu pai] porque é preciso que eu retome o discurso que ele me legou, não só porque sou o filho dele, mas porque não se pára a cadeia do discurso, [...], de forma *que esse discurso efetua um pequeno circuito no qual se acham presos uma família inteira, um bando inteiro, uma facção inteira, uma nação inteira ou a metade do globo*. [...] Eis o que é preciso *repetir*. (1987, p.118, grifos meus)

E a segunda passagem:

o sujeito descobre por intermédio da análise *sua verdade*, ou seja, a significação que, em *seu destino particular*, adquirem estes dados que *lhe são próprios* e que se pode denominar *seu quinhão*. [...] o que a análise revela ao sujeito é a *sua significação*. Esta significação é função de uma determinada fala, que é e que não é fala do sujeito – esta fala ele já a recebe prontinha, ele é seu ponto de passagem. (Ibidem, p.406, grifos meus)

O que leio nesses trechos é que do grande “circuito” simbólico que nos abarca, um pequeno “quinhão” nos constitui de modo mais direto: traços que, inscritos em nossas estruturas psíquicas, representam, como diz Freud, restos de imagens vistas e de palavras ouvidas². Traços que constituem nossas estruturas mnêmicas, a partir de alguns dos quais, provisoriamente relacionados segundo determinadas leis, são conformados nossos desejos e afetos, que, sem o sabermos, estão sempre insistindo em se expressar. Com frequência obtêm êxito, e um dos espaços privilegiados de sua expressão consiste justamente em nosso discurso: não apenas naquele que ganha materialidade ao falarmos e escrevermos, mas também naquele que se mantém, usando expressão de Milner, no “éter” do sentido (1987:14). Como lemos nas citações acima, esse quinhão é significação e é fala; é próprio do sujeito, mas vem do outro.

Estou, portanto, considerando pelo menos duas estruturas de linguagem: aquela que, ao nascermos, já está aí, línguas e discursos que circulam em “uma família inteira”, “uma nação inteira”, “metade do globo”, e uma outra, escrita psíquica, tal como a formulou Freud e a desenvolveu Lacan³. Essa estrutura psíquica deve sua existência à estrutura anterior, muito mais ampla no tempo e no espaço, da qual é um “quinhão” e para a qual retorna, provocando seus efeitos. Tendo em vista esses efeitos, podemos ainda pensar em um terceiro tipo de estrutura, de cadeia, que se configura no cruzamento das duas estruturas anteriores. Refiro-me a tudo aquilo que produzimos em matéria de língua: nossas escutas e leituras, nossas falas, e, menos efêmeros, nossos escritos. Pequenas estruturas ou cadeias simbólicas onde, como um elo singular, pode-se, por um momento, acontecer como sujeito.

² Ver, por exemplo, “O ego e o id” (1923), v. XIX, ESB.

³ Escrita psíquica no sentido de o aparelho psíquico ser concebido como uma estrutura de traços, traços pulsionais e traços que representam restos de imagens vistas e palavras ouvidas, sobretudo na infância; traços permanentes de memória que, ao serem em parte catexizados, transformam-se no circuito do desejo do qual o sujeito é (fragmentária e provisoriamente) um efeito. Pulsões que têm origem no interior do corpo, imagens e palavras vindas de fora, estão elas marcadas, “escritas” no inconsciente. Na próxima seção, teremos uma idéia dessa escrita, através da “lingüística freudiana”.

É importante reafirmar, portanto, que não se trata aqui de pensar a intervenção de um sujeito na escrita tradutora como costuma pensar a estilística, ou seja, como criação consciente de um Autor. Trata-se de uma intervenção que, singular, implica, sim, uma diferença relativamente ao código, mas uma diferença que é efeito do inconsciente. E, é bom frisar, *do* inconsciente – substantivo; não falo aqui de interferência inconsciente, esse termo em posição adjetiva, descritiva, como os estudiosos da tradução muitas vezes caracterizam a natureza das interferências culturais ou ideológicas que investigam.

O texto a partir do qual delimito a noção de singularidade é o texto freudiano *A psicopatologia da vida cotidiana*, datado de 1901 (ESB, 1996, v.VI). Nesse livro, Freud analisa um tipo de acontecimento psíquico que, embora desencadeie efeitos materialmente distintos, consiste, sempre, no *esquecimento* de algo: uma lembrança da infância, uma ação intencionada, uma palavra. Esse esquecimento, ou recusa da memória em funcionar, como diz Freud, vem acompanhado, com uma frequência incomum, por uma *ilusão de memória* que resulta numa lembrança incorreta da infância, numa ação não intencionada, numa palavra inexistente ou contextualmente equivocada. A idéia de Freud é a de que esses elementos substitutos – lembranças, ações ou palavras incorretas – guardam um vínculo associativo não apenas com o que foi esquecido, como também, e o que é mais relevante, com algum outro material que venha sofrendo recalcamiento (Ibidem, pp.19-25).

Segundo Freud, as lembranças, ações ou palavras equivocadas podem se dar ou não com o apoio de uma intenção consciente que foi contrariada. É por assim pensar que ele distingue, por exemplo, *equivocos na ação de atos casuais*. No caso dos primeiros – que se pode ilustrar com a troca de um objeto do qual se tem necessidade por um objeto sem qualquer utilidade para o fim que se tem em mente – os atos aparecem “sob a forma de perturbações de outros atos tencionados”. Já no segundo caso – que pode revelar-se, digamos, através da “apropriação” de um objeto alheio qualquer – é desprezado “o apoio da intenção consciente”, sendo o ato executado de maneira “puramente casual”, “sem que se pense que há alguma coisa neles” (Ibidem, p.193). Assim, quer as lembranças, ações ou palavras incorretas surjam “espontaneamente” ou sob o pretexto de uma intenção deliberada – e a seguir esquecida – de lembrar, fazer ou dizer alguma coisa, o que mais importa é que elas “expressam algo de que o

próprio agente não suspeita e que, em regra geral, não pretende comunicar, e sim guardar para si” (Ibid., p.193). Ou seja, para Freud, o valor maior desses elementos substitutos reside, não em sua relação com o objeto de uma suposta intenção consciente indevidamente realizada, mas no fato de que eles surgem em lugar de algo recalcado, encobrindo mas ao mesmo tempo revelando a existência de um material inconsciente que quer emergir.

Essas diferentes formações do inconsciente examinadas n’*A psicopatologia da vida cotidiana* podem, a partir de classificação proposta por Freud, ser agrupadas em três categorias: *lembranças encobridoras*, *atos falhos* e *lapsos de língua*. São esses últimos que me parecem ter uma relevância direta para a presente investigação. Dependendo da operação lingüística em que tais lapsos acontecem, Freud os distingue, ainda, como “lapsos de fala”, “lapsos de leitura” e “lapsos de escrita” (embora ele não os mencione no livro, sabemos haver também os “lapsos de escuta”). O processo tradutório, como é de se esperar, se apresenta como uma situação em que podem ocorrer lapsos de língua dos dois últimos tipos. Freud observa que pode haver uma percepção imediata ou apenas tardia dos lapsos cometidos; ou mesmo total ausência dessa percepção, eu diria, como não raro verificamos em textos escritos, em traduções, por exemplo.

No capítulo X, intitulado “Erros”, Freud diferencia os erros “que se baseiam numa verdadeira ignorância” dos erros que, “derivados do recalçamento”, de “um desejo relutantemente sufocado”, despertam o seu interesse de análise (Ibidem, pp.220 e 225). No segundo parágrafo do capítulo, lemos:

em meu livro *A Interpretação dos sonhos* (1900) fui responsável por uma série de falseamentos do material histórico e factual em geral, nos quais reparei com assombro depois da publicação do livro. Investigando-os mais detidamente descobri que não haviam brotado de minha *ignorância*, mas remontavam a *erros de memória* que a análise poderia esclarecer. (Ibid., p.217, grifos meus)

O primeiro erro de memória que Freud relata ocorre na análise de um sonho dele próprio, na qual assinala que o local de nascimento de Schiller é a cidade de *Marburg*, em Hesse, quando, a rigor, Schiller nasceu em *Marbach*, na Suábia. Ao final da apresentação desse erro, temos a seguinte afirmação de Freud: “posso afirmar que eu sempre soube disso” (Ibid., pp.263-4). O segundo erro relatado consiste na troca do nome de *Amílcar* por *Asdrúbal*. Freud queria referir-se ao *pai* de Aníbal e, ao invés disso, escreveu o nome do *irmão* de Aníbal. Comenta Freud:

esse erro me foi especialmente aborrecido, mas foi o que mais corroborou minha concepção desses erros. Poucos leitores de meu livro hão de estar mais familiarizados com a história da casa dos Barca do que o autor, que escreveu esse erro e *passou por cima dele em três revisões de provas*. (Ibid., p.217, grifos meus)

O terceiro erro que Freud apresenta é a sua afirmação de que *Zeus* castrou o pai, Cronos, e destronou-o. Como diz, ele adiantou essa atrocidade em uma geração: queria ter-se referido à atrocidade cometida por *Cronos* contra *Urano*, seu pai. E Freud pergunta:

como se explica que minha memória, nesses pontos, me fornecesse o que era incorreto, ao passo que, como pode comprovar o leitor do livro, colocava a meu dispor o material mais remoto e incomum? E mais, *como foi que em três correções de provas, que fiz cuidadosamente, passei por esses erros como se estivesse cego?* (Ibid., p.218, grifos meus)

Como se pode perceber, temos nos três casos a troca de um nome, correto, por outro, errado, “passível de ser refutado pela memória das outras pessoas”, já que, como observa o próprio Freud, o que está em jogo é um fato de “realidade objetiva” e não, exclusivamente, “um fato de nossa própria vida psíquica” (Ibid., p.217). Para a psicanálise, esse tipo de erro é valioso, pois que, não sendo resultado de ignorância por parte daquele que o comete, revela a verdade do inconsciente. Ou seja, tais formações, não são, porque erros, desvalorizadas, muito pelo contrário.

De acordo com Freud, de modo semelhante ao que ocorre nos chistes, esses seus erros derivam, fundamentalmente, de material recalcado, inadmissível à consciência. Pensamentos que ele julgara conveniente omitir ou distorcer, ao relatar e analisar sonhos que tivera, conseguiram entretanto se expressar, através de pequenos traços, de restos, sem que ele os percebesse, em meio ao material relatado. Sujeito a um desejo inconsciente mais forte do que a vontade consciente de Freud, o texto freudiano acaba por encerrar “erros”, despercebidos, como “substitutos de uma ocultação ou recalçamento intencionais” (Ibid., p.220). Vejamos a análise que faz Freud de um desses seus “esquecimentos acompanhados por erro”:

o erro de escrever *Asdrúbal* em vez de *Amílcar*, o nome do irmão substituindo o do pai, ocorreu exatamente num contexto que se referia às fantasias sobre Aníbal em meus anos de ginásio e à minha insatisfação com o comportamento de meu pai frente aos “inimigos do nosso povo”. Eu poderia ter prosseguido e contado como minha relação com meu pai foi alterada por uma visita que fiz à Inglaterra,

onde vim a conhecer meu meio-irmão, filho do primeiro casamento de meu pai, que lá vivia. O filho mais velho de meu irmão tem a mesma idade que eu; assim, as relações entre nossas idades não constituíam nenhum obstáculo a minhas fantasias de como as coisas teriam sido diferentes se eu tivesse vindo ao mundo não como filho de meu pai, mas de meu irmão. Essas fantasias suprimidas falsearam o texto de meu livro no ponto em que interrompi a análise, forçando-me a colocar o nome do irmão em lugar do nome do pai. (Ibid., p.219)

Importante assinalar o peso que o con-texto ou intertextualidade adquire nas análises que Freud empreende de seus enganos. Ao cometê-los, ele encontrava-se na situação de escrever, de relatar por escrito um texto anterior, um texto onírico. Alguma coisa nesse texto “original”, algum significante, algum anel desse colar, como diria Lacan, decerto enlaçou-se no anel de um outro colar feito de anéis-significantes. No caso, por exemplo, da troca do nome da cidade natal de Schiller (*Marbach*), Freud estava escrevendo o sonho que havia tido durante uma viagem noturna e do qual foi acordado pelo condutor bradando o nome da estação de *Marburg*. No sonho, alguém havia feito uma pergunta a respeito de um livro de *Schiller*, tido como o *pai* da literatura alemã. Ele conta que interrompeu o texto diante de pensamentos que teriam contido uma crítica inamistosa a *seu pai*. Na continuação dessa cadeia de pensamentos e lembranças, havia de fato uma história, segundo ele “irritante”, na qual um certo papel era desempenhado por alguns livros e por um amigo de negócios de seu pai chamado *Marburg* – o mesmo nome, continua Freud, “que me acordou ao ser anunciado na estação homônima. Na análise, tentei ocultar esse Sr. Marburg de mim mesmo e de meus leitores; ele se vingou intrometendo-se onde não devia e mudando o nome” (Ibid., pp.217 e 219).

Tendo em vista a escrita tradutora, não são poucos nem irrelevantes os pontos que já se podem levantar com base no que foi dito até aqui. Os três erros escolhidos por Freud para ilustrar as suas colocações a respeito desses freqüentes acontecimentos na vida cotidiana consistem, segundo sua própria classificação, em lapsos de escrita. E de uma escrita passível de ser aproximada à da tradução, na medida em que encerra uma preocupação ética em narrar (traduzir) sem “distorção” ou “ocultação” o que, creio, podemos considerar como textos prévios: sonhos e pensamentos seus ou de pacientes e amigos; relatos feitos por outros acerca dos mais diversos lapsos e atos falhos por eles cometidos; diferentes acontecimentos experimentados por ele juntamente com outras pessoas (Ibid., pp.219-20). Se, em alguns

momentos, Freud de fato confessa ter cometido “insinceridades”, a isso atribui a pressão que sofria no ambiente social e científico da época:

na análise dos sonhos ali comunicados, fui compelido, pela própria natureza dos temas com que se relacionavam os pensamentos oníricos, a interromper a análise em algum ponto antes de completá-la a contento, por um lado, e a aparar as arestas de algum detalhe indiscreto mediante uma leve distorção, por outro. Não me era possível agir de outro modo e, de fato, não tinha nenhuma outra opção se queria apresentar exemplos e provas; minha situação de aperto era uma decorrência necessária da propriedade dos sonhos de expressarem o recalcado, ou seja, o que é insuscetível de chegar à consciência. Apesar disso, ao que parece, ainda restou o bastante para escandalizar algumas almas sensíveis. Mas a distorção ou a ocultação de pensamentos cuja continuação me era conhecida não foram possíveis sem que alguns rastros ficassem para trás. (Ibid., p.218)

Além de se configurarem como lapsos *de escrita* e em uma situação de certa forma análoga à de uma re-escritura ou tradução, os erros freudianos apresentados são aqui relevantes ainda por outros vários aspectos. Segundo a explicação de Freud, os lapsos cometidos na língua frequentemente decorrem não da qualidade da idéia perturbadora, oculta, mas de sua própria materialidade. Ou seja, os lapsos muitas vezes guardam uma semelhança fundamentalmente material, e não (apenas) semântica, com as formas recalçadas ou partes delas, através do fenômeno por ele denominado *ponte verbal*. O lapso cometido por Freud em razão de seu esquecimento do nome do pintor *Signorelli*, muito conhecido entre os psicanalistas, é uma boa ilustração do peso determinante de tais pontes verbais. Não devo aqui apresentá-lo em detalhe, devido à extensão e riqueza de todos os elementos que, segundo Freud, nele estão imbricados, ou seja, que o sobredeterminaram. Mas, para um primeiro entendimento do fenômeno psíquico da ponte verbal, me parece bastante revelador mostrar, a partir do quadro feito pelo próprio Freud, os principais significantes da cadeia envolvida em seu esquecimento e posteriores lapsos:

| | | | |
|---|----------|--------------------------|--------------------------|
| <u>Signorelli</u> | | <u>Botticelli</u> | <u>Boltraffio</u> |
| Herzegovina | <i>e</i> | Bósnia | |
| Herr, o que hei de dizer? (frase-chave da anedota) | | | |
| temas da <i>morte e sexualidade</i> | | Trafoi | |
| (esses últimos representam pensamentos recalcados) | | | |

Vejamos brevemente como se situa, no discurso, cada um desses significantes: *Signorelli*, o nome esquecido por Freud em conversa com outro passageiro, desconhecido, durante uma viagem de trem; *Botticelli* e *Boltraffio*, os nomes de dois outros pintores, erroneamente

lembrados; *Herzegovina* (destino final de sua viagem) e *Bósnia*, nomes que haviam feito parte de uma conversa (com o mesmo companheiro de viagem) imediatamente anterior àquela em que se deu o esquecimento seguido de lapso; *Herr*, o vocativo da frase-chave de uma anedota sobre uma peculiaridade *sexual* dos turcos da Bósnia, a qual Freud havia pensado contar, mas que foi recalçada, por ele considerar delicado tocar “naquele tema” com um estranho; e, por último, *Trafoi*, nome de um lugarejo ao qual estava associado um outro pensamento que, doloroso, precisava ser evitado e cujo núcleo constituía-se naquele tema da *sexualidade*, ao lado do tema da *morte* – centrais na psicanálise (Ibid., pp.20-24).

Assim como nesse lapso de Freud, no caso anteriormente relatado da tradução do poema de Plath por minha aluna (seção I.1), foram certos significantes, enlaçados (como *sugar/açúcar*, *poultice/cataplasma*, etc.), que, segundo a própria tradutora, levaram-na até “colando”. O encadeamento desses significantes, no entanto, parece ter exercido sobre ela uma força maior no que diz respeito aos sentidos que provocou em sua leitura, do que ao aspecto propriamente material da cadeia. Tais associações de sentido Freud denomina *pontes associativas*.

Em um outro caso ocorrido no processo de uma tradução, o qual passo a apresentar também a partir de relato da tradutora, parece possível incluímos, em sua sobredeterminação, tanto uma ponte verbal quanto pontes associativas. O caso configurou-se em torno, especificamente, da tradução de *rocking chair* (“cadeira de balanço”) por *cadeira de rodas*, na canção “Enjoy yourself, it’s later than you think”. Essa canção faz parte do longa-metragem musical de Woody Allen, *Everyone says I love you / Todos dizem eu te amo* (1997). Escreveu-me a tradutora:

algumas semanas antes da estréia nacional do filme, mas depois que ele já havia sido legendado pelo laboratório, acordei de madrugada sobressaltada, com a certeza de que havia um equívoco na tradução de um dos números musicais. Fui para o computador e repassei todas as canções uma a uma, até que me deparei com o seguinte:

I have a message for you.
You work and work,
for years and years,
always on the go.
You never have a minute,

Tenho um recado.
Você trabalha e trabalha
Durante anos e anos.
Sempre a mil.
Nunca tem um minuto,

too busy, making money.
 You say one day
 you'll have some fun
 when you're a millionaire.
 Imagine all the fun you'll have
 in your old rocking chair.
 Enjoy yourself,
 it's later than you think.
 (...)

ocupado, ganhando dinheiro.
 Diz que um dia
 irá se divertir
 quando for milionário.
 Imagine como irá se divertir
 numa cadeira de rodas.
 Divirta-se,
 é mais tarde do que você pensa.
 (...)

O contexto da canção no filme é o velório de um avô cujo fantasma levanta-se do caixão e, dirigindo-se à família, reunida, diz que se eles continuarem a trabalhar na intensidade em que o fazem, suas vidas vão passar e, quando se derem conta, estarão presos a uma *cadeira de balanço/rodas*. A tradutora, que morou por diversos anos nos Estados Unidos, onde fez mestrado em literatura, relatou-me, “arrasada”, o que considerou um “terrível ato falho”. Eu lhe observei que considerava “cadeira de rodas” uma melhor tradução do que “cadeira de balanço”, tendo em vista a nossa cultura urbana e, a partir daí, o que me pareceu uma metáfora muito mais adequada da impotência normalmente associada à velhice. Ainda a favor de sua escolha inconsciente, ponderou-se mais tarde, há a identidade acústica e visual entre as primeiras sílabas das duas palavras e o costume corrente de as cadeiras de escritório, ou seja, de trabalho, terem rodinhas. Porém, independentemente da pertinência ou não da tradução, considero interessante acrescentar que a tradutora, a princípio, atribuiu sua motivação inconsciente a uma possível identificação entre a figura do avô, no filme, e parentes idosos dela própria, avós e tios-avós, os quais, em sua quase totalidade, terminaram suas vidas presos a uma cadeira de rodas. Após a análise feita pela tradutora junto a seu analista, contudo, o objeto/sentido identificado deslocou-se para ela própria, há anos traduzindo sem parar, presa a uma “cadeira de rodas”.

Com base nos casos expostos – os três lapsos de escrita cometidos por Freud (*Marburg*, *Asdrúbal* e *Zeus*) e as traduções de *picking up* por “colando” e de *rocking chair* por “cadeira de rodas”, respectivamente no poema de Plath e no filme de Woody Allen –, bem como nos conceitos de ponte verbal e ponte associativa, quero destacar dois posicionamentos da psicanálise freudiana frente à linguagem que me parecem extremamente atuais para as questões

tradutórias: a valorização da materialidade das formas linguísticas e sua equivocidade. Na tradução, sabe-se que, salvo exceções localizadas no campo da poesia, o significado sempre ocupou um lugar privilegiado, em detrimento do significante⁴. Hoje, encontramos estudos que questionam essa tradição e propõem a materialidade do significante estrangeiro como um elemento a ser valorizado pelo tradutor na construção de seu texto, que deve reproduzir tal materialidade nas ocasiões consideradas propícias. No trabalho de Venuti, por exemplo, essa proposta representa um dos principais pontos de sua estratégia de *tradução estrangeirizadora*, e tem nas traduções de Ezra Pound sua principal referência, como explicita no capítulo “Margins” de *The translator’s invisibility* (1995a:187-272). São também exemplos de tal proposta, conforme anteriormente mencionados, os trabalhos de Antoine Berman (1985) e de Daniel Slote (1982). Quanto à equivocidade das palavras, ela sem dúvida constitui um dos temas mais explorados nas pesquisas recentes da área, sobretudo naquelas que, como a de Arrojo (1986, 1992 e 1993), pressupõem uma aproximação com a psicanálise ou com a desconstrução. A partir sobretudo de filósofos, como W. V. Quine ou Jacques Derrida, além de Freud e seus seguidores, noções como as de indeterminação ou fluidez dos sentidos vêm sendo cada vez mais incorporadas aos estudos da tradução. Dá-se, assim, um rompimento com a tendência predominante – inspirada em posturas da lingüística tradicional como a de Leonard Bloomfield (1955:139) – que insistia na busca de meios científicos capazes de desfazer ambigüidades, de vencer a polissemia, de alcançar a literalidade semântica.

A percepção do espaço de expressão que o inconsciente encontra em nossos atos lingüísticos deve-se ao modo como a psicanálise enxerga a linguagem, de uma maneira geral, e, mais especificamente, as línguas, objeto que aqui nos interessa em particular. Freud reiteradamente chama a atenção para a equivocidade das palavras, sobretudo quando se refere a possíveis ocorrências de ponte associativa:

nesse caso [de certo lapso de leitura], o duplo sentido da palavra *Beförderung* [‘transporte’ e ‘promoção’] forma a ponte associativa entre os dois complexos; o complexo sem importância, despertado pela notícia do jornal, e o mais interessante, mas objetável, que aqui se impôs sob a forma de uma perturbação de leitura. (*A psicopatologia da vida cotidiana*, ESB, 1996:117-8)

⁴ Aproveito para lembrar o trabalho de Allouch (1995), comentado no capítulo anterior, no qual ele justamente aborda a importância que em geral se atribui à dimensão do sentido na operação tradutora, em detrimento do que denomina *transliteração*, operação que, por sua vez, valoriza a escrita, a letra. Ver, a propósito, Esteves (1998).

A visão da linguagem como equívoca, ou seja, como uma estrutura que, flexível, não se fecha ao sujeito – e, complementarmente, da subjetividade como ocorrência *na* linguagem, nos “furos” que tal estrutura necessariamente comporta – traz implicações da maior importância para a redefinição de conceitos que vêm norteando o ofício tradutor, como os de in/fidelidade, in/traduzibilidade, equivalência.

Temos, então, que o lapso de língua ocorre em uma atividade mental que teve de lutar, e ao menos em parte saiu derrotada, com uma influência perturbadora qualquer, *alheia à consciência*. Como diz Freud, é um engano acreditar “que se é livre para escolher as palavras com que se revestem os pensamentos ou as imagens com que eles são disfarçados”. A escolha de uma forma lingüística é determinada por “outras considerações” e quer expressar um sentido mais profundo, em geral, não deliberado (Ibidem, p.215).

O descentramento do sujeito proposto por Freud e sinalizado nessas colocações constitui, como é dito por psicanalistas, a terceira ferida narcísica no ego do sujeito humano, só comparável às revoluções promovidas por Copérnico e Darwin. Esse descentramento implica a divisão da subjetividade, a qual se dá, não como tender-se-ia a pensar, entre intenções e atos conscientes, de um lado, e atos resultantes do mero acaso, de outro; atos que, quando não considerados gratuitos, gerados em alguma esfera sem ordem alguma, seriam provenientes de circunstâncias totalmente alheias a nós, ou simplesmente devidos ao cansaço, à pressa, à desatenção. A hipótese de Freud, muito pelo contrário, é a de que os atos inconscientes obedecem a leis. Assim, por exemplo, um processo psíquico que levaria à reprodução de determinado nome é deslocado – de maneira nada arbitrária – e, por isso, acaba por conduzir a um substituto incorreto (Ibid., p.19). E as leis que regem o inconsciente têm uma força que em muito ultrapassa a força das leis que julgamos criar, conhecer e controlar. A partir daí, podemos dizer que a “ferida narcísica” se faz ainda mais profunda, uma vez que a divisão do sujeito entre consciência e inconsciente não se constitui, como seria nossa vontade, de modo a favorecer isso que chamamos de *ego* (*o eu*). “A consciência”, disse Freud em 1938/40, “é apenas uma *qualidade* inconstante”; “a consciência só nos pode oferecer uma cadeia incompleta e rompida de fenômenos”. Para Freud, “o psíquico é em si mesmo inconsciente”, “o inconsciente é o verdadeiro psíquico” (“Algumas lições elementares de psicanálise”, ESB, v.XXIII, 1996:305-6).

Lacan retoma essas colocações freudianas, afirmando a radicalidade da diferença entre o eu e o inconsciente e a impossibilidade de sua integração – não há uma medida comum a ambos, são incomensuráveis. “O sujeito [do inconsciente] não se confunde com o indivíduo”: “o sujeito [do inconsciente] não é a sua inteligência, não está no mesmo eixo, é excêntrico [...] e para quem sabe ouvi-lo, a sua conduta toda fala a partir de um outro lugar que não o deste eixo”; “o sujeito [do inconsciente] está descentrado com relação ao indivíduo” (Lacan, 1987:16).

“Je est un autre”, escreveu Rimbaud; “o inconsciente é um outro”, poderíamos assim traduzir (Apud Lacan, *Ibidem*, p.14). O francês faz uma distinção, que inexiste em nossa língua, entre “je” e “moi”: “c’est *moi* au miroir”, por exemplo⁵. Lacan propõe que designemos por *je* o sujeito do inconsciente e, por *moi*, o eu (ou ego). E reafirma: “o inconsciente é este sujeito desconhecido do eu, não reconhecido pelo eu”, esse último sempre querendo instaurar uma unidade impossível, já que os dois são coisas completamente distintas. Lacan vai propor que o *moi* (o eu ou ego) é um objeto particular dentro da experiência do sujeito. “Literalmente, o eu é um objeto – um objeto que preenche uma certa função que chamamos aqui de função imaginária.” O eu não é apreensível a si mesmo, ele não é reflexão, mas reflexo:

a imagem no espelho, o que é? Os raios que voltam para o espelho nos fazem situar num espaço imaginário o objeto que se acha além [do espelho], em algum lugar na realidade. O objeto real não é o objeto que vocês vêem no espelho. Há, pois, aí um fenômeno da consciência como tal. (*Ibid.*, pp.61-4)

Não se trata de reduzir qualquer dos dois a uma forma incompleta, errônea, do outro. A esse respeito diz Freud:

mas nada disso [a negação da pretensa identidade entre psíquico e consciência] implica que a qualidade de ser consciente tenha perdido sua importância para nós. Ela permanece a única luz que ilumina nosso caminho e nos conduz através das trevas da vida mental. (“Algumas lições elementares de psicanálise”, ESB, v.XXIII, 1996:306)

Os dois sistemas não são opostos, mas, sim, radicalmente distintos, e não temos controle sobre a distribuição de seus funcionamentos; isto é, não temos como decidir que, ao fazermos um trabalho científico ou uma tradução, somente os processos conscientes estejam em jogo e,

⁵ Lembro aqui o ensaio de Derrida comentado no capítulo anterior, no qual ele trabalha a diferença entre *je*, *moi* e *me* (1982).

ao contrário, que ao entrarmos no consultório do psicanalista ou ao adormecermos, podemos então “soltar” nossos desejos recalçados. Como lemos na “Instância da letra no inconsciente”,

a eficiência do inconsciente não se detém no despertar. A experiência psicanalítica não é outra coisa senão o estabelecer que o inconsciente não deixa nenhuma de nossas ações fora de seu campo. (Lacan, 1978b:245)

No âmbito dos estudos da tradução, Arrojo, por exemplo, já escrevera, com base em Nietzsche, que “a suposta autonomia ‘consciente’ [...] não passa de uma instância *derivada* de processos inconscientes” (1992a:15).

Segundo Freud, há, além dos pequenos lapsos da vida cotidiana, erros “incomparavelmente mais importantes cometidos pelos seres humanos na vida e no trabalho científico.” Como ele afirma, é extremamente difícil, se não impossível “preservar a imagem da realidade externa [...] da distorção a que ela costuma ficar sujeita em sua passagem pela individualidade psíquica daquele que a percebe” (*A psicopatologia da vida cotidiana*, ESB, 1996:228). Ou seja, assim como a linguagem, e justamente porque por ela mediada, a “realidade externa” e, conseqüentemente, a ciência, que sobre ela se volta, sempre implicam o sujeito. Desde os seus primeiros textos, como o *Projeto de uma psicologia*⁶, Freud concebe o mundo externo como, primordialmente, um mero acúmulo de massas em movimento, registradas em nossa memória primária de forma também dispersa e, por isso, inacessível. Do ponto de vista da psicanálise, contudo, não se deve desprezar esse real inacessível e inominável, pois que ele permanece exercendo profundos efeitos sobre a subjetividade e nossas operações de lingua(gem). É apenas como resultado de um processo psíquico secundário, no qual já está implicada a linguagem, que essas massas nebulosas ganham formas e identidades, e só assim, lingüística, isto é, simbolicamente construídas, passam a nos ser acessíveis.

Tais observações me conduzem a uma problematização crucial para as noções que me propus aqui delimitar – erros, lapsos e singularidades. O que Freud considera como erro implica, como visto, a possibilidade de refutação “pela memória das outras pessoas”, quando o material psíquico esquecido e substituído tem “o caráter de realidade objetiva”; “isto é, quando

⁶ Esse texto, escrito em 1895, só foi publicado postumamente, em 1950 (ver ESB, v.I). O texto por mim estudado (1995) foi traduzido diretamente do alemão.

pretendemos lembrar algo diferente de um fato de nossa própria vida psíquica” (*A psicopatologia da vida cotidiana*, 1996:217). Há, ainda, os erros

que se baseiam numa *verdadeira ignorância*. Assim, por exemplo, foi por ignorância que, numa excursão a Wachau, acreditei ter chegado à residência do líder revolucionário Fischhof. Os dois lugares só têm em comum o mesmo nome: o Emmersdorf de Fischhof fica situado em Caríntia. Mas *eu não sabia disso*. (Ibidem, p.220, grifos meus)

Pode-se dizer, então, que Freud distingue três modalidades de erro, se considerarmos não apenas suas origens – ignorância ou esquecimento –, mas, também, no caso dos erros de memória, o “caráter” do material que envolvem: elementos exclusivos de “nossa vida psíquica” ou fatos que têm “o caráter de realidade objetiva”. Os lapsos de língua, aqui de interesse, se apresentam, de acordo com Freud, como erros de memória (e não de ignorância) e envolvendo material factual compartilhado (e não exclusivamente pessoal).

Assim como para o estudo freudiano em *A psicopatologia da vida cotidiana*, para esta investigação acerca das singularidades na tradução pouco interessam os erros motivados por ignorância. Sem dúvida, o erro por ignorância constitui um acontecimento freqüente na escrita tradutora, motivo pelo qual merece atenção nos estudos da tradução, sobretudo naqueles que se voltam para a crítica e a formação profissional na área. No presente trabalho, contudo, ele não será objeto de um exame detido. Especificamente nesta investigação, os erros por ignorância – associados ao que, no título da seção, chamei simplesmente de *erros* – têm importância apenas enquanto referência para mostrar o que os lapsos e as singularidades (não) são. Assim, dos tipos de erro analisados por Freud no livro, serão aqui de grande interesse estritamente aqueles que, conforme as observações do autor, se apresentam como (a) formações do inconsciente; (b) formações lingüísticas; (c) “falseamentos de material histórico e factual”, portanto passíveis de refutação ou confirmação pelas outras pessoas; e (d) visíveis, já que não se restringem a fatos da vida psíquica de quem os comete. Entende-se, portanto, que, dentre as psicopatologias estudadas por Freud, são os lapsos de língua que constituem o tipo de acontecimento na escrita cujo exame é relevante para este estudo da escrita tradutora – ficando descartadas as lembranças

encobridoras e também os atos falhos⁷, além dos erros por ignorância, como justificado mais acima.

O lapso, então, emerge em substituição a determinado material lingüístico, correto, efetivamente retido na memória mas momentaneamente esquecido; possui uma natureza psíquica inconsciente, sendo “derivado do recalçamento” e indicando que a atividade anímica em que ocorreu “teve de lutar com alguma influência perturbadora” (Ibid., pp.217-221). Conseqüentemente, temos que uma característica importante do lapso consiste em ser passível de ser visto, visível, desse modo oferecendo condições de verificação: o “material” que encerra pode ser refutado, o que não se dá necessariamente em todos os casos de formações do inconsciente, já que, por concernirem muitas vezes somente a um indivíduo, não oferecem condições de verificação externa. As lembranças que temos da infância são com frequência desse tipo, bem como muitos dos nossos atos falhos. Os lapsos de língua, porque atos lingüísticos, envolvem, normalmente, ao menos duas pessoas; ou também atos distintos de uma mesma pessoa, no caso do tradutor, por exemplo, o de escrever e, posteriormente, o de revisar.

Um aspecto fundamental do estudo freudiano sobre a psicopatologia cotidiana consiste no fato de ele resguardar uma dimensão de realidade factual, ou representação consensual, necessária ao acontecimento não só do erro por ignorância, mas também do lapso de língua. Se tal dimensão não houvesse, por meio de convenções supra-individuais, não poderia haver nenhuma das duas ocorrências. É justamente nesse aspecto que encontro um importante ponto de divergência entre as singularidades e os lapsos. Se as singularidades que ocorrem na tradução se constituem como expressões do inconsciente e, portanto, nesse sentido de sua “origem”, identificam-se com as clássicas formações do inconsciente – sonhos, sintomas, atos falhos, chistes e lapsos –, destas as singularidades divergem, no sentido de que, uma vez constituídas, *não encontram unanimidade em seu julgamento como formas corretas ou erradas*.

O exame de outros casos de psicopatologia na vida cotidiana contribuirá para um melhor entendimento da problemática. Começemos pelos demais casos que Freud apresenta no já referido capítulo em que tematiza os erros, especificamente nas formas de lapso ou ato falho. Além dos três já comentados (Marburg, Asdrúbal e Zeus), lapsos de escrita, constam dele outros

⁷ Por *atos falhos* são designados os já comentados “equivocos na ação” e “atos casuais”. Voltaremos a eles em breve, quando da análise do capítulo intitulado “Erros”.

quatorze exemplos. Destes, considero que nove se configuram como atos falhos, formações do inconsciente que consistem numa ação realizada em substituição a outra, que, considerada do ângulo da consciência, seria a correta: (1) o livro inconscientemente pego na estante, em lugar daquele que Freud a rigor tinha ido buscar; (2) a mulher que equivocadamente abraça o amante e não o marido; (3) o telefonema de um paciente, não para o psicanalista, conforme sua intenção conhecida, mas justo para a pessoa com quem ele absolutamente “não” queria/deveria falar; (4) a compra, em certa ocasião, de dois bilhetes de bonde, quando apenas um deveria ter sido comprado, e exatamente o oposto, numa ocasião posterior, envolvendo o desejo inconsciente de ter/não ter a companhia de certa pessoa; (5) uma viagem de trem para determinado lugar, ao passo que o destino correto era bem outro; (6) a volta, inconsciente, à casa do paciente em benefício do qual o psicanalista havia aberto mão dos honorários; (7) a antecipação, por uma semana, da data de uma conferência realizada em outra cidade, o que possibilitou a visita a um amigo querido, visita que, não fosse o engano, não teria podido realizar-se; (8) a colocação de duas cartas nos envelopes/destinatários trocados; e (9) a perda de um trem, devido à “cegueira” que impediu o passageiro de enxergar a placa, ato falho que também envolve um lapso de leitura.

Os cinco exemplos restantes são lapsos de fala, todos eles apresentando características comuns: (1) a substituição do nome de uma rua secundária (*Gasse*) por outro, sendo este o nome de uma rua importante (*Strasse*); (2) referência a alguém pelo nome de solteira e não, corretamente, por seu nome de casada; (3) a troca, pelo pai, do nome da filha recém-nascida, exatamente ao fazer o registro de seu nascimento, pelo de sua outra filha; (4) a substituição recorrente, por parte da mãe, do nome de suas filhas mais velhas, já casadas, pelo nome da caçula, ainda solteira; e, finalmente, (5) a troca do nome de uma senhora idosa pelo nome de uma jovem (Ibid., pp.217-228).

O que se observa nos exemplos freudianos de erro lingüístico, tanto nos três lapsos de escrita citados anteriormente (Marburg, Asdrúbal e Zeus) quanto nos cinco lapsos de fala, apresentados no parágrafo acima, é que, em todos esses casos, o lapso consiste em um nome próprio que incide sobre um outro nome próprio. Essa constatação – devido às particularidades do que se convencionou como *nome próprio*, ou seja, em sua relação referencial com aquilo que nomeia – implicaria repensarmos a noção freudiana de “realidade objetiva” e, a partir daí, o

próprio caráter de erro dos lapsos apresentados. Essa discussão, aqui fundamental, contará com mais subsídios se a ela eu somar a análise dos lapsos de leitura e de escrita que Freud desenvolve em um outro capítulo da *Psicopatologia da vida cotidiana*, a eles exclusivamente dedicado.

Na parte do capítulo em que trata dos lapsos de leitura, Freud apresenta e analisa treze casos. Destes, apenas dois consistem na troca de um nome próprio por outro nome próprio – *Odyssee* [Odisséia] em lugar de *Ostsee* [Báltico] e Universidade de *Bonn* ao invés da forma correta Universidade *Brown* (Ibid., pp.115-6 e 124). Contudo, independente de esses lapsos se constituírem ou não na forma de nomes próprios, o fato de serem eles lapsos de *leitura* – aqui entendida como a simples operação mecânica de percorrer com a vista o que está escrito, e não como operações mais complexas que envolvam interpretação, compreensão ou estudo – indica que há condições de verificação ainda mais imediatas e acessíveis do que aquelas que a noção freudiana de “realidade factual” encerra: o próprio texto a partir do qual ocorrem. O confronto entre o lido e o que está concretamente escrito é suficiente para identificá-los como lapsos. Vejamos alguns deles, a título de ilustração: *Steifleinenheit* [pedantismo], ao invés de *Stilfeinheit* [fineza de estilo], na leitura feita por Hanns Sachs de observações que, escritas por um autor a quem ele muito admirava, enalteciam efusivamente um historiador que não lhe era simpático (Ibid., p.119). Como um segundo exemplo, o lapso em que o próprio Freud leu *Der Friede von Görz* [A Paz de Gorizia] ao invés de *Die Feinde vor Görz* [Os Inimigos diante de Gorizia], à época da guerra, quando dois filhos seus lutavam nesse local (Ibid., p.121). Um terceiro e último exemplo, de interpretação bem mais complexa, consiste na substituição da forma correta *ich* [eu] por *nicht* [não], feita por um tenente hospitalizado que sofria de uma neurose traumática de guerra, ao ler em voz alta, para um colega, um poema cujo autor havia sido prematuramente morto em combate:

*Wo aber steht's geschrieben, frag' ich, dass von allen
Ich übrig bleiben soll, ein anderer für mich fallen?
Wer immer von euch fällt, der stirbt gewiss für mich;
Und ich soll übrig bleiben? Warum denn nicht?*

Mas onde está escrito, pergunto, que de todos
Devo eu sobreviver, que outro há de cair por mim?
O que tomba dentre vós, decerto é por mim que morre;
E devo eu permanecer? Por que não/eu?

Freud conclui sua interpretação desse lapso atribuindo ao tenente o seguinte pensamento temeroso, inconscientemente recalcado: “curado... voltar à ativa... por que eu?” (Ibid, pp.122-3).

Esses lapsos são frequentes durante o processo tradutor, tendo como efeito uma tradução errada. A rigor, nessa situação, por haver necessariamente a escrita, além da leitura e da interpretação, torna-se quase impossível situar a exata operação em que se constituiu o lapso. Num livro de Anthony Pym encontramos relatos de alguns desses casos, dentre os quais destaco o seguinte:

há não muito tempo traduzi “un pueblo de 5 mil habitantes” por “a city with a population of 5 million” [...]. Eu deveria ter levado um tiro. [...] Poder-se-ia dizer que entre *mil* e *million* há uma relação de decalque e procurar uma causa lingüística, mas a verdadeira causa aqui foi, provavelmente, algo como a entrada de minha filha de um ano no escritório. Eu devo ter-me distraído e cometi o erro [mistake]. Isso ocorre com maior frequência do que ousou confessar. (1993:102)

Um lapso análogo foi cometido por um colega tradutor, ao verter, para o inglês, um trabalho de minha autoria – na epígrafe, trecho da música “Uma palavra”, de Chico Buarque, ele traduziu “criatura” por *creator*:

Palavra minha
Matéria, minha *criatura*, palavra
Que me conduz
Mudo
E que me escreve desatento, palavra

Apesar das revisões feitas, o tradutor não percebeu o lapso. Interessante constatar que, embora muitas vezes corrijamos tais lapsos, ao fazermos o cotejo de nosso texto com o original, não raro, como diz Freud, vence a nossa “cegueira”. Nos casos em que as traduções contam com o trabalho de um revisor, os lapsos podem ser corrigidos por ele; entretanto, novos lapsos, agora desse último, são com frequência acrescentados.

Os lapsos de leitura vistos acima deixam bem evidente a semelhança material que existe entre cada um deles e a forma correta que foi esquecida. É a essas semelhanças que Freud dá o nome de *pontes verbais*, argumentando que elas se formam para atender aos desejos recalcados que insistem em aparecer. Embora às vezes desnecessárias frente à força de tais desejos, essas pontes verbais quase sempre se estabelecem. Ao lado das *pontes associativas* ou relações de

sentido entre o texto propriamente dito e as representações inconscientes que sobredeterminam os lapsos, as pontes verbais propiciam a ocorrência desses últimos enquanto formações do inconsciente. A respeito dessa curiosa relação entre leitor e texto, Freud diz que

num imenso número de casos *é a predisposição do leitor que altera a leitura e introduz no texto algo que corresponde a suas expectativas* ou que o está ocupando. A única contribuição que o próprio texto precisa fazer ao lapso de leitura é fornecer alguma semelhança na imagem da palavra, que o leitor possa modificar no sentido que quiser. Sem dúvida, a leitura apressada, especialmente quando há uma deficiência visual não corrigida, aumenta a possibilidade de tal ilusão, mas certamente não é uma condição necessária. (*Psicopatologia da vida cotidiana*, ESB, v. VI, p. 121, grifos meus)

Ainda sobre a formação de lapsos de leitura como efeitos de um desejo inconsciente que, ao emergir, dá a ver o sujeito, Freud mostra “um segundo grupo de casos”, em cuja constituição, distintamente daquela acima descrita,

é muito maior a participação do texto no lapso de leitura. *Ele contém algo que mexe com as defesas do leitor* – alguma comunicação ou exigência que lhe é penosa – e que, por isso mesmo, *é corrigido* pelo lapso de leitura, no sentido de um repúdio ou uma realização de desejo. Nesses casos, evidentemente, somos forçados a presumir que, de início, o texto foi corretamente entendido e julgado pelo leitor, antes de passar pela *retificação*, embora sua consciência nada tenha sabido dessa primeira leitura. O exemplo [do tenente que sofria de um trauma de guerra] é desse tipo. (Ibidem, p. 122, grifos meus)

Curiosa, mesmo paradoxal, é a oposição entre o que parece certo e o que parece errado na perspectiva do inconsciente e da consciência: o lapso, enquanto tal um erro, “corrige” ou “retifica” o “entendimento correto” do texto. A clínica psicanalítica, por pretender levar o analisante a confrontar-se com o “seu quinhão”, isto é, com a verdade do seu desejo, não apenas valoriza o lapso, como, de seu ponto de vista, o vê como a formação verdadeira, correta, por oposição àquela em geral considerada como tal. No caso do texto traduzido e de seus objetivos, bem distintos dos objetivos da psicanálise, esses lapsos – sejam eles formados no processo de leitura do original ou no de escrita da tradução – são tidos como um grande mal a ser evitado. Não é por outro motivo que Pym, a partir de sua troca de “mil” por *million*, diz merecer “levar um tiro”. A questão que se coloca para nós, tradutores, decorre do fato de que, inexorável, a ação do inconsciente não pode ser evitada. No máximo, podemos corrigir parte de seus efeitos. Por que, então, insistir em não aceitá-la, confundindo-a com simples pressa ou com uma

desatenção provocada por fator alheio, como a entrada de uma criança no ambiente de trabalho? Voltaremos a essa questão posteriormente, mas desde já gostaria de assinalar a importância da conscientização, pelos tradutores, do processo psíquico que resulta em tais lapsos, ainda que tenhamos como alvo principal a sua eliminação.

Com vistas a ampliar ainda mais os elementos de toda esta discussão, passo aos lapsos de escrita interpretados por Freud, chamando a atenção para os dois aspectos de sua análise que são importantes para a presente reflexão – o nome próprio e o que Freud chama de *material histórico e factual*. Dos lapsos de escrita que ele examina, apenas uma minoria envolve nomes próprios – caso em que, como vimos, o certo e o errado se impõem, já que há uma estabilidade interpretativa praticamente absoluta. Com isso quero retomar a questão – central nesta tese – da presença ou não de condições “objetivas” que propiciem a verificação de tais formações como necessariamente incorretas. Todos os lapsos vistos até agora ofereceram tais condições, seja por consistirem em nomes próprios, seja pela existência empírica do texto erroneamente lido. Ou seja, todos eles constituíram-se como formações passíveis de serem consensualmente rejeitadas, a começar pelas pessoas a cuja revelia ocorreram. Nesse sentido, será preciso ver se os lapsos de escrita que não envolvem nomes próprios configuram um caso distinto, dado que em princípio não contam com um objeto anterior e concreto que possa servir como recurso externo de verificação. Na ausência de um recurso que, porque compartilhável, pudesse acusar a formação do inconsciente como incongruente ou mesmo absurda, passaríamos a ter, segundo a categorização proposta por Freud, uma incorreção de outra ordem, aquela que só diz respeito à vida psíquica do próprio falante, inacessível à refutação ou confirmação pela memória dos outros (Ibid., p.217).

Vejamos, então, alguns lapsos de escrita, junto aos quais procurarei dar uma pequena amostra das interpretações freudianas e os tipos de desejo ou pensamento inconscientes que, segundo essas interpretações, teriam contribuído para a sobredeterminação dos lapsos. Começo pela apresentação de um grupo de casos em que cada qual envolve ao menos um nome próprio, o lapso em geral ocorrendo nos limites de uma letra. Em um deles, Freud conta que escreveu errado o nome de um obstetra – *Buckhard* em lugar de *Burckhard* – por ser igual ao de um escritor vienense que o havia aborrecido muito com a resenha que escrevera de sua

Interpretação dos sonhos. Segundo o psicanalista, a identidade de nome provavelmente provocara nele a lembrança inconsciente do crítico, este imediatamente associado a um “pensamento hostil” e, daí, a distorção do nome, operação que “com muita frequência é um meio de insultar seus portadores” (Ibid., pp.125-6). Se, nesse caso, houve a troca de lugar da letra “r”, nos dois seguintes veremos que houve a troca de uma letra por outra: o primeiro deles foi cometido por um médico, que escreveu *Ethyl* [‘álcool etílico] em lugar de *Ethel*, nome de uma paciente que “costumava beber mais do que lhe convinha”. Isso ocorreu numa manhã em que ele próprio, abstinente, sofria os efeitos do vinho excepcionalmente tomado na véspera (Ibid., pp.129-30). O outro, também cometido por um médico, consistiu na troca da forma que seria a correta, *Epithel* [‘epitélio’], por *Edithel* [diminutivo de um nome de mulher]. Esse lapso de escrita, segundo o seu autor, “é um belo exemplo de irrupção da atração inconsciente que senti por ela numa época em que eu mesmo não tinha a menor idéia disso” (Ibid., pp.133-4). Há casos em que se dá a troca não apenas de uma letra, mas de todo um afixo, como na escrita de *Lusitania* ao invés de *Mauretania*, lapso feito na carta de um americano residente na Europa para a esposa, que ficara nos EUA: “Seria esplêndido que você pudesse vir no *Lusitania*.” Houve aí a referência equivocada a um navio que afundara durante a guerra e não à sua nave-irmã (Ibid., p.129). Há também casos que consistem no acréscimo de uma letra inexistente na forma correta, como no lapso cometido por Storfer, que escreveu *Hintsch*[‘peste’]*mann* em lugar de *Hitschmann*, nome de um concorrente seu, autor de um livro recém-publicado cujo tema ele, Storfer, vinha estudando e julgara inédito (Ibid., pp.126-7).

O oposto, ou seja, a omissão de letras se deu em *achol* [‘sem raiva’], ao invés de *alcohol*, escrito por um médico – que havia decidido intimamente não se irritar – na receita que aviava para uma criança cuja mãe o vinha importunando com perguntas descabidas, desde o início da consulta (Ibid., p.129). Quero aqui chamar atenção, visto que não há nomes próprios envolvidos, para o contexto lingüístico do lapso, uma receita médica, o qual deixa clara a inadequação da forma lingüística: como poderia *achol* (“sem raiva”) constituir ingrediente de um medicamento? Ainda que a expressão efetivamente exista no alemão, ela consensualmente aparece como lapso, dada a sua incompatibilidade com o contexto lingüístico em que se insere. O mesmo comentário pode ser feito em relação àqueles lapsos que, como o par *Edithel/Epithel*, visto anteriormente, envolvem apenas um nome próprio: que relação poderia haver entre um

nome de mulher em forma diminutiva e apontamentos médicos relativos a “epitélio” (revestimento epidérmico), senão uma possível relação entre os dois significantes (ponte verbal) e o desejo inconsciente que submetia aquele que escreveu o lapso? Se nesse caso o contexto lingüístico já é suficiente para tornar o lapso visível, nos casos em que há dois nomes próprios envolvidos, como *Lusitania* em lugar de *Mauretania*, o lapso só é perceptível se o leitor conhece a referência, nesse exemplo a informação de que o navio afundara. Apenas a partir de tal conhecimento, ou “material factual”, como diz Freud, pode-se perceber a inadequação do nome escrito. O marido, na verdade, havia deixado sua mulher “em meio a um desentendimento”, mas a carta fora escrita exatamente em um momento em que ele achava que “poderia reconciliar-se com ela” (Ibid., p.129).

A nítida incompatibilidade entre a forma escrita e o seu contexto lingüístico pode ser mais uma vez ilustrada através de um lapso de Freud, que, segundo sua auto-análise, teria sido levado pelo desejo de antecipar em um mês a volta de uma paciente, escrevendo em sua agenda, em meio às anotações referentes ao mês de *setembro*, a data de seu retorno: 20 de *outubro*. A inclusão de um acontecimento previsto para o mês de outubro, explicitamente acompanhado da data, “quinta-feira, 20 de outubro”, “entre as datas corretas do mês de setembro”, configura a meu ver um caso em que o contexto lingüístico é suficiente para revelar o lapso. Assim analisou-o Freud:

não é difícil esclarecer essa antecipação – e esclarecê-la como a antecipação de um desejo. Poucos dias antes, eu voltara refeito de minha viagem de férias e me sentia disposto para abundantes afazeres médicos, mas o número de pacientes ainda era reduzido. Na chegada eu encontrara uma carta de uma paciente dizendo que viria no dia 20 de outubro. Ao fazer uma anotação nesse mesmo dia, porém em setembro, é bem possível que tenha pensado: “X. já deveria estar aqui; que pena desperdiçar um mês inteiro!”, e com isso em mente antecipei a data em um mês. Nesse caso, dificilmente se pode chamar o pensamento perturbador de escandalizante; por esse motivo pude saber da solução do lapso de escrita assim que o notei. (Ibid., pp.124-5)

Também incompatível com o seu contexto lingüístico é o lapso em que um paciente de Brill escreveu *frigid wife* [‘mulher frígida’] em lugar de *frigid wave* [‘onda de frio’], em texto no qual pretendia justificar o seu nervosismo recente com a perda de dinheiro investido em algodão, cuja plantação vinha sendo prejudicada pela brusca queda de temperatura. “No fundo de seu coração”, observa o médico, “ele abrigava ressentimentos contra a mulher por sua frieza

conjugal e por não lhe ter dado filhos” (Ibid., p.133). A semelhança material entre *wave* e *wife* sem dúvida facilitou a expressão do sentimento inconsciente; tendo em vista o contexto lingüístico em que o lapso foi escrito, pergunto: que explicação sensata poderia haver, se não a psicanalítica, para justificar “mulher frígida” em meio a um texto voltado para uma crise do algodão e, daí decorrentes, as preocupações com os negócios?

Não são poucos os lapsos em que, como o que apresento a seguir, dá-se uma revelação de impressões ou sentimentos secretos cuja natureza inconsciente é, por vezes, perigosa. Este lapso, em contraste com o extremo constrangimento que teria provocado, se configurou com a simples troca de uma letra maiúscula por uma minúscula: *ihren Sohn* [filho *dela*, de sua mulher] em lugar de *Ihren Sohn* [seu filho, de você]. Tratando-se de uma carta amistosa, escrita a um amigo, normalmente não se escreveria uma despedida – “Calorosas saudações a sua esposa e ao filho *dela*” – que sem dúvida viria revelar-se por demais ferina. O seu autor, que felizmente percebeu o erro ao colocar a folha no envelope, podendo assim corrigi-lo, declarou o seguinte: “depois de minha última visita a esse casal, a dama que me acompanhava observou que o filho tinha uma semelhança notável com um amigo da família, e seguramente seria filho dele.” (Ibid., p.132) É preciso ressaltar a maior complexidade desse lapso, no que tange à sua percepção: dado que ele não traz nenhuma incorreção material, nem qualquer incompatibilidade com o seu contexto lingüístico, a sua visibilidade enquanto lapso só pôde ocorrer pelo fato de contrariar determinado conhecimento ou material factual compartilhado, a saber, o de que o menino era filho do destinatário da carta. Independentemente de sua veracidade. Esse tipo de lapso, assim como os que envolvem a troca de um nome próprio por outro, exige, para ser percebido, o conhecimento de um material factual específico. No caso da carta acima, para o lapso ser não apenas percebido, mas compreendido, o que já é outra questão, um conhecimento diferente seria necessário: a suspeita levantada pela amiga do remetente.

Dentre os vários lapsos narrados por Freud em que há uma irrupção inconsciente “dos verdadeiros pensamentos”, alguns consistem na omissão ou no acréscimo de afixos, de modo semelhante àquele em que houve a troca de *Mauretania* por *Lusitania*. Apresento um desses casos, por julgar sua relevância na situação tradutória, visto que, além do lapso de escrita, ele envolveu um lapso que poderíamos denominar *lapso de revisão*. Trata-se de um lapso cometido pelos proprietários de uma conhecida revista semanal, em uma nota de repúdio à acusação de

serem *venais*, acusação da qual tinham o objetivo consciente de se defender através da nota: “Nossos leitores são testemunhas de que sempre agimos da maneira mais *interesseira* [*eigenmützigster*] pelo bem da comunidade”. “É óbvio que a redação deveria ser ‘da maneira mais *desinteressada*’ [*uneigenmützigster*]”, pondera Steckel, relator do caso, “mas os verdadeiros pensamentos irromperam com força elementar no comovido discurso”, os lapsos contrariando as intenções conscientes de escrita: um artigo de defesa à acusação justamente de venalidade ou corrupção, no qual o “bem da comunidade” era (ou deveria ser) colocado acima de qualquer “interesse pessoal”. Quanto à revisão, operação fundamental quando se traduz, vejamos a declaração da pessoa que relatou o lapso:

o redator-chefe leu o artigo, enquanto o autor obviamente o leu várias vezes no manuscrito e, depois, novamente na prova tipográfica; todos estavam plenamente satisfeitos. De repente, vem o revisor e aponta um pequeno erro que havia escapado à atenção de todos. Ali estava, escrito com toda clareza: “Nossos leitores são testemunhas [...]” (Ibid., p.128)

A impressão do texto em uma gráfica constitui uma outra operação igualmente importante no processo por que passam as traduções, especificamente as que são publicadas. Um dos casos de lapso de escrita apresentados por Freud consiste no que ele considerou “erro de impressão”, cometido por seus editores em um telegrama que deles recebera e cujo texto lhe foi “ininteligível”: “*Vorräte erhalten, Einladung X dringend*” [*Mantimentos* recebidos, *convite* X. urgente] em lugar de “*Vorrede erhalten, Einleitung X dringend*” [*Prefácio* recebido, *introdução* X. urgente]. A respeito dessas incorreções, Freud afirma: “nada nos impede de tratar os erros de impressão como ‘lapsos de escrita’ do tipógrafo e de considerá-los [psicologicamente] motivados em sua grande maioria” (Ibid., p.136). As trocas de “*Vorrede*” (‘prefácio’) por “*Vorräte*” (‘mantimentos’) e de “*Einleitung*” (‘introdução’) por “*Einladung*” (‘convite’) são análogas à maior parte dos lapsos anteriores no sentido de envolverem uma troca de letras que resulta numa outra palavra da língua cuja escrita, em determinado texto, é inaceitável, *segundo os próprios autores dos lapsos*. Contudo, como no lapso da carta ao amigo, a percepção desse lapso no texto telegráfico exige que se considerem os remetentes, o leitor-destinatário e o “material factual” que os vinculava: a publicação de um livro e não um convite para uma refeição sofisticada. Ressalto, a partir de Freud, a frequência de tais erros e a peculiaridade da escrita tipográfica, observando, mais uma vez, que os erros (bem como as

correções) podem ser fruto não apenas da escrita do próprio autor (do tradutor, em nosso caso), mas também de revisores e daqueles envolvidos na impressão gráfica do texto.

Além dos lapsos de *revisão* e de *impressão* (ou de *digitação*, poderíamos dizer hoje), uma outra ocorrência que sabemos ser bastante freqüente no processo tradutório é a *omissão* de algum trecho do texto de partida, por vezes apenas uma palavra, que, não fosse o lapso, teria sido devidamente inserida (escrita) no texto pelo tradutor. Freud apresenta justamente um caso desses, a omissão da palavra *efetivo* [*effektiv*] numa tradução húngara de um dos artigos do acordo ajustado entre a Áustria e a Hungria, no ano de 1867, sobre as obrigações financeiras dos dois Estados. Esse lapso “histórico”, como Freud o considera, teria causado prejuízos financeiros à Áustria, assim satisfazendo a “provável tendência inconsciente” dos húngaros em conceder o mínimo possível de vantagens àquele país (Ibid., p.135).

Acerca dessa mesma espécie de lapso, cabe uma referência ao conto “O tradutor cleptomaniaco” – escrito pelo húngaro Dezső Kosztolányi, no início do século –, que, como o próprio título sugere, constitui uma expressiva parábola não só, mais amplamente, do preconceito segundo o qual toda tradução pressupõe uma perda relativamente ao original, como também das reais omissões e distorções inconscientemente cometidas pelo tradutor. Ao constatar a imensa fortuna em móveis e imóveis que havia sido “surrupada” pelo tradutor-personagem, o narrador do conto, também personagem e amigo do primeiro, conclui que este era “escravo” de um vício (uma psicopatologia) que, apesar de sua determinação consciente, ele não conseguia vencer. Assim como no exemplo da tradução húngara que Freud apresenta, foi só a partir do cotejo com o original que o “crime” pôde ser constatado:

fiquei extremamente surpreso quando, passados alguns dias, o editor me comunicou que a tradução do meu protegido era totalmente inutilizável [...] O editor, sem nada dizer, entregou-me o manuscrito. Comecei a ler o texto. Soltei um grito de admiração. Frases claras, mudanças engenhosas, montagens lingüísticas espirituosas se sucediam, muito mais dignas que o original [uma novela inglesa, sabidamente um “lixo”]. Espantado, perguntei ao editor que defeito tinha encontrado. Ele me entregou o original inglês [...]. Por meia hora, mergulhei alternadamente no original e no manuscrito. Ao final, levantei-me consternado. Declarei que ele estava com toda a razão. (Kosztolányi, 1996:8-9)

Curioso observar que os lapsos cometidos pelo tradutor dão-se tanto em forma de omissões, “furtos de palavras”, quanto de alterações ou distorções, como aquele que, cometido por Pym,

alterou a ordem de grandeza de uma população de “5 mil” para “5 million”. A título de exemplo, nos conta o narrador, as “**trinta e seis** janelas do velho castelo”, no original, são reduzidas a “**dezessete** janelas do velho castelo”, na tradução; os “**quatro** lustres de cristal” passam a ser apenas “**dois**”; e as “**mil e quinhentas** libras” tiradas da carteira por um conde, “**cento e cinquenta**”. Se houve aí furto de riquezas, mas não de palavras, já no trecho a seguir houve a ocorrência de ambos, conforme, mais uma vez, atesta o narrador com base em seu confronto da tradução com o original:

“A condessa Eleonora estava sentada num dos cantos do salão de baile, vestida para a noite, usando as velhas jóias da família: tiara de diamantes, [...] pérolas verdadeiras de brilho opaco; seus dedos quase se enrijeciam com os anéis de...”

O manuscrito húngaro, para minha grande surpresa, assim trazia: “*A condessa Eleonora estava sentada num dos cantos do salão de baile, vestida para a noite...*” Sem mais. A tiara de diamantes, o colar de pérolas, os anéis de brilhante, safira, esmeralda haviam desaparecido. (Ibid., p.9)

Como exemplos reais de omissões e distorções cometidas por tradutores, apresento as que foram relatadas e analisadas por Silveira Jr. em seu artigo “A interpretação do analista” (1990). Trata-se de duas traduções do poema de Walt Whitman, “A woman waits for me”, uma delas feita por José Lino Grünewald – publicada pela editora Nova Fronteira no livro *Grandes poetas da língua inglesa do sec. XIX* – e a outra pelo próprio Silveira Jr. – publicada no Boletim *maisum* do Colégio Freudiano do RJ. As duas ocorrências dão-se a partir dos dois versos abaixo, mais especificamente dos significantes assinalados:

*Without shame the **man** I like **knows** and avows the deliciousness of his sex,
Without shame the woman I like **knows** and avows hers.*

Grünewald escreve “mulher”, no primeiro verso, como tradução de *man*, assim cometendo uma distorção:

Sem pejo a **mulher** de quem eu gosto conhece e assegura a delícia do seu sexo,
Sem pejo a mulher de quem eu gosto conhece e assegura as suas.

Silveira Jr., por sua vez, omite o verbo “saber”:

Com nenhuma vergonha o homem de quem gosto [...] confessa a delícia de seu sexo,
Com nenhuma vergonha a mulher de quem gosto [...] confessa a sua.

Não são poucas as questões que nos suscitam – em termos de sua *recepção* ou juízo sobre sua aceitabilidade e, principalmente, em termos de sua *produção* ou escrita – tanto a tradução de *man* por “mulher”, feita por Grunewald, quanto o apagamento, de Silveira Jr., do “saber sobre o sexo”: terão sido plenamente deliberadas as suas escolhas? Terá Grunewald exercido uma censura consciente? E quanto a Silveira Jr., terá ele privilegiado um aspecto formal do verso, sua métrica, por exemplo, em detrimento da noção de que o “homem e a mulher de Whitman *sabiam* das delícias de seus sexos”? Ou terão os tradutores – como Pym, ao traduzir “5 mil habitantes” por *a population of 5 million* – sido vítimas de mera “distração”? Ou, pode-se perguntar ainda, não terão sido tais escolhas condicionadas por uma confluência de fatores, isto é, não terão elas sido sobredeterminadas? Todas essas questões serão muito em breve abordadas, quando de minha caracterização e diferenciação dos lapsos e das singularidades na escrita tradutória. Pelo momento, minha intenção consiste em apenas trazer, para futura análise, mais esses dois casos; entretanto, deixo aqui uma pergunta a essa série de questões acima: será possível respondê-las sem que se recorra àqueles que as escreveram? Em outras palavras, dar voz ao tradutor não constitui condição essencial para saber se sua escolha constitui um lapso, uma singularidade ou um erro por ignorância?

Não apenas distorções e omissões, mas também os chamados **acréscimos**, como se sabe, constituem motivos dos mais frequentes nas críticas de traduções. Em um evento organizado, em novembro de 1997, pelo Curso de Especialização em Tradução da PUC-Rio, o qual consistiu em um painel de editores, Rosimery Alves, da editora Bertran, relatou o caso de uma tradução cujo autor, valendo-se de uma passagem do original que considerou propícia, aproveitou para aí acrescentar algumas idéias importantes do kardecismo, doutrina à qual se filiava. Podemos aproximar desse caso – tendo em vista o evidente excesso de um texto em relação ao original – o tipo de lapso que, segundo Freud, ocorria em trechos particularmente importantes de extensos pareceres médico-legais. Tal lapso consistia em repetições muito frequentes de uma mesma palavra, o que lhe sugeria a interpretação de que o autor do lapso, um **copista**, porque “entediado com seu papel impessoal, introduzisse seu próprio comentário: ‘É exatamente o meu caso’, ou ‘o mesmo acontece conosco’.” Vale aqui lembrar a analogia muitas vezes feita entre tradução e cópia, dada a natureza de impessoalidade ou neutralidade normalmente exigida em ambos os ofícios. As repetições de palavras constituem um tipo de

lapso de escrita plenamente visível e muito freqüente, em geral considerado um erro de digitação e, secundariamente, de revisão. Para o presente trabalho, esse lapso não teria maior importância, não fosse a interpretação de Freud, que, a meu ver, toca justamente no tema desta tese: a exigência de “impessoalidade” contrariada pela “exteriorização de um ‘eu também’” (*A psicopatologia da vida cotidiana*, ESB, 1996, v. VI, pp. 135-6).

No que concerne à tradução, temos que, se a mera repetição de uma palavra pode ser revelada como um lapso por seu contexto lingüístico, o mesmo não ocorre, necessariamente, em outros casos de acréscimo, bem como de omissão e de distorção. A palavra ou trecho omitido pode não se dar a ver, como ocorreu na tradução que Freud relata: a ausência do adjetivo *effektiv*, provavelmente por sua própria localização sintática, não se fez perceber e teve os efeitos narrados. As *distorções*, *omissões* e *acréscimos*, noções costumeiramente referidas na área da tradução, com freqüência só se tornam visíveis a partir do confronto com um outro texto, o texto de partida, do qual se distorceu ou omitiu algo, ao qual algo se acrescentou. Tal seria, segundo Bass, o caso de *Geier*, usado no texto freudiano sobre da Vinci e aqui trazido no capítulo anterior (Bass, 1985).

A necessidade do cotejo com o texto original constitui uma das características essenciais da singularidade enquanto um acontecimento particular da escrita tradutória. Se ao longo das últimas várias páginas me empenhei em expor diferentes casos de lapsos e as interpretações deles feitas por Freud, isso se deve não só à importância que atribuo ao conhecimento, pelos tradutores, desse tipo de intervenção do inconsciente cuja ocorrência em seu trabalho é inevitável, mas também porque são as diferenças e semelhanças entre eles e a singularidade que me servem de base para definir essa última. As características dos lapsos de língua formulados por Freud que a meu ver mais importam para a compreensão da singularidade, seja ou não por identificação entre eles, são as seguintes: (1) o necessário caráter de incorreção do lapso, inexistente na singularidade; (2) a origem psíquica inconsciente, comum a ambos; e (3) a sua (in)visibilidade, isto é, os modos distintos como uma e outra outra formação lingüística (não) se dão a ver.

Vejamos cada uma dessas características, a começar pelo caráter de *incorreção* necessariamente contido no lapso, o que não ocorre no caso das singularidades, cuja aceitação

ou rejeição não conta com qualquer unanimidade. Para discutir esse ponto, farei uso das noções de *binariedade* e *não-binariedade* propostas por Pym em um artigo de 1992 e por ele retomadas no livro aqui já citado, no qual associou-as, respectivamente, ao que denominou *mistake* e *error*. Como deixa claro a citação a seguir, é o caráter binário do *mistake* que se encontra com o caráter também indiscutivelmente incorreto do lapso: “Eu disse que os *mistakes* são binários. Eles ocorrem em situações onde você ou está certo ou está errado. Vimos que “5 mil” não pode ser traduzido por ‘5 million’. Está errado.” (Pym, 1993:132). Já no caso da aluna que traduziu *picking up* por “colando”, no poema de Plath, o que pude concluir, com base nas inúmeras oportunidades em que o apresentei, para diferentes públicos, é que ele é aceito por uns, chegando mesmo a ser considerado como a melhor escolha, e rejeitado por outros, às vezes ardorosamente rejeitado. Nesse sentido, considero a singularidade como um fenômeno não-binário e discordo da identificação que Pym faz entre a noção de não-binariedade e a de erro, por ele denominada *non-binary error* ou simplesmente *error*. A mesma reação a “colando” é provocada pela tradução de *rocking chair* por “cadeira de rodas”, no filme de Woody Allen. Já a tradução de “criatura” por *creator* – na versão da música de Chico Buarque, caso também anteriormente apresentado – é sempre rejeitada. Esse fato, somado a outros, dentre os quais destaco o depoimento do tradutor, assegura a essa tradução específica o caráter de lapso.

Mas se o lapso de Freud e o *mistake* de Pym, uma vez constituídos, encontram-se em sua binariedade, há entre os dois uma imensa distância no que tange aos modos como um e outro autor explicitam suas origens. Vejamos como Pym continua a sua explanação acerca do erro binário ou *mistake*, após mostrar que ele ocorre em “situações onde ou se está certo ou se está errado”: “Não há qualquer desculpa possível para ele [a troca de ‘mil’ por *million*]”. O que para Pym é um erro indesculpável, para a psicanálise, como vimos em Freud, é, ao menos em um primeiro momento, inevitável. E Pym continua: “Esses tipos de *mistakes* não são propriamente tradutórios. Naquele caso ele teve a ver com o meu estado mental no momento, e não com a natureza do trabalho de tradução”. Como já mostrado, por “estado mental” Pym refere-se a uma “distração”, segundo ele provavelmente provocada pela entrada da filha de um ano em seu escritório. E prossegue:

portanto, não se pode realmente esperar que uma teoria de tradução se ocupe de tais casos externos. Infelizmente, contudo, esses lapsos são muito comuns. Eles

prejudicam a imagem do tradutor profissional. *Nós realmente não podemos ignorá-los*. Suas causas e possíveis soluções merecem um lugar em nosso ensino e teorização, no mínimo por razões inteiramente pragmáticas. (1993:132, grifos meus)

Como procurei mostrar com os grifos, há aparentemente um conflito em suas afirmações: afinal, “não se pode *realmente* esperar que uma teoria de tradução se ocupe de tais casos externos”, ou, por serem eles, como diz, muito comuns e prejudiciais ao tradutor, “*realmente* não podemos ignorá-los”, a ponto de “suas causas e possíveis soluções merece[re]m um lugar em nosso ensino e teorização”?

Tendo em vista a relevância dessa questão no encaminhamento geral do presente trabalho, permito-me aproveitar o fluxo da discussão que vem sendo feita sobre a origem psíquica comum aos lapsos e singularidades, para trazer a atitude mais comum entre os estudiosos da tradução relativamente à esfera da subjetividade. Então vejamos: ao dizer que os erros binários são externos à tradução, Pym explica que eles são de natureza lingüística – ortográfica, sintática, semântica – e que o tipo de conhecimento que contrariam é muito importante para o tradutor, mas é *pressuposto* na competência tradutória, razão pela qual, nas aulas de tradução, “o principal aspecto dos *mistakes* é que não se perca muito tempo com eles”, deixando-se que sejam tratados nas aulas de língua (1993:109). Parece-me que essa “exterioridade” vista por Pym nos erros binários relativamente às questões tradutórias resulta justamente do ponto que agora está sendo tratado, o de suas causas ou origens. Para ele, estas consistiriam na falta de um conhecimento lingüístico pressuposto pela tradução, ou em uma distração ou outro “estado mental” análogo. Ainda que reconheça a frequência e a relevância de tais erros binários na tradução, Pym, por outro lado, não escapa ao lugar comum quando trivializa suas origens e, a partir disso, propõe a sua exclusão dos assuntos propriamente pertinentes aos estudos da tradução. Considero extremamente importante acrescentar, no que toca a esse ponto, que Freud não desconsidera a falta de atenção como um dos fatores constituidores de lapso, mas, a seu ver, ela já pode ser, em si, efeito de um pensamento inconsciente perturbador:

o fator da atenção nos lapsos da fala, da leitura e da escrita deve ser determinado de maneira diferente daquela descrita por Wundt (ausência ou redução da

atenção). Os exemplos que submetemos à análise realmente não nos autorizam a supor que tenha havido uma redução quantitativa da atenção; encontramos algo que talvez não seja exatamente a mesma coisa: uma perturbação da atenção por um pensamento que se impõe e demanda consideração. (Freud, *A psicopatologia da vida cotidiana*, p.139)

Sob o véu da “distração” ou da “incompetência lingüística”, o que Pym julga como “externo à tradução”, a rigor refere-se, do meu ponto de vista, à dimensão subjetiva. Não é nada raro, entre os teóricos da tradução, esse gesto de excluir os aspectos relativos à subjetividade. A mesma conduta é adotada, por exemplo, no modelo de avaliação de traduções proposto por Juliane House em 1981, até hoje o mais conhecido na área. Esse modelo, todo calcado na oposição certo/errado, parte do pressuposto de que “a essência da tradução reside na preservação do ‘significado’ em duas línguas distintas”, e de que “esse significado compreende três aspectos básicos: o semântico, o pragmático e o textual” (House, 1981:26). A autora constrói o seu modelo funcionalista com base em vários trabalhos relacionados ao tema, sobretudo no “sistema de dimensões situacionais” proposto por Crystal e Davy (Ibidem, p.39). House mantém todas as dimensões situacionais que, segundo eles, caracterizam a função de um texto, exceto as dimensões que denominam “individualidade” e “singularidade”, as quais referem-se, de acordo com ela, a “idiossincrasias pessoais”, incluídas, no primeiro grupo, as de natureza inconsciente e, no segundo, as intencionais (Ibid., pp.39-48).

De volta ao fluxo da discussão sobre a origem eminentemente subjetiva tanto do lapso quanto da singularidade, temos, então, o primeiro como sendo binário e a segunda como não-binária. Isso porque, tendo por base os critérios implicados no estudo freudiano sobre os lapsos de língua, não se justifica que a ela se atribua nem o caráter de erro, nem o de acerto, já que erro e acerto são tomados como qualidades consensual ou unanimemente atribuídas a determinada formação lingüística. Nesse sentido, a singularidade ocupa um terceiro lugar, permeado por uma fluidez ou instabilidade acentuadas. De outro lado, singularidades e lapsos encontram-se no que tange às suas origens, ambos concebidos como uma escrita subjetivante, aí entendida uma escrita da qual o sujeito é efeito. Um sujeito desejanste que, longe de ser universal, abstrato, anterior a qualquer discurso, é submetido a desejos e pensamentos inconscientes, psiquicamente organizados em cadeias formadas a partir de significantes que restaram gravados na memória.

Restos singulares, já que restos de palavras ouvidas e de imagens vistas na história do indivíduo.

Procuremos agora sistematizar as maneiras como se revelam os lapsos e as singularidades. No caso dos primeiros, observamos que sua visibilidade pode advir de algum erro na própria materialidade da forma lingüística, que resulta em uma forma inexistente na língua, em qualquer uma de suas variantes. Esse é, por exemplo, o caso de *Hintschmann*. Esses lapsos, comuns na fala e mais ainda na escrita, são encontrados às dezenas em nossos jornais diários, por exemplo, sem dúvida misturados a outros tantos erros *por ignorância*. Um outro modo pelo qual o lapso de língua pode dar-se a ver, seja ele de leitura, de fala ou de escrita, é a sua incongruência com o contexto lingüístico em que ocorre. Os exemplos vistos são inúmeros, como os da troca de *frigid wave* por *frigid wife* e de *Epithel* por *Edithe*. Além desses dois modos de se fazerem ver, situados no plano da materialidade lingüística, apesar de produzirem efeitos de sentido também problemáticos ou absurdos, os lapsos, sobretudo quando envolvem dois nomes próprios, só podem ser verificados em sua relação de referência. Ou seja, são lapsos que – como os que erroneamente substituíram o nome do pintor Signorelli e o da cidade natal de Schiller – se revelam apenas quando percebido o falseamento de determinado material histórico e factual, para usar expressões do texto freudiano. Há, ainda, aqueles lapsos – cuja explicação teórica me parece a mais complexa – que compreendem formas lingüísticas que não são nomes próprios, mas que, à sua semelhança, se relacionam a determinado conhecimento compartilhado ou, para manter a expressão freudiana ao menos em parte, a determinado material factual. Ilustram esse caso os lapsos cometidos na escrita da carta ao amigo cuja paternidade foi colocada em dúvida e na escrita do telegrama enviado a Freud por seus editores. Esses quatro tipos de lapso de língua são extremamente comuns na prática tradutória, tendo em vista os seus espaços de incidência, tal como já aqui apontados: uma forma lingüística isolada (incorreta de acordo com o código a que se relaciona); a relação entre uma forma e seu contexto lingüístico; a referência de um nome próprio a determinado material histórico; e a referência de uma forma a determinado material factual. Por isso merecem ser conhecidos pelos tradutores e por eles examinados, ainda que, como já dito, com objetivos claramente distintos dos psicanalíticos. Mas a formulação desses lapsos pode ser trazida para os estudos da tradução basicamente como propôs Freud; não vejo motivo para que se faça, deliberadamente, qualquer ajuste substantivo.

Entretanto, há ainda um tipo de lapso, de escrita, ao qual quero dedicar uma atenção especial. Refiro-me àquele que, conforme relatado por Freud, consistiu na omissão da palavra *effektiv*, em uma tradução do alemão para o húngaro. A meu ver ele é o único dos exemplos de lapso de escrita, na *Psicopatologia da vida cotidiana*, que encerra um certo aspecto fundamental para a definição de singularidade: o confronto com o texto de partida como exigência para que o lapso seja percebido. A necessidade, e mesmo a possibilidade de tal confronto, para confirmar o lapso, resulta do fato de a sua escrita implicar uma operação de leitura a ela anterior, justamente por se tratar de uma tradução. Há portanto nesse lapso, considerado por Freud um lapso de escrita, uma fusão, digamos assim, entre aspectos desse gênero de lapso e dos lapsos de leitura de um modo geral. Como estudiosos da tradução, poderíamos propor, em casos de “duplo lapso” como esse, um desmembramento relativamente à categoria mais geral dos lapsos de escrita na qual Freud o insere e denominá-lo, por exemplo, *lapso de tradução*. Sendo um lapso, é indiscutivelmente incorreto; envolvendo a leitura e, assim, um texto anterior, no sentido de um objeto concreto, o lapso conta com um meio de verificação que *pode* ser também indiscutível, como, no caso contado por Freud, a presença material de *effektiv*, a palavra omitida.

Porém, como já visto, os “lapsos de tradução” podem envolver não apenas a *nítida* omissão inconsciente de uma palavra (como a da forma verbal *knows*, feita por Silveira Jr. e por ele assumida, em sua tradução do poema de Walt Whitman) ou de toda uma cadeia lingüística (como várias vezes ocorre na tradução feita pelo cleptomaniaco, no conto de Kosztolányi); mas também *ostensivos* acréscimos e distorções inconscientemente realizados. Como exemplo desse último tipo de lapso, menciono a tradução de *man* por “mulher” no poema de Whitman (ou de Grünewald?), distorção que redundou, como analisado por Silveira Jr., no apagamento da “diferença sexual” *man/woman*, limpidamente apresentada pelo autor Whitman (Silveira Jr., 1990:46-7). Segundo Grünewald, houve erro de revisão, “coisa que, depois de Freud nos ter revelado a estrutura dos lapsos e atos falhos, não dá para sustentar” (Ibidem, p.48).

A verificação de tais lapsos, isto é, sua confirmação enquanto lapso, em geral exige, como se está a ver, o confronto entre original e tradução – necessário à evidenciação do lapso enquanto forma incorreta – e a palavra do tradutor – necessária à sua caracterização enquanto escolha inconsciente. Contudo, para a presente tese, cujo objeto central consiste não no lapso, mas na singularidade – que, repito, ao contrário do primeiro não encontra unanimidade em

termos de sua in-correção –, importa investigar um aspecto extremamente complexo, justamente por implicar uma dimensão em que não há nitidez. Gosto de comparar essa zona de indeterminação quanto ao certo/errado a uma zona da obra freudiana que me parece igualmente indeterminada e por isso mesmo instigante: aquela região conceitualmente obscura, com grande frequência, entre o *normal* e o *patológico*. Voltarei a esse ponto na próxima seção, mas, pelo momento, gostaria de ilustrar esse espaço de indeterminação com as carícias amorosas e levemente perversas que, segundo Freud, antecedem a cópula propriamente dita. No caso da tradução, essa complexa indeterminação deve-se a dois fatos que se co-relacionam: o de a tradução envolver línguas distintas, o que conseqüentemente a diferencia das simples operações mecânicas de leitura e de cópia; e, justamente por isso, o fato de ela implicar uma operação eminentemente interpretativa que, se pode ser consideravelmente banal em certas situações, pode ser insolúvelmente polêmica em outras.

Pois é nesse tipo de situação de escrita – calcada na *interpretação* de um texto anterior, empiricamente existente e em outra língua – que ocorrem as singularidades: sendo elas não-binárias, diversamente dos lapsos, não contam com uma aceitação ou refutação unânime. O que Pym cometeu, ao traduzir “mil” por *million*, foi indiscutivelmente um lapso; o “colando” de minha aluna, por sua vez, enquanto tradução de *picking up* naquela cadeia de significantes específica, se constitui como uma singularidade. As singularidades não se dão a ver do ponto de vista lingüístico, se este é tomado estritamente em termos de sua materialidade; ou seja, elas se configuram sempre como formas corretas, tanto no que tange apenas a si próprias, à sua ortografia, digamos assim, quanto em sua relação com a cadeia sintática ou textual que as encerra. Tampouco se pode dizer que elas sejam incongruentes com um material histórico e/ou factual no sentido freudiano, isto é, como uma informação compartilhada, passível de aceitação ou refutação unânimes. Não se pode, a rigor, atribuir um “caráter de realidade objetiva” seja ao ato, seja ao material em que a singularidade se constitui; daí porque, diversamente do que ocorre com o lapso, ela não pode ser caracterizada, unanimemente, como um “falseamento” (Freud, *A psicopatologia da vida cotidiana*, ESB, 1996:217).

A singularidade na escrita tradutora, assim como o lapso de escrita, se concretiza na materialidade de uma língua, em qualquer tipo de texto, literário ou não-literário; ambos também provêm de uma elaboração psíquica eminentemente subjetiva; porém, se o lapso tem

nesse processo o seu ponto de origem mais próximo, a singularidade é efeito de uma operação interpretativa que parte de um material lingüístico formulado em língua estrangeira. Esta é a sua especificidade: constituir-se como escrita em uma língua, pressupondo a leitura enquanto uma operação de natureza exclusivamente mecânica, feita sobre material lingüístico diverso, mas também, e fundamentalmente, pressupondo a interpretação, cuja natureza, complexa, apresenta uma grande variação no que diz respeito à sua previsibilidade e, a partir daí, à sua aceitabilidade.

Chega-se, assim, ao aspecto da singularidade que é aqui crucial, na medida em que ele remete à língua e ao sujeito. Língua e sujeito concebidos de modo a apresentarem uma faceta de estabilidade, porque referida a uma dimensão social, e uma faceta de extrema instabilidade, porque referida ao desejo. É a faceta de estabilidade que propicia a formação de lapsos, tal como vimos que Freud os define. Ou seja, enquanto expressões lingüísticas que se formam de maneira a contrariar a intenção daqueles que as formulam e a expectativa de todos aqueles que as escutam ou lêem, já que contrariam um material compartilhado, seja ele de natureza mais estritamente lingüística ou também histórica ou factual. É nesse sentido que o lapso encontra unanimidade em sua rejeição, a começar por seu próprio autor, só podendo portanto existir sobre a dualidade certo/errado. A singularidade, por sua vez, jamais ganha um valor de certo ou de errado absolutos. Novamente, se “colando” e “cadeira de rodas” se aproximam do lapso porque ambas se constituíram como efeito de um desejo ou pensamento inconsciente, dele se diferenciam porque apresentam os mais variados graus de aceitabilidade, a começar por aqueles mesmos indivíduos cujas mãos as escreveram.

Nas próximas duas seções procurarei expor, com mais minúcia do que o fiz até agora, o entendimento que hoje tenho das concepções psicanalíticas de língua e de sujeito, o qual configura a base da noção de singularidade. Forma lingüística certa e errada, nem certa nem errada, porque forjada na diferença e, enquanto tal, submetida, por um lado, ao fluxo corrente da metonímia e, por outro, ao necessário estancamento da metáfora. Ou, dito de outro modo, forma lingüística que implica um ato e um material feitos de desejo e de língua. Em uma palavra, de alíngua.

IV.3. A singularidade, ossigno, alíngua

O que é a língua se a psicanálise existe?

(Jean-Claude Milner, *O amor da língua*)

Nesta seção abordarei alíngua e ossigno enquanto noções que reúnem ou simbolizam as principais questões que, examinadas neste trabalho, fundamentam a proposta da singularidade. “Ossigno” é um termo que me ocorreu para, à semelhança de *lalangue* e *langue*, expressar uma relação peculiar com o conceito saussureano de signo. Relação peculiar na medida em que ossigno e alíngua ao mesmo tempo se distanciam e se alimentam dos conceitos de signo e de língua. O fato de eu ter trazido e analisado o algoritmo lacaniano *S/s* e a noção de cadeia de significantes que ele informa pode levantar uma questão quanto à necessidade de “ossigno”. Se o mantenho é porque, além do conforto verbal proporcionado por seu parentesco com “alíngua”, ele é um meio de presentificar, neste trabalho, o “signo freudiano”, uma formulação feita por Freud sobre a palavra, já em 1891⁸. Formulação que, como veremos, guarda grande semelhança com o signo de Saussure, ao mesmo tempo em que dele se distingue em um aspecto crucial. Antes, porém, de tratar diretamente de ossigno e alíngua, julgo necessário aprofundar dois aspectos das formações singulares: sua natureza *terceira* e seu traço de in-visibilidade⁹. Esses dois aspectos da singularidade, além de implicarem ossigno e alíngua, trazem mais elementos para a formulação, com a psicanálise, de uma determinada operação de escrita no processo do trabalho tradutório. É preciso não perder de vista que também essa escrita – expressa pela singularidade e constituída em uma dada relação subjetiva com a linguagem – se distancia e se alimenta dos dois outros tipos de relação imaginária e tradicionalmente associados às noções de tradução literal e tradução criativa.

⁸ Refiro-me ao trabalho sobre as afasias, do qual apenas pequenos excertos foram incluídos na edição *standard* das *Obras completas de Freud*, em forma de apêndice ao artigo “O inconsciente”, v.XIV. Por isso, faço uso da tradução portuguesa de uma publicação italiana de 1977, organizada e prefaciada por Armando Verdiglione.

⁹ Uso hífen por dois motivos: acentuar a importância do prefixo de negação e marcar uma diferença com relação a (in)visibilidade, cujo parêntese, utilizado em relação às posições de Venuti, põe em destaque o caráter desejável da visibilidade do tradutor.

O aspecto da singularidade a aprofundar neste momento consiste, como dito acima, no que podemos referir como sua natureza terceira. Com isso quero salientar o fato de ela ser pensada como efeito de uma experiência que, para ser entendida, precisa ser concebida de modo a escapar da lógica binária que tradicionalmente rege o nosso pensamento. O lapso de língua, como visto, é formulado sobre o dualismo certo / errado, o qual implica um outro dualismo, aquele que traça uma fronteira entre as leis sistêmicas e acontecimentos singulares que por princípio as transgridem. É dessa transgressão que o lapso se constitui e nela se faz visível. A singularidade, por sua vez, articula o código e o singular, não sendo considerada nem em absoluto acordo com o primeiro, nem como sua evidente transgressão.

Para esclarecer esse lugar terceiro da singularidade como uma dimensão que ao mesmo tempo supera o binarismo e dele se nutre, recorro à postura que Freud parece assumir diante da dicotomia normalidade / patologia. Embora a utilize em toda a sua obra, Freud a meu ver não cessa de tentar desembaraçar-se dela, a começar pela própria noção de neurose, a qual aparentemente é concebida como um cruzamento entre o que é tido como *são* e o que é tido como *patológico*. Essa analogia entre a singularidade e a neurose encontra um campo fértil de reflexão, por exemplo, no texto em que Freud, em 1937, questiona a possibilidade da “cura” pela psicanálise, ou seja, de se “chegar a um nível de normalidade psíquica absoluta” e definitiva (ESB, 1996, v.XXIII, p.235). Freud nos mostra sua dificuldade em dar uma resposta à questão, e se diferencia tanto dos “céticos” quanto dos “otimistas”, que, claro, se mantêm presos ao dualismo que ele questiona, chegando a afirmar:

um ego normal é, como a normalidade em geral, uma ficção ideal. O ego anormal, inútil para nossos fins, infelizmente não é ficção. Na verdade, toda pessoa normal é apenas normal na média. Seu ego aproxima-se do ego do psicótico num lugar ou noutro e em maior ou menor extensão, e o grau de seu afastamento de determinada extremidade da série e de sua proximidade da outra nos fornecerá uma medida provisória daquilo que tão indefinidamente denominamos de ‘alteração do ego’. (Ibidem, p.251)

No âmbito da tradução, também é preciso pensar em termos de uma “média”, de uma “série” entre duas “extremidades” onde se possa, “provisória” e variadamente, alocar o “grau” de correção ou adequação de uma escolha feita. Na tradução, a aceitabilidade unânime de uma escolha também tende a ser uma “ficção ideal”, o mesmo não acontecendo quando se trata de uma opção que, dentro de limites binários, é unanimemente considerada errada.

A analogia entre o certo / errado e o normal / patológico pode ser expandida, na obra freudiana, em diversas direções; quero referir-me a mais uma, indicada nas ‘Considerações gerais sobre as perversões’, as quais integram os “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, datado de 1905. Justamente no tópico denominado **Variação e Doença**, lemos:

a experiência cotidiana mostrou que a maioria dessas transgressões, no mínimo as menos graves dentre elas, são um componente que raramente falta na vida sexual das pessoas sadias e que é por elas julgado como qualquer outra intimidade. [...] Em nenhuma pessoa sadia falta algum acréscimo ao alvo sexual normal que se possa chamar de perverso, e essa universalidade basta, por si só, para mostrar quão imprópria é a utilização reprobatória da palavra perversão. Justamente no campo da vida sexual é que se tropeça com dificuldades peculiares e realmente insolúveis, no momento, quando se quer traçar uma fronteira nítida entre o que é mera variação dentro da amplitude do fisiológico e o que constitui sintomas patológicos. (1996, v. VII, p.152)

Novamente, Freud vai definir certos traços e graus de perversão, certas circunstâncias de sua ocorrência a partir dos quais “nos vemos autorizados, na maioria das vezes, a julgá-la como um sintoma patológico”; mas ele sustenta o entendimento de as perversões, em um “grau médio”, “variável”, fazerem parte dos “jogos sexuais sadios”, do “amor normal” (Ibidem, pp.152-3 e 145).

Na área da tradução, ainda está por ser estudada de maneira específica e minuciosa essa forma terceira de enxergar a relação entre subjetividade e língua ou, em outros termos, de articular o código e o singular. Como já indicado, quase todos os estudos da tradução desenvolvidos nas duas últimas décadas rejeitam uma noção de sistema lingüístico abstrato e homogeneizante e ressaltam variações intrassistêmicas de base sociocultural ou ideológica. Por conseguinte, esses estudos – como os que se identificam com o *cultural turn* ou com a perspectiva de Venuti – redefinem os parâmetros de aceitabilidade das traduções, passando a considerar aceitáveis escolhas lingüísticas (lexicais, sintáticas, etc.) e textuais (gêneros e estéticas literárias, por exemplo) que escapem ao dialeto padrão e à literatura canônica. Eles se interessam por mostrar que toda tradução é uma reescritura, uma vez que os tradutores escrevem fazendo escolhas condicionadas a mercados distintos e a suas próprias inserções socioculturais e ideológicas. Há, assim, uma espécie de relativização e multiplicação dos parâmetros a partir dos quais são julgadas as traduções. Mas é importante sublinhar que aqueles estudos não abandonam o dualismo certo / errado, ou, como preferem chamar,

aceitável / inaceitável. Em suas críticas e propostas, esses estudiosos tendem a “essencializar” suas escolhas e os critérios que as regem. Estes ganham, contraditoriamente, um valor de verdade única, sendo apagada a relatividade das posições estéticas ou ideológicas de que necessariamente estão imbuídos. Não é preciso uma maior reflexão para identificar nesse tipo de postura uma tendência historicista ou sociologizante que nada tem de peculiar aos estudos da tradução, mas que segue um movimento epistemológico muito mais amplo. Inúmeras ilustrações de tal postura teórica na tradução podem ser extraídas da própria literatura psicanalítica, que, como visto, encerra diferentes filiações teóricas e institucionais, as quais muitas vezes se expressam em alternativas tradutórias de um único termo, como no caso de *Verneinung*, analisado por This e Thèves (1982): “negação” ou “denegação”? E tantos outros, como *Trieb*: “pulsão”/“instinto”?; *Verdrängung*: “recalque”/“repressão”?; *Verleugnung*: “renegação”/“recusa”/“desmentido”/“repúdio”?

Um outro aspecto da singularidade a aprofundar, completamente imbricado com o dualismo e as categorias de certo e errado que dele decorrem, consiste na sua in-visibilidade. No que tange a essa sua tendência, digamos assim, alguns pontos precisam ser discriminados. Primeiro, o próprio sentido que gostaria de indicar quando falo da in-visibilidade de uma formação singular, o qual represento com o hífen que segue o prefixo. Trata-se da distinção entre o simples ato mecânico de ver ou enxergar uma singularidade e o de identificá-la em sua marca própria, sua natureza terceira, seu caráter certo e errado, *nem* certo *nem* errado. Se acredito que as formas singulares têm uma ocorrência freqüente nos textos traduzidos, claro está que, materialmente presentes nesses textos, são vistas por seus leitores, a começar pelo próprio tradutor. Porém, pressupondo-se a lógica binária acima examinada, pode-se dizer que as singularidades, de um modo geral, não são identificadas naquela sua marca própria pelos leitores, a começar pelo próprio tradutor. Ou seja, também no que tange à sua recepção, as singularidades carregam uma tensão, já que são visíveis e invisíveis. Essa afirmação pode nos levar a duas conjecturas: a primeira diria respeito à sua relevância para os leitores em geral e particularmente para a “cultura tradutória”, a qual importa a este trabalho de modo mais direto; a segunda conjectura, mais complexa, nos defronta com a questão do “outro” como condição para qualquer enunciação. Visando abordar esses diferentes aspectos, retomarei a

reflexão sobre alguns dos lapsos e singularidades anteriormente trazidos, procurando contextualizá-los nas diferentes situações de psicanálise e de tradução.

No contexto psicanalítico, é imprescindível a percepção, no discurso do analisante, de formas que se julgam formações do inconsciente. Só a partir dela podem ser construídas as interpretações ou “o solo da emoção subjetiva que [determinada formação] faz saltar”, como diz Freud no livro sobre os chistes (ESB, 1996, v.VIII, p.136). No universo tradutório, como já observado, pode-se dizer que há interesse, por parte de seus profissionais, em perceber essas formações que Freud denominou lapsos e que para os tradutores de um modo geral são simplesmente erros. Esse interesse entretanto, ao contrário do que ocorre na psicanálise, visa, por se tratarem de erros, à eliminação de tais formas. Com base em tudo o que já foi aqui mostrado e discutido, acredito que não vá muito além disso a aproximação entre a práxis tradutória (tal como costuma ser vista) e a práxis psicanalítica no que tange a formas verbais por esta última associadas ao desejo. Justamente o que anima esta tese é a crença de que as suas idéias poderão favorecer o trabalho do tradutor, tanto em termos de seu processo de realização, quanto sua recepção e, em particular, sua crítica.

A recepção de traduções, seja por seus usuários ou pelos profissionais envolvidos na sua produção e divulgação (o tradutor, o(s) revisor(es), o cliente e, em muitos casos, o editor, o resenhista e o crítico), de um modo geral obedece à lógica binária do certo/errado, do bom/ruim. No que diz respeito aos possíveis fatores vistos como causa dos materiais textuais assim avaliados, não se costuma ir além da ignorância/familiaridade relativamente aos valores (lingüístico-textuais, ideológicos, etc.) prestigiados por aquele que ocupa o lugar de leitor, revisor ou crítico. É a partir do confronto desse cenário, que tenho como o existente, com um outro cenário, por mim imaginado, que trato da in-visibilidade das formações singulares. No cenário que visualizo, devido a características próprias à recepção de traduções (as quais abordarei a seu tempo), as singularidades não passariam a ser sempre e por todos vistas e *enxergadas*, no sentido em que os psicanalistas ouvem e *escutam* formações como os lapsos de língua; muito menos interpretadas ou “pontuadas” como estes o fazem¹⁰. Mas, nesse cenário, seria sabida a singularidade enquanto um acontecimento de escrita ligado ao desejo

¹⁰ Como exemplo de análises de traduções por psicanalistas, lembro a que faz Silveira Jr. acerca dos lapsos cometidos por ele próprio e por Grünwald ao traduzirem “A woman waits for me”, de Whitman (Silveira Jr., 1990:46-50).

inconsciente, ainda que desconhecidos os meandros teóricos e conceituais que ela envolve. Esse saber da singularidade, ao lado do certo e do errado, é que a meu ver favoreceria a produção e a recepção do trabalho tradutor. Favoreceria, diretamente, em termos das expectativas de tradutores e receptores, refletindo-se, a partir daí, nos próprios fazeres da escrita de uma tradução e de suas leituras. Mas para que essa fantasia de aceitação da singularidade possa se dar, é fundamental refletir sobre a sua constituição e a propriedade de formulá-la, motivo pelo qual, no recorte deste trabalho, priorizo o que chamo de “bastidores” de sua escrita. Retomemos, por ora, a sua face de recepção, mais uma vez tendo os lapsos de escrita como contraponto.

Com base nas colocações freudianas sobre os lapsos de escrita, podemos afirmar que, de um modo geral, como diz Freud, é preciso estar “cego” para não vê-los. Ou seja, do ponto de vista material, o lapso de escrita é em princípio absolutamente visível, a única condição imposta à sua percepção consistindo em que o leitor compartilhe do saber nele envolvido. Esse saber, como vimos, pode vincular-se a campos os mais diversos – desde pequenos saberes da vida cotidiana, como o nome de uma rua, até um saber científico, como por exemplo o da medicina, nos vários casos de lapso cometidos em receitas médicas; ou, o que se verificou na grande maioria de tais lapsos, esse saber pode ser de natureza eminentemente lingüística, como os lapsos que consistem em palavras inexistentes, mal grafadas, ou em total desacordo com o seu contexto. Portanto, o lapso de escrita só não é visto se o saber que ele envolve não é compartilhado pelo leitor, ou se esse leitor encontra-se momentaneamente “cego”.

Tendo em vista os projetos tradutórios do poema de Whitman e da novela “traduzida” pelo cleptomaniaco, sem dúvida constituem erros tanto a distorção cometida no primeiro caso (*man* - *mulher*), quanto as omissões-roubos, pelo segundo, de todas aquelas palavras-objetos valiosos. Além disso, tendo em vista o saber lingüístico e literário dos dois tradutores em questão, deduz-se que com toda certeza não se tratam de erros por ignorância, mas de lapsos. E, o que para nós é muito importante, tratam-se não só de lapsos, como, tipicamente, de lapsos *de tradução*¹¹. Estes, dentre todas as modalidades vistas de lapso de escrita, são os únicos que, para tornarem-se visíveis, exigem, antes mesmo de entrarem em jogo determinado

¹¹ Vale a pena aqui trazer um segundo lapso de Grünewald, em outro verso do mesmo poema de Whitman: *In you I wrap a thousand onward years*; *Em vocês contenho mil lágrimas progressivas* (Silveira Jr., 1990: 53).

saber e “visão atenta”, o cotejo entre o texto em que se inserem e o texto de partida. Essa é a razão de tais lapsos terem aqui merecido constituir uma classe em separado, com um nome próprio, relativamente ao conjunto dos lapsos de escrita analisados por Freud. A dedução de que aquelas ocorrências constituem lapsos de tradução é reforçada pela declaração de ambos os tradutores: Grünwald alegou ter sido um problema de revisão (de cotejo, portanto) e muito lamenta todos os aborrecimentos dele resultantes; o cleptomaniaco, a julgar por sua atitude habitual, certa e francamente admitiu seus erros, como sempre prometendo lutar contra sua natureza, mas ao final admitindo que sua “razão não vencia, sua natureza era mais forte. Sempre recaía” (Kosztolányi, 1996:7).

Tal como esses lapsos de tradução, as singularidades só podem ganhar visibilidade no confronto do texto traduzido com o original. Via de regra, nada nessas formações ou em sua relação com o contexto constitui indício de erro. Como afirmou o amigo do cleptomaniaco, a tradução deste era “fluente, artística, e por vezes poética. [...] O texto não continha nenhum escorregão. [...] A mancada foi outra. Totalmente outra.” (Ibidem, pp.8-9). Porém, uma vez havendo o cotejo, há uma importante diferença entre o lapso de tradução e a singularidade. Por consistir o primeiro em erro flagrante e indiscutível, ele passa a ser plenamente visível, como todos os demais lapsos de escrita; só “cego” não o vê. Quanto à singularidade, a situação é bem mais obscura, mesmo paradoxal, em decorrência, por um lado, de ela não constituir um erro unânime e, por outro, de os críticos de tradução em geral seguirem parâmetros extremos de avaliação. Ou seja, uma ocorrência de caráter não-binário é julgada por uma lógica binarista. Desse despreparo para conviver com “rupturas obedientes” ou “submissões mal-comportadas” resulta a forte tendência de, se percebidas, as singularidades serem alocadas em uma ou outra das categorias existentes. Quando tidas como erro, e sua percepção explicitada, aparece a rejeição a seu afastamento daquela extremidade da série (como disse Freud acerca da neurose e da perversão) que é materializada pelos verbetes de dicionários. Se sua percepção não é manifesta e ela é aparentemente aceita, podemos apenas especular sobre os motivos dessa “aceitação”: “cegueira”? Condescendência? Real aceitação do terceiro? Baseada na observação que minha experiência propicia, creio firmemente que, na realidade, a última hipótese não tem tido lugar.

Convém entretanto observar que, relativamente ao universo de leitura de traduções, é muito rara a percepção de lapsos de tradução e singularidades, já que ela em princípio pressupõe o árduo exercício do cotejo. Apenas um número ínfimo de eruditos diletantes o enfrenta, ao lado dos críticos, os quais, além de serem em número também proporcionalmente insignificante, tendem a valorizar a qualidade textual de uma tradução, ignorando sua qualidade propriamente tradutória. Quando a consideram, com raras exceções cotejam apenas algumas passagens e limitam-se a apontar os “erros”. Portanto, são fundamentalmente a revisão editorial, quando se trata de traduções publicadas, e a revisão didática, nos cursos de formação de tradutores, as situações em que de fato se realiza o confronto entre traduções e originais. Por conseguinte, essas são as principais situações que informam o presente trabalho; e para as quais ele também prioritamente pretende voltar-se.

A situação em que o tradutor, profissional ou aprendiz, se confronta com a avaliação de seu texto (como aquela experimentada por Maryluci no caso de sua tradução de um poema de Plath) suscita ainda um aspecto importante para nossa reflexão sobre a singularidade, sua natureza terceira e sua in-visibilidade. Todos nós tradutores, seja na posição de crítica ou de tradução propriamente dita, nos encontramos submetidos à razão dicotômica. Mas também nos encontramos submetidos ao desejo, mesmo que sem o sabermos. E é quando nos vemos ocupar o lugar do tradutor criticado, avaliado, que essa dupla submissão a meu ver provoca efeitos interessantes. Quando nesse lugar de autores de erros atribuídos à ignorância ou à desatenção, nos vemos desconcertados, como ficou Maryluci. Tal desconcerto me parece ser causado, de um modo geral, por nossa inevitável anuência – nós que, também binaristas, não sabemos lidar com o terceiro. E as singularidades permanecem, enquanto tal, invisíveis, rotuladas como erros de interpretação. Muitas vezes, entretanto, provavelmente quando o desejo tenha falado (escrito) e continue falando mais alto que a razão, embora as coisas permaneçam como de costume, aquele desconcerto vem impregnado de um sentimento de injustiça ou incompreensão. Em geral temos que recalca-lo; raras as vezes em que conseguimos romper a própria censura e a posição desvantajosa, na tentativa de sair do lugar em que fomos colocados. Para isso, para defendermos *nossa escrita*, para mostrarmos que não se trata de ignorância ou desatenção, enfim, que não se trata de um erro, precisamos nos

explicar, precisamos falar. Essa necessidade é mencionada por Freud com relação aos lapsos de língua.

Refiro-me não à necessidade de falar que, na práxis psicanalítica, precede a elaboração da “cena psíquica da ação”, como diz Freud (ESB, 1996, v.VIII, p.201). Refiro-me à necessidade que se apresenta, também segundo ele, quando nos vemos diante de um erro que não sabemos ser fruto de ignorância ou de desejo, em cujo caso tratar-se-ia de um lapso (Ibidem, v.VI, p.71, p. ex.). Não há como distingui-los no caso de seu receptor desconhecer as circunstâncias e motivações de sua ocorrência. Já fiz alusão indiretamente a isso quando, acima, afirmei que os erros de Grünewald e do cleptomaniaco eram de fato lapsos de tradução: para ser feita, essa afirmação contou com um saber sobre eles, sobre sua escrita. No caso anteriormente discutido nesta tese (seção III.2) do erro envolvido na utilização por Freud da forma alemã *Geier* (“abutre”), em seu desenvolvimento da teoria da sexualidade com base no sonho de da Vinci, não há como saber, uma vez que desconhecemos seu principal fator determinante, se trata-se de um lapso, de uma ignorância, ou, digamos assim, de uma tradução *criativa*, ou seja, de uma utilização supostamente deliberada da palavra. Já os erros cometidos por ele na *Interpretação dos Sonhos*, estes puderam ser discriminados como erros por ignorância ou lapsos, porque ele próprio explicou que alguns decorriam de desconhecimento seu, outros envolviam um saber que a rigor ele detinha, mas que se esvaiu nos momentos de escrita e revisão. O mesmo é preciso ser feito no caso das singularidades, para que possam ser diferenciadas dos lapsos de tradução. Tarefa bem mais difícil do que a anterior, já que a singularidade enfrenta dificuldade para ser justificada tanto em relação à sua causa, quanto em relação à sua “cara”. O lapso, da mesma forma efeito de desejo, constitui entretanto um erro consensual e, assim sendo, estamos todos de acordo quanto à justeza de sua eliminação.

A evidência do erro e, a ela relacionada, a dificuldade em aceitar a singularidade enquanto terceira, parece-me já ter sido suficientemente discutida; abordemos agora o seu aspecto de efeito de desejo, o qual, do ponto de vista lógico, parece-me não apenas relacionado, mas anterior à sua “terceiridade” e decorrente in-visibilidade. O desejo é que é o problema, ou a “mancada”, como disse o amigo do cleptomaniaco. A quem ele pode interessar, nem mais pensando na ciência, mas na práxis tradutória ou simplesmente na vida cotidiana? Como convencer o outro, o que ocupa o lugar do crítico, de que uma escolha

tradutória, em geral expressa em um mero significante, tem sua presença justificada, consideradas as circunstâncias e propósitos que a tradução em questão envolve? Como quebrar as resistências a que esse receptor está submetido, mesmo quando ele coincide com a pessoa que escreveu a singularidade? Que tipo de implicação pode haver entre o sujeito de uma formação singular e o outro que a lê?

Para começar a enfrentar essas perguntas, recorro a uma consideração feita por Freud acerca dos chistes, no livro, já aqui citado, em que se dedica a estudá-los. Desde o início, Freud deixa bem clara a complexidade desse conceito, relacionado a categorias como a do humor, do cômico e do *nonsense*. Meu interesse limita-se a uma de suas características, referente à

experiência geralmente reconhecida de que ninguém se contenta em fazer um chiste apenas para si. Um impulso de contar um chiste a alguém está inextricavelmente ligado à elaboração do chiste; de fato, o impulso é tão forte que freqüentemente se processa a despeito de sérias apreensões. Também no caso do cômico, contá-lo a mais alguém produz prazer, mas a solicitação não é tão peremptória. Se alguém acha alguma coisa cômica, pode divertir-se consigo mesmo. Um chiste, pelo contrário, *deve* ser contado a alguém mais. O processo psíquico da construção de um chiste não parece terminado quando o chiste ocorre a alguém: permanece algo que procura, pela comunicação da idéia, levar o desconhecido processo de construção do chiste a uma conclusão. (ESB, 1996, v. VIII, p.138)

O interesse em confrontar o chiste com a singularidade consiste no fato de ele trazer para exame a problemática da recepção, aí claramente implicado, como podemos ler na passagem freudiana, o desejo do outro. Tenho em mente o argumento de que, no que tange à singularidade, a dimensão receptiva, no caso a leitura, não tem a mesma relevância que lhe é atribuída no caso do chiste. A meu ver, isso entretanto não afastaria a possibilidade de aproximá-la da noção de formação do inconsciente, na medida em que a imprescindibilidade do outro no caso do chiste não se estende do mesmo modo, ou na mesma intensidade, às demais formações. Freud mostra o chiste como um processo inconcluso, mesmo inexistente, se aquilo que “ocorre a alguém” não é “contado a alguém mais”. Podemos até mesmo perguntar se cabe essa separação em dois momentos ou etapas do processo de um chiste, já que *contá-lo a alguém está inextricavelmente ligado à sua própria elaboração*. O mesmo

aparentemente não ocorre com as demais formações do inconsciente, e penso aqui sobretudo nos lapsos, porque também de língua.

Em minha argumentação, destaco como aspecto diferenciador do chiste relativamente às outras formações a natureza de seu receptor, tal como caracterizado por Freud na passagem acima: uma *pessoa*, pensada como “alguém mais”, isto é, diferenciada de “si mesmo”. Creio que no caso das outras formações, esse “alguém mais” pode ser concebido como um outro virtual, que toda operação de escrita implica, ou também como um outro rimbaudiano, ou seja, “um outro que é eu”; um outro como o que é acima previsto por Freud no caso do cômico: alguém que se diverte con-sigo. Ao fazer essa conjectura – que levanta distinções entre fala e escrita, o si mesmo e o outro, um outro real ou virtual – encontro apoio no famoso chiste “familiarmente” (condensação das formas alemãs *familiär* e *Millionär*), analisado por Freud (Ibidem, pp.25-9 e 135-6). Esse chiste me parece condensar todas aquelas distinções, uma vez que ele foi escrito por Heine, ou seja, “solitariamente” formulado, ainda que o poeta o tenha colocado na boca de um personagem que fala a outro personagem.

O que importa aqui deixar claro é o reconhecimento da recepção, do outro, como condição de qualquer produção de linguagem, oral ou escrita – tanto aquela recepção que é real, quanto a que é suposta; tanto aquela em que a pessoa do receptor e a do autor se distinguem, como aquela em que coincidem. O chiste, no que diz respeito à inextricabilidade mostrada por Freud entre a sua recepção e a sua elaboração, talvez possa ser pensado como um caso máximo, emblemático de qualquer operação de linguagem. O outro não é desconsiderado em relação às singularidades, tampouco aos lapsos; ao contrário, venho examinando a recepção em ambos os casos e tomando-a como referência importante na caracterização de um e de outro. Porém, tendo em vista traços peculiares a uma formação singular, como ser terceira e por isso in-visível, a sua escrita é tida como real ocorrência, a despeito de ser avalizada pelo outro enquanto uma categoria específica. Penso que no caso das singularidades, não há por que atrelar “peremptoriamente”, como ocorre com o chiste, a sua constituição à sua recepção por outra *pessoa*, que a identifique em suas características e manifeste essa identificação. Penso o mesmo em relação aos atos falhos e lapsos, ou mesmo em relação ao sonho e aos sintomas. Afinal, o chiste, como ensina Freud, é marcado intrinsecamente pelo prazer de alguém mais, por uma sobra de energia que é descarregada e

explicitada em seu riso; já no ato falho ou no sonho, tipicamente, o que pode ter um efeito tão direto (e prazeroso) em outra pessoa, ainda mais se considerarmos a imensa frequência com que vivenciamos solitariamente essas formações – seus efeitos?¹²

O “colando” de Maryluci foi necessariamente visto por todos aqueles que leram sua tradução. Mais do que vista, essa formação foi enxergada pelo professor-crítico, que a identificou como erro. Mas, ainda que ele a tivesse “deixado passar”, que efeito poderia ter “colando” sobre ele? Que graça pode ter “colando”, dissociado dos pedaços de bolo que a mãe de Maryluci fazia, se é que com essa associação se pode ter alguma garantia de sua graça, mesmo que para sua mãe? Um chiste que se apresente sob a forma de uma piada, sobre os judeus, por exemplo, tem um caráter social, implica um recalcado comum a quem a faz, a quem a conta e a quem a ouve. Uma formação singular, por sua vez, é tipicamente individual e subjetiva, pois implica um desejo que (se) constitui (n)a história de *um sujeito*, daí o termo “singularidade” – sujeito do desejo, efeito da singularidade, na singularidade. Só mesmo um outro que é eu pode sofrer os seus efeitos, se com ele fizer um colar, como se referiu Lacan à cadeia de significantes. E temos aí mais uma terceiridade na singularidade: eu e outro; *nem eu nem outro*, se a “eu / outro” dá-se o sentido usual.

Esse aspecto terceiro da singularidade que vem questionar a barra de costume colocada entre “eu” e “outro” nos remete a uma outra barra que, antes de Freud, se usava com tranquilidade, mas que ele veio, se não desfazer, ao menos redefinir totalmente – tanto a barra, quanto, sobretudo, os termos que ela separava: a consciência e o que se tinha por *inconsciência*. Se, a partir da formalização freudiana do aparelho psíquico, conhecida como “primeira tópica”, pensamos o outro como aquela estrutura psíquica que ele denominou *o inconsciente*, e o eu como consciência ou a estrutura que definiu como pré-consciente-consciente, temos uma determinada divisão subjetiva que preserva a barra entre eu / outro,

¹² Ao encerrar minha referência ao chiste, cabe trazer a informação de que, em mais de um momento do livro, Freud refere-se a *traduttore-traditore* como um “bom chiste”, visto que ele realiza com êxito uma determinada operação lexical, fônica e semântica: “As duas idéias discrepantes, aqui ligadas por uma associação externa, são também unidas em uma relação significativa que indica um parentesco essencial entre elas. A associação externa meramente toma o lugar da conexão interna; serve para indicá-la ou torná-la clara. Um ‘tradutor’ não é simplesmente chamado por um nome semelhante a ‘traidor’; *ele de fato é uma espécie de traidor e assume, pois, apropriadamente, esse nome*” (1996, v.VIII, p.118, nota 1, grifos meus). Em um momento anterior, lê-se: “Um admirável exemplo de chiste de modificação é a bem conhecida proclamação ‘*Traduttore-Traditore!*’. A similaridade das duas palavras, que quase remonta à identidade, representa da maneira mais impressionante a necessidade que força o tradutor a cometer crimes contra o original” (Ibidem, p.41, grifos meus).

deslocando-a, contudo, para o âmbito da subjetividade. Se tomamos por base a “segunda tópica”, resultante da constatação, por Freud, de que o eu também tem uma dimensão inconsciente, ou mesmo é fundamentalmente inconsciente, desfaz-se a oposição eu / outro nos termos anteriormente pensados, já que o outro-inconsciente é deslocado para o terreno do eu, antes assimilado ao pré-consciente-consciente. É esse eu que é outro ou outro que é eu que fundamenta a singularidade.

Esse eu que é outro, o próprio *sujeito dividido*, dividido entre o (imaginário) saber e o (real) desejo, fundamenta a singularidade, levando-nos necessariamente à psicanálise, que é o campo que o tem por objeto. E digo necessariamente, devido à dificuldade ou mesmo impossibilidade de se pensar a terceiridade com uma lógica que a ignora ou mesmo exclui, ao excluir o desejo inconsciente. É justamente o desejo inconsciente a dimensão que vem questionar a idéia de hierarquia e exclusão que as dicotomias implicam, ou seja, a dimensão responsável pela troca da barra em hífen – certo-errado, in-visível, eu-outro, inconsciente-pré-consciente. E, por esse caminho, chegamos de volta ao servo-senhor, à *langue-parole*. Chegamos de volta a alíngua. Ao signo saussureano e ao algoritmo de Lacan, agora acompanhado de ossigno. E também chegamos de volta ao nó borromeano, e sobretudo a um de seus laços, aquele que se enoda ao simbólico e ao imaginário e que Lacan chamou de real. Com esses conceitos, procurarei explorar a singularidade pela face de sua constituição, dado o limite a que penso ter chegado na análise centrada em sua recepção. A rigor, essa exploração da singularidade pela via dos bastidores de sua escrita não parte agora do zero, mas, como indicado acima, retoma vários momentos anteriores do presente trabalho.

Retomo a discussão sobre a idéia de estrutura que a *langue* supõe, trazendo o questionamento tipicamente pós-estruturalista que a psicanálise implica e expressa no conceito de nó borromeano: simbólico, imaginário, real. O primeiro termo remete a linguagem, a língua, e, portanto, da perspectiva deste trabalho, a estrutura. O segundo, à metafísica, e, portanto, à lógica dicotômica e ao sujeito que, da razão, é excluído da estrutura. O terceiro consiste, justamente, naquele terceiro que, porque associado ao inconsciente, ao desejo inconsciente, vem desorganizar a ordem *imaginada* na estrutura linguística saussureana. Pode-se ver esse terceiro, o real, como o hífen, já que ele está necessariamente enlaçado ao imaginário e ao simbólico. Ou seja, o real não vem acabar com o saber

imaginário que a barra simboliza, mas, como hífen, vem enlaçar-se a ele na estrutura simbólica.

É esse real, desconhecido e imprevisível no que tange a seus efeitos lingüísticos, que alíngua soma, enlaça à língua. Esse real, embora imprevisível em seus efeitos junto ao código – tanto em termos propriamente materiais quanto fundamentalmente interpretativos, como se dá nas singularidades –, atua sem cessar; ele tem, como o código e *com* este, uma força estruturante dos acontecimentos lingüísticos. Se a língua enquanto estrutura imaginária se quer toda, limpa de equívocos, alíngua, por sua vez, “está sempre em condições de infectar a língua”; “o real equívoco resiste” à tentativa de exclusão (Milner, 1987: 28 e 13). Em *O amor da língua*, lemos também que “a língua suporta o real d’alíngua” e que a linguagem (razão por que Saussure restringiu sua lingüística ao construto que denominou *langue*) é “percorrida por falhas”, por “linhas de falhas que se entrecruzam” (p.19 e 8). Ao ler essas passagens, imagino a língua, sistema de signos interrelacionados formando um todo, agora marcada por veios. Como uma teia às avessas, os veios é que, vazados, perfuram o chão sistêmico, abrindo linguas de falha, linhas vazias em mil direções; veios móveis, sem fixidez e sem dimensões regulares. Esta a imagem a meu ver trazida pela sobreposição de alíngua à língua, pelo enodamento no simbólico do real e do imaginário, pela presença in-visível ou mascarada do desejo inconsciente naquilo que se quer transparente.

Essa imagem de língua percorrida de alíngua, língua e alíngua, pressuposta pela singularidade, pode ser melhor compreendida ou visualizada se retomarmos uma passagem do *Curso de lingüística geral*:

dizer que na língua tudo é negativo só é verdade em relação ao significante e ao significado tomados separadamente: desde que consideremos o signo em sua totalidade, achamo-nos perante uma coisa positiva em sua ordem. [...] Conquanto o significado e o significante sejam considerados, cada qual à parte, puramente diferenciais e negativos, sua combinação é um fato positivo; é mesmo a única espécie de fatos que a língua comporta [...]. [...] Quando se comparam os signos entre si – termos positivos – não se pode mais falar de diferença; a expressão seria imprópria, pois só se aplica bem à comparação de duas imagens acústicas, por exemplo *pai* e *mãe*, ou de duas idéias, por exemplo, a idéia de “pai” e a idéia de “mãe”; dois signos que comportam cada qual um significado e um significante não são diferentes, são somente distintos. Entre eles existe apenas *oposição*. Todo o mecanismo da linguagem [...] se

funda em oposições desse gênero e nas diferenças fônicas e conceituais que implicam. (pp. 139-140)

Parecem aí contrapostas duas ordens: a da oposição e da positividade, associada aos signos enquanto união de significante e significado; e a (desordem) da diferença e da negatividade, associada *ou* à série das imagens acústicas *ou* à das idéias. Pode-se aí enxergar a lógica binária em pleno funcionamento.

O algoritmo laciano, *S/s*, e a noção de colar ou cadeia de significantes dão margem a serem compreendidos enquanto formulações que, se não pressupõem uma opção por uma daquelas duas ordens, teriam sido construídas prioritariamente sobre apenas uma delas. Consistiriam em formulações teóricas que desconsiderariam o plano do significado¹³, e, principalmente, que viriam acompanhar ou embasar as formações do inconsciente, privilegiando o seu caráter de ruptura. Do ponto de vista do saber imaginário, tais formações seriam identificadas como uma ruptura radical do código, sendo binariamente alocadas na ordem pensada por Saussure em termos de diferença e negatividade. Devido a essa possibilidade de se compreenderem o algoritmo laciano e a noção de cadeia de significantes, porque referidos a Saussure, em associação apenas ao significante e à ordem de uma diferença e negatividade puras, a um puro real no simbólico, desenlaçado do imaginário, julgo interessante, no que toca às formas singulares, recorrer àquelas mas também à “lingüística freudiana”, em particular a *ossigno*. Este, como pretendo indicar, atribui o mesmo peso ao significante e ao significado, ou, em termos freudianos, à representação de palavra (que tem a “imagem acústica” como principal instância) e à representação de objeto (na qual predomina a “associação visual de objeto”), sem, como o fez Saussure, promover a sua união indissolúvel. Desse modo, a lingüística freudiana e *ossigno* dão a ver com clareza, retrospectivamente, a fusão língua-alíngua, código-desejo singular, positividade-negatividade, oposição-diferença, união-desunião de significante e significado; aí implicada, como não

¹³ Fundamental para os tradutores o plano do significado, transcrevo uma colocação de Derrida que me parece justificar muito bem tal necessidade: “não se trata de confundir, em todos os níveis e simplesmente, o significante e o significado. Que esta oposição ou esta diferença não possa ser radical e absoluta não a impede de funcionar, e, inclusive, de ser indispensável dentro de certos limites – vastos limites. Por exemplo, nenhuma tradução seria possível sem ela. [...] Nos limites em que é possível, em que ao menos *parece* possível, a tradução pratica a diferença entre significado e significante. Se essa diferença nunca é pura, tampouco o é a tradução [...]”. (1977:29)

poderia deixar de ser, a fusão falante-falente. O real e o imaginário no simbólico. Novamente, é essa soma, esse enodamento que o hífen expressa que constitui o pressuposto teórico-conceitual das singularidades. Pressuposto que encontro nas palavras de Leite, quando faz a seguinte afirmação acerca da *língua materna*:

o fato de nos referirmos a uma língua singular como materna para um sujeito falante implica uma *ambigüidade* que merece ser salientada, pois ao mesmo tempo em que *a língua é investida de subjetividade, vale dizer de desejo*, ela também constitui, enquanto sistema lingüístico, um lugar terceiro que vigora na relação mãe-criança, representando *uma instância de lei que, operando para todos*, ultrapassa a dupla aí configurada. Penso que esta ambigüidade não deixa de estar referida a isto que a língua indica, sem cernir. (1998:232, grifos meus)

Falo de lingüística freudiana inspirada na afirmação que faz Lacan acerca da *Interpretação dos sonhos*: “Freud faz lingüística sem que o saiba, sem que tenha disso a menor idéia” (1977:10); e também em Armando Verdiglione, que, no prefácio à *Interpretação das afasias*, diz: “Freud faz aqui lingüística e, em bastantes aspectos, muito para além da posição de Jakobson, que não tem em conta este escrito” (1979:11). Vale dizer que, se por um lado, considera-se que Freud faz lingüística, por outro lado pode-se considerar que em seu estudo sobre as afasias, Freud já está, em 1891, fazendo psicanálise. Ele investiga as afasias a partir da proposta de um *aparelho de linguagem*, mas este no entanto “transborda seus próprios limites para se constituir no primeiro modelo de *aparelho anímico*” (Garcia-Roza, 1994:17). Talvez reforce essa visão o desprezo que tal estudo recebeu por parte dos representantes da neurologia e da psicologia científica, como assinala o mesmo Luiz Alfredo Garcia-Roza (Ibidem). Se o tema-título das afasias evoca imediatamente o nome de Jakobson, autor do famoso “Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia”, a leitura do texto freudiano – em particular aquilo que denomina *afasia simbólica* – a meu ver invoca com força ainda maior a lingüística de Saussure, sobretudo a proposição do conceito de signo.

Segundo Garcia-Roza, “aquilo que Saussure chama de ‘signo lingüístico’ pode ser visto como a junção da *representação-palavra* e da *representação-objeto* de Freud” (1995:21, grifos meus). Embora eu concorde com Garcia-Roza quanto à existência de “pontos de contato” entre os modos como Freud e Saussure concebem a constituição da palavra, creio que esses pontos,

se os aproximam em um primeiro momento a seguir os afastam, por isso mesmo assumindo um valor todo especial para a presente tese. Esse afastamento, como esperado, parece ser desencadeado, principalmente, pelo peso e concepção do psíquico no trabalho de Freud, *vis-à-vis* o de Saussure.

Ao contrário do signo, o *osigno* não é concebido como uma unidade fechada transcendente ao sujeito. Ele se dá como uma relação subjetiva e provisória de duas instâncias ou representações – “imagem acústica” (nas representações de palavras) e “associações visuais de objeto” (nas representações de objetos) – que integram, cada qual, todo um complexo próprio: no caso da primeira, o “complexo verbal”, e no das últimas, o complexo de “associações objetuais”. O primeiro desses complexos, que tem como mais importante a imagem acústica, é integrado também pela “imagem visual do símbolo”, pela “imagem motora do falar” e pela “imagem motora do escrever”. No segundo complexo, do qual Freud prioriza as associações visuais, estão também compreendidas associações táteis, acústicas e assim indefinidamente. Freud concebe como *aberto* justamente esse segundo complexo, o qual, em relação *simbólica* com o complexo verbal *fechado*, resulta, de forma pontual e dinâmica, no que ele chama de “denotações”. Assim, o *osigno* não pode ser tomado como união de dois elementos simples, mas como efeito da relação de dois *complexos associativos*. O *osigno* tampouco (e esse ponto tem aqui maior importância) pode ser visto como uma unidade fechada e exterior ao sujeito, já que é a cada ato de língua que se dá a relação simbólica entre os seus elementos – elementos que consistem em *representações de representações*, isto é, representações psíquicas não de coisas, mas de outras representações, palavras e associações de objeto, sendo as visuais, como já dito, as mais importantes. Cabe ainda observar que, embora Freud considere fechado o complexo verbal, enquanto código que aí está independentemente de cada falante, ele prevê a possibilidade de rupturas serem aí provocadas por *estados afetivos* implicados em cada enunciação.

Um último ponto da teoria lingüística freudiana que quero destacar, já que também pressuposto em o *osigno*, é a existência de uma “nebulosa” ou “disperso sensível” que, embora anterior à entrada do sujeito na linguagem, participa do intrincado processo de associação *psíquica*, subjetiva, das instâncias mencionadas. Talvez constituindo os primórdios do conceito-chave da psicanálise, essa nebulosa pode ser vista como prenúncio do inconsciente, naquilo que

este tem de menos acessível mas que provoca efeitos, justamente efeitos de subjetividade. Uma nebulosa que pode também remeter ao conceito lacaniano de real.

Já nove ou dez anos antes da *Interpretação dos sonhos* e da *Psicopatologia da vida cotidiana*, Freud se interessa por casos de “perturbação” da fala observados em alguns “doentes”, mas que “não se distinguem em nada daquela troca ou mutilação de palavras que quem é *saudável* pode encontrar em si próprio em caso de cansaço ou de atenção distraída ou sob a influência de *estados afetivos* que o perturbam”¹⁴ (1979:35, grifos meus). A cena psíquica em que, a cada ato de língua, ocorrem as “uniões” entre imagens acústicas e associações visuais de objeto é por Freud “descrita mais ou menos assim:”

o falante põe uma no lugar da outra palavras semelhantes quanto ao sentido ou continuamente ligadas entre si por uma associação corrente, como quando, por exemplo, emprega *pena* em vez de *lápiz*, *Postdam* em lugar de *Berlim*, ou então quando troca palavras que têm um som semelhante como *Butter* e *Mutter*, [...] ou quando duas intenções verbais são fundidas num aleijão, por exemplo, *Vutter* por *Mutter* e *Vater*. (Ibidem, pp.35-6)

Já desde então, como podemos ler nas citações, Freud, ao contrário de Saussure, se interessa por investigar, no *uso* da língua (na *parole*), efeitos provocados por “estados afetivos”. Fazendo hoje uma leitura informada por trabalhos posteriores do próprio Freud e também por textos de Lacan, julgo possível enxergar já nesse estudo de 1891 não apenas lapsos de língua – como o aleijão *Vutter*, que condensa *Mutter* e *Vater* – mas também, como procurei indicar, uma série de conceitos que anos depois vieram a ser oficialmente propostos. Aí também enxergo importantes fundamentos da singularidade, além de ocorrências a ela bem próximas, como o par *pena-lápiz*, por envolverem “palavras semelhantes quanto ao sentido”.

Temos então a singularidade como encontro, enodamento das duas ordens: a da diferença e negatividade e a da oposição e positividade. A do furo e a do fundo. Ou, como diria Freud, a do estranho e a do familiar. Vale sublinhar, ambas ordens, inconsciente e língua estruturam formações através de leis: condensação e deslocamento, metáfora e metonímia. Afinal, como disse Freud, em 1933, em sua Conferência XXXI:

se atiramos ao chão um cristal, ele se parte mas não em pedaços ao acaso. Ele se desfaz, segundo linhas de clivagem, em fragmentos cujos limites, embora

¹⁴ Já aí Freud fala também em *sobredeterminação* (p. ex., à p.68).

fossem invisíveis, estavam predeterminados pela estrutura do cristal. (1996, ESB, v.XXII, p.64)

Leis que regem o desejo singular e leis que operam para todos. Leis que descolam, colam e tornam a descolar. Se a língua cola significante e significado no signo, assim colando as bordas do furo que faz o real desejo na estrutura, a língua os descola, permitindo o colar no qual *picking up* colou-se ao *colando*, formando por um momento o signo que escreveu Maryluci.

IV.4. O tradutor-amante

*quando, no movimento de pegar, de atrair, de atíçar,
a mão foi longe o bastante em direção ao objeto,
se do fruto, da flor, da acha, sai uma mão
que se estende ao encontro da mão que é a de vocês,
e neste momento é a sua mão que se detém fixa
na plenitude fechada do fruto, aberta da flor,
na explosão de uma mão em chamas – então,
o que aí se produz é o amor.*

(Jacques Lacan, *A transferência*)

Com a psicanálise aprendemos, então, que assim como na estrutura psíquica do sujeito há um outro desconhecido, na estrutura da linguagem há como que linguas de falhas, de vazios ao mesmo tempo feitos de desejo inconsciente e espaço onde este é feito, através de formações que o mostram sempre disfarçado – deslocado, condensado –, modo de romper a constante barreira que o quer recalcado. É então isso que é real e desconhecido, mas estruturante, que vem trazer uma impossibilidade: a impossibilidade do todo, da completude. A impossibilidade de se escrever tudo, de se conhecer e prever tudo. Há sempre algo que falta, que falta dizer, escrever ou conhecer, às vezes mesmo devido a um excesso, um equívoco. Essa impossibilidade do todo é expressa por Lacan através de uma dupla negação, que procura dizer desse algo real e inconhecível como o que “não pára de não se escrever”. Esse real, esse impossível é assim expresso por Lacan em confronto com a necessidade imaginária que se expressaria, ao contrário, como o que “não pára de se escrever”. A constatação dessa falta real, contraposta ao todo imaginário; ou, em termos de categorias da lógica aristotélica reviradas por Lacan, a “transformação” da *necessidade* (positividade universal) em *impossibilidade* (negatividade universal)¹⁵ tende a provocar uma sensação de horror. Como traduzir, se não posso tudo entender, tudo escrever e prever? Como me

¹⁵ Lacan desenvolve uma lógica toda própria para embasar a relação de amor. Devo dizer que tomo alguma liberdade com relação a ela ao fazer o seu deslocamento para a reflexão acerca da experiência tradutória.

relacionar com autores e leitores, com textos, línguas e culturas, comigo mesmo, se *as coisas não são*, como sempre imaginei? Se não posso reificá-los e manipulá-los, como lidar com esses personagens da cena tradutória?

Como lidar melhor com isso?¹⁶ É disso que trata a presente seção.

No livro de Silveira Jr. já aqui comentado, *Tradução: dados para uma abordagem psicanalítica*, ele propõe que se passe a enxergar a experiência tradutora como uma *relação de amor*. A meu ver ele desenvolve um pensamento que chega a essa proposta, mas não aprofunda a problemática específica da relação amorosa, o que, então, pretendo fazer. Logo de início, entretanto, é preciso dizer que o amor, porque relacionado à noção de transferência — condição *sine qua non* do trabalho clínico —, constitui significativa parcela da teoria psicanalítica, razão pela qual estendo a proposta de Silveira Jr. em grau ainda bastante restrito.

Para lembrar como a questão do amor se insere em seu trabalho, permito-me reapresentar brevemente o percurso que, feito pelo psicanalista-tradutor, leva-o à proposta de deslocar determinada concepção de amor para a situação tradutória. Silveira Jr. mostra como os tradutores e estudiosos da tradução de um modo geral, de Catford a Haroldo de Campos, percebem, em seu trabalho, pontos de intraduzibilidade. Porém, como ele a seguir argumenta, esses mesmos tradutores acabam por desprezar ou negar esse impossível. Segundo o autor, o que está por trás dessa dificuldade em admitir e enfrentar o impossível, o intraduzível, é a ilusão de completude, de perfeição.

Tendo tal argumentação como ponto de partida, minha investigação sobre o amor e sua associação ao ofício tradutório se desenvolve, principalmente, com base em Freud, nos artigos sobre o narcisismo e sobre as pulsões e seus destinos (1914 e 1915; ESB, 1996, v.XIV); no ensaio sobre psicologia de grupo e análise do eu (1921; Ibidem, v.XVIII); na conferência XXXI, onde ele distingue os processos de identificação e de escolha objetal (1932; Ibid., v.XX); e no artigo sobre a dinâmica da transferência (1912; Ibid., v.XII). Dada a importância que a problemática do amor assume na obra freudiana, ela também constitui objeto de extrema

¹⁶ Essa pergunta se inspira em “Como o saber...”, de Ana Lucia Zacharias e Rossely Peres, trabalho que, ao lado do já referido livro de Leite (1994), foi para mim importante fonte sobre a “lógica do amor” lacaniana.

relevância no trabalho de Lacan, ao longo de todo o seu percurso. Com o interesse de trazer diferentes momentos dessa sua reflexão, tenho aqui por base o seu primeiro e o seu vigésimo seminários (referências já indicadas por Silveira Jr.), além do oitavo, o qual tem o amor como tema central. Tais seminários realizaram-se entre os meses de novembro e julho, o primeiro deles nos anos de 1953 e 1954; o oitavo, 1960 e 1961; e o vigésimo, 1972 e 1973. Como já indicado, porém, limito-me a tocar alguns pontos da reflexão lacaniana, pontos que me parecem constituir fértil preâmbulo para uma pesquisa futura.

Começo com uma passagem do “Banquete”, diálogo de Platão¹⁷, a qual ilustra de forma extremamente viva a noção de completude que norteia o nosso pensamento. Nesse banquete, cada um dos presentes faz um elogio ao amor, e o trecho que destaco se insere no discurso de Aristófanes:

outrora a nossa natureza era diferente da que é hoje. Havia três sexos humanos e não apenas, como hoje, dois; acrescentava-se mais um, que era composto ao mesmo tempo do masculino e do feminino e mais tarde veio a desaparecer, deixando apenas o nome: andrógino. [...] Além disso, os homens possuíam formas redondas, tinham costas e flancos a seu redor, quatro mãos e quatro pernas, duas faces semelhantes sobre um pescoço redondo, uma só cabeça para esses dois rostos opostamente colocados, quatro orelhas, dois órgãos de geração e tudo mais na mesma proporção. [...] Seus corpos eram robustos e vigorosos e a sua coragem muito grande. Isso inspirou-lhes audácia e resolveram escalar o céu e atacar os deuses [...]. As divindades refletiram muito sobre o que poderiam fazer com os revoltosos e, [...] depois de longa meditação, falou Zeus: “creio que encontrei um modo de permitir que os homens existam, mas domesticados, tornando-os mais fracos: cortarei cada um deles em duas partes, e assim obteremos esta dupla vantagem: ficarão mais fracos e mais úteis, porque serão mais numerosos para nos servir. Caminharão teso sobre duas pernas apenas.” [...] Depois disso, Zeus cortou os homens, assim como cortamos as frutas ou os ovos para comê-los. Ordenou em seguida a Apolo que curasse as feridas e que virasse o rosto dos cortados e o pescoço para o lado em que a separação havia sido feita a fim de que o homem, pela contemplação do corte, se tornasse mais humilde e se curasse do seu orgulho. [...] Assim seccionada a natureza humana, cada uma das metades pôs-se a procurar a outra. (Diálogos I, trad. de J. Paleikat, pp.95-6)

¹⁷ Em seu oitavo seminário, Lacan faz uma longa análise desse diálogo, detendo-se em cada discurso.

Assim como o mito da torre de Babel vem explicar o anseio dos tradutores pela língua originalmente perfeita, universal, esse mito de Aristófanes vem explicar o comportamento que nos parece tão romântico, no qual, como disse Lacan no seu oitavo seminário, cada um de nós – seres cortados em dois como um ovo cozido – sai procurando, em primeiro lugar e antes de mais nada, sua metade (1995:92-3). Freud também supõe um momento mítico de plenitude, aquele em que o recém-nascido, unido à mãe pelo seio, teria obtido uma satisfação plena. Através de um funcionamento psíquico de repetição, nossa vida seria uma tentativa incessante de restabelecer esse nirvana inaugural (ESB, 1996, *Interpretação dos sonhos*, v.V, c.4(C)).

O problema é que a língua pré-babélica, o ser andrógino e a unidade criança-mãe são, a rigor, mitos, e nós insistimos em esquecer esse fato, incapazes de suportar a ameaça da incompletude, da imperfeição e da assimetria. Essa nostalgia por uma situação que nunca existiu e nunca existirá nos frustra, nos deixa melancólicos nas diversas esferas de nossa vida, aí compreendido nosso trabalho como tradutores. A psicanálise enfrenta esse impasse ao enfrentar a impossibilidade real, e mostra que o que mais nos importa nesses mitos consiste não no objeto completo imaginário, mas justamente na sua cisão. Como disse Lacan: “não quero que se insista tanto na esfera, o corte é mais importante”. E algumas páginas adiante esclarece por quê: cabe à falta a função constitutiva da relação de amor (1995:93 e 119).

A expressão “relação de amor” se refere não apenas às nossas relações amorosas mais estritas, mas às relações que travamos com objetos os mais diversos, inclusive os autores, textos, línguas e culturas estrangeiras com os quais nos relacionamos ao traduzir. Também tem a mesma natureza do amor a transferência, relação que, entre analista e analisante, desencadeia o processo analítico. Em 1909, disse Freud na última das suas “Cinco lições de psicanálise”:

a transferência surge espontaneamente em todas as relações humanas [...]; é ela, em geral, o verdadeiro veículo da ação terapêutica, agindo tanto mais fortemente quanto menos se pensa em sua existência. A psicanálise, portanto, não a cria; apenas a desvenda à consciência e dela se apossa a fim de encaminhá-la ao termo desejado. (ESB, 1996, v.XI, p.62)

Com o propósito de estender a noção de relação de amor, convém ainda mencionar a ênfase de Freud no sentido amplo da palavra alemã *lieben*, “amar”, que segundo ele envolve as

noções de ‘sexualidade’, ‘psicossexualidade’, ‘vida erótica’, ou simplesmente ‘vida’ (p.ex., em “Psicanálise ‘silvestre’” e “Além do princípio de prazer”, ESB, 1996, v.XI e v.XVIII).

Feita essa aproximação entre as relações amorosas em geral, a experiência tradutora e a psicanalítica, volto à imagem da esfera e sobretudo ao corte, conforme recomendou Lacan. A psicanálise – e esta, a meu ver, a importância em trazer um pouco de seu saber para a área da tradução – constitui o único campo do conhecimento que enfrenta a falta real provocada pela mítica “cisão da esfera”; não só não a escamoteia, como vai além, atribuindo a ela um valor fundamental para a saúde e a felicidade *possíveis*. À completude que a esfera andrógina simboliza Lacan dá o nome de “relação sexual” – relação sexual não como pura e simples copulação, mas como o eros humano, o desejo em sua plenitude (1995:206). E, diz ele, “a relação sexual é impossível”, assim como a forma esférica, a unidade perfeita. É nesse sentido que Silveira Jr. propõe que se passe a conceber o processo de tradução como uma relação de amor e não como relação sexual. Ou, em outros termos, que os tradutores assumam a real impossibilidade da tradução enquanto fusão que transforma dois em Um, assim deixando de ter, como único alvo, a imaginária dimensão da completude, a simetria perfeita entre as línguas. Escreveu ele:

a assunção do impossível enquanto tal, radical, não nos coloca uma barreira para a abordagem da tradução e, sim, nos libera o caminho para a consideração mais precisa das questões envolvidas em seu processo. (1983:59)

Assim esboçada a problemática das relações sexual e amorosa, procuro encontrar, a partir de Freud e de Lacan, a estrutura que está em jogo em cada uma delas. Começo por uma questão referente às suas diferenças: não será essa relação que Lacan chama de sexual também uma relação de amor? Como entender, em termos de seus mecanismos estruturais, essa possibilidade/impossibilidade de atualização, único traço de que dispomos até agora para distinguir uma da outra?

Em seus textos sobre o amor transferencial, Freud distingue uma transferência *positiva* de uma *negativa* (p. ex., ESB, 1996, v.XII:116). No registro dos seminários de Lacan, desde o primeiro livro, lemos passagens como estas: “deve haver dois amores, o *Eros* e o *Agape*”; em outro momento, ao perguntar, “afinal de contas, o que é a transferência?”, ele próprio enuncia

uma resposta na qual fala de uma “transferência simbólica” e de uma transferência diversa, problemática para a análise, que “deve ser situada no plano imaginário” (1996:149 e 130-1). Silveira Jr., também desse primeiro livro do seminário de Lacan, cita ainda outra distinção: o “amor dom ativo de si” e o “amor paixão”, acrescentando que o primeiro deles “exige a reciprocidade”, enquanto o segundo, “imaginário, não considera a intersubjetividade” (Lacan, *Ibidem*, p.314, Apud Silveira Jr., 1993:64).

Sem dúvida contamos agora com um número bem maior de traços diferenciadores das duas formas de amar, os quais podemos agrupar em séries distintas. O amor como dom ativo parece dizer respeito àquele que ama e, se além de amar, ele exige reciprocidade, quer também ser amado, o outro é visado em sua diferença; ainda sobre esse amor, sabemos que Lacan o associa ao registro do simbólico. Quanto ao outro amor (a relação sexual), já sabemos que Lacan o identifica como paixão imaginária, qualidade que já havia atribuído à transferência “problemática”; se, como também já sabemos, essa paixão desconsidera a intersubjetividade, e, por contraste com o amor ativo, podemos supor que sua natureza seja passiva, temos que esse apaixonado provavelmente ocupa ou imagina ocupar apenas o lugar de objeto amado, e não o de amante. Estaríamos, aparentemente, diante de um paradoxo, pois como é possível “ser apaixonado” se só se quer “ser amado” e apenas nessa medida o outro importa? Como é possível amar e ser amado de um só e mesmo golpe, já que o outro não conta enquanto objeto de seu amor?

Dos inúmeros caminhos que se podem tomar na psicanálise para investigar a estrutura dos dois amores – ou seja, a da relação sexual impossível de se realizar e a do amor que é possível e satisfatório –, tomo um que me parece mais evidente, o qual tem início no conceito freudiano de *narcisismo* e chega ao conceito de *intersubjetividade radical*, proposto por Lacan.

De acordo com a psicanálise, há uma etapa na vida de toda criança, denominada *narcisismo primário*, em que ela ainda não tem condições de fazer uma distinção nítida entre os objetos do mundo exterior (aquele que a alimenta, por exemplo) e o seu próprio corpo, razão pela qual ela concentraria em “si” suas pulsões. Quando passa a contar com representações ou imagens psíquicas diferenciadas de seu eu e dos outros, a criança já não mais se encontra em um estado de onipotência narcísica, mas na fase a que Freud dá o nome

de *escolha de objeto*, na qual ela pode, então, dirigir parte de suas pulsões para os objetos externos. O narcisismo primário – ou seja, o investimento pulsional e a satisfação estritamente relacionados ao “próprio” corpo – é necessário à constituição do eu ou, como prefere Lacan, da *imagem* do eu, uma vez que é em torno dela que se formam, pela diferença, todas as representações dos objetos do mundo do indivíduo. Mas o seu abandono também se faz necessário, condição para que o indivíduo, uma vez projetada no mundo a sua imagem, possa conferir a esse mundo a sua significação, estruturando-o e nele indo buscar a satisfação de suas necessidades e demandas. O abandono do narcisismo, contudo, não deve ser total, sob pena de o sujeito se perder no objeto escolhido, devendo haver, segundo Freud, um equilíbrio na distribuição pulsional entre o eu e os outros.

Havendo um investimento excessivo de libido no objeto, o eu fica como que vazio, fragilizado, totalmente dependente do objeto que *idealiza*. Esse estado atinge sua fase mais elevada “no caso de uma pessoa apaixonada, quando o indivíduo parece desistir de sua própria personalidade em favor do objeto” (Freud, ESB, 1996, v.XIV:83). Anulada a auto-estima e exaltado o outro, que se torna o grande outro, Outro, a satisfação do amor se faz impossível. Impossível *ser* o outro, incorporá-lo oral, canibalisticamente, como lemos em Freud (Ibidem, v.XXII:68). Não é raro encontrarmos esse estado de empobrecimento do eu entre os tradutores, muitos dos quais superestimam a escrita autoral, o valor da língua e do texto estrangeiros. Julgam sua escrita e sua língua inferiores e promovem como que um apagamento de suas inegáveis possibilidades. Experimentam um sentimento constante de impotência e frustração, atribuindo apenas ao Outro, estrangeiro, a riqueza e a beleza de expressão.

Se nessa paixão há como que um efeito de aniquilamento do eu e de suas idealizações para si próprio, em cujo lugar estaria a imagem introjetada do Outro, há por outro lado uma paixão que, da mesma forma, apaga a diferença entre o eu e o outro, mas parece constituir-se como uma idealização mais propriamente narcísica. Trata-se de uma paixão em que haveria não uma introjeção do outro, mas a projeção, sobre ele, de uma imagem que o eu idealiza para si. A diferença entre o eu e o outro é igualmente anulada e o outro, do mesmo modo, passa a ser visto como perfeito, sem falha, como Outro; contudo, em lugar de se querer *ser* o Outro, se quer, embora disso o sujeito não se dê conta, que *ele* seja como o Eu. Amo o outro

enquanto igual a mim, porque, sem que saiba disso, projetei sobre ele o meu eu idealizado. Esse outro a quem penso amar tampouco é, nesse caso, um outro real; a rigor, a sua imagem talvez seja ainda mais afastada do real, na medida em que ele seria puro efeito da projeção de um eu ideal. Apesar de possíveis variações em sua constituição estrutural, essa paixão se confunde com a anterior, uma vez que o sujeito também experimenta um sentimento de superioridade do outro e de aniquilamento de si. Tratam-se ambas, em expressão freudiana, de amores infelizes (ver, p.ex., *Ibidem*, v.XVIII:123).

Se, nos termos da analogia entre a tradução e essas relações patológicas, identificatórias, que transformam dois em apenas Um, vimos, até agora, um efeito de apagamento do sujeito-tradutor, há, entretanto, uma paixão que se estrutura em detrimento do outro, do autor, da língua, da cultura e do texto estrangeiros. Uma relação cujo efeito consiste, *manifestamente*, não em um sentimento de paixão pelo Outro, mas por si mesmo. Haveria aqui uma supervalorização do eu experimentada como tal. Em outras palavras, se nos casos acima o sujeito experimentaria somente o sentir-se amante e jamais amado, ainda que numa projeção narcísica, ele aqui experimenta um amor por si mesmo, reunindo em si os dois pólos do movimento amoroso, já que único objeto do próprio amor. Aqui, a unidade perfeita estaria centrada no Eu. Essa megalomania é bem menos freqüente entre os tradutores, salvo naqueles casos em que eles assumem um lugar típica e tradicionalmente ocupado pelos Autores, supostamente mestres da língua, seres superiores aos quais é outorgado o poder de criação. Haveria aqui um afastamento do mundo exterior e o fechamento em um universo próprio, imagem da perfeição. Podemos associar a esse tradutor-autor a figura dos tradutores domesticadores indicada por Venuti: cegos com relação ao outro, consideram que o que é seu é superior, submetendo o texto, a língua e os valores estrangeiros à sua vontade e ao seu talento, ao gênio de sua língua e à hegemonia de sua cultura.

Do ponto de vista da teoria freudiana, o amor possível e satisfatório se daria em uma relação que, fundamentalmente, preservasse a diferença entre as representações psíquicas do eu e do outro. O primeiro, uma vez capaz de renunciar à suposta perfeição narcísica de sua infância e ao tipo de prazer daí decorrente, poderia obter satisfação a partir de um investimento "equilibrado" nos seus diferentes objetos de amor. Investimento objetal equilibrado no sentido de as pulsões visarem os objetos amorosos, cuja satisfação traz

satisfação para o eu que ama, e visarem também o próprio eu. Desse modo, haveria como que um movimento ou ritmo pulsional que atenderia tanto às demandas de amor do eu quanto às de seus objetos amorosos. O excesso de investimento pulsional nos objetos acarreta, como vimos, uma carência do eu, o inverso podendo também ocorrer, caso haja uma retenção de libido no eu em detrimento dos objetos.

A satisfação varia entre os indivíduos, de acordo com as representações culturais e éticas que integram, em cada qual, o que Freud denomina o *ideal do eu*. Essa instância representa um modelo, digamos assim, formado a partir das exigências do mundo externo, a começar por aquelas feitas pelos pais. Esse ideal do eu tem uma participação importante nos destinos das pulsões eróticas do indivíduo, considerados os graus de recalçamento e de sublimação dessas pulsões, ao lado de sua descarga estritamente sexual.

Também na concepção freudiana do amor podemos enxergar o aspecto da terceiridade, explorado na seção anterior – *nem* apenas amado, *nem* apenas amante; amado *e* amante. Isso o que nos mostra Lacan na bonita passagem que tomei como epígrafe da presente seção. Devido a essa natureza terceira do amor verdadeiro, do amor possível, podemos propor como imagem de sua “origem”¹⁸ mítica não mais a fase oral, mas a fase anal do desenvolvimento da libido. Diz Lacan que a demanda de alimento é transbordada por um desejo que, porque desejo de complementaridade absoluta – a demanda, pela criança, de ser alimentada e a da mãe, de se deixar alimentar –, está desde o início fadado ao fracasso (Lacan, 1995:201-2). Esse encontro não pode se dar:

a demanda oral tem um outro sentido além da satisfação da fome. Ela é demanda sexual. Ela é, em seu fundo, nos diz Freud desde os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, canibalismo, e o canibalismo tem um sentido sexual. [...] a relação sexual é aquilo pelo qual a relação com o Outro desemboca numa união de corpos. E a união mais radical é a da absorção original [...], que caracteriza a fase oral como aquilo que ela é na teoria analítica. (Ibidem, p.202)

¹⁸ O desejo de saber sobre a origem, que nos acompanha sempre e a todos, e a impossibilidade de seu acesso são objeto de uma interessante reflexão desenvolvida por Claudia de Moraes Rego. A psicanalista vem mostrar como o tratamento da origem como algo inacessível e portanto necessariamente mítico constitui um traço de coerência e de diferença do pensamento freudiano em relação à ciência positivista, seja no tocante ao início da vida (em “Além do princípio do prazer”, p.ex.), da civilização (em “Totem e tabu”, p.ex.) ou do inconsciente e do sujeito (em “O recalque”, p.ex.).

Esse encontro total, ainda que fosse realizável, não poderia ocorrer, sob pena de, uma vez completamente satisfeito, o desejo extinguir-se, assim desaparecendo o sujeito. E isso é preciso recusar. Para salvaguardar o desejo – em outras palavras, o sujeito – é preciso preservar a falta que o sustenta.

De um lado, a cena mítica do seio materno fundido à boca da criança simboliza o Um impossível, letal, os seus dois personagens imaginariamente completando um ao outro, através da sutura recíproca da falta de ambos. De outro lado, a cena propiciada pela demanda na fase anal introduz um terceiro elemento, em torno do qual se pode dar o encontro amoroso. As fezes aí constituiriam um objeto capaz de causar e satisfazer, parcial e provisoriamente, o desejo da criança e o da mãe, propiciando, assim, um encontro de amor recíproco¹⁹. Ao lado do desejo de expulsar, “aí é demandado ao sujeito dar alguma coisa que satisfaça, chegado o momento, a expectativa do educador materno” (Ibidem, p.204). Não se trata mais da relação simples entre uma necessidade fisiológica e sua forma demandada, ligada ao desejo; há, na fase anal, uma demanda bem mais complexa:

é de uma disciplina da necessidade que se trata, e a sexualização só se produz no movimento de retorno à necessidade. É esse movimento que, se posso dizer, legitima a necessidade como dom à mãe, a qual espera que a criança satisfaça suas funções, e faça emergir, aparecer alguma coisa digna da aprovação geral. (Ibid., p.204)

Aqui um objeto é vivido como meio de expressão: o excremento pode ser expulso de formas menos ou mais disciplinadas e, no limite, pode ser retido. É na medida em que ele assume um caráter de presente e conta com o aval externo, que ele satisfaz também a demanda do sujeito, para além da mera necessidade.

É fundamental insistir no fato de que não se trata aqui de um encontro total entre dois corpos complementares, mas de um encontro provisório operado por meio de um terceiro, de um objeto que é parcial, no sentido de que vem satisfazer parcialmente uma demanda de amor. Trata-se de um objeto de natureza eminentemente simbólica, aí portanto implicada uma lei, uma disciplina que distingue essa satisfação possível e parcial daquela satisfação que viria atender um prazer primário e, por isso mesmo, fatal.

¹⁹ Com a sustentação desse ponto de vista, me afasto de uma outra interpretação que, apresentada por Lacan, caracteriza a fase anal como campo de satisfação apenas de um outro.

Essa interpretação da estrutura vivenciada na fase anal, baseada na referida passagem do seminário de Lacan sobre a transferência, vem associar-se à noção lacaniana de *intersubjetividade radical*, por ele proposta em seu primeiro seminário. Lacan desenvolve uma crítica do conceito de *relação de objeto*, ou do modo como o objeto é aí predominantemente entendido (1996:233-50). Segundo Lacan, o objeto é aí tomado justamente como o objeto-seio, o objeto supostamente capaz de trazer a completude impossível. A relação de objeto poria em cena uma relação intersubjetiva imaginária que, a rigor, consistiria numa relação de objeto a objeto, o sujeito sendo aí objetificado. O outro só é reconhecido em relação a uma necessidade própria. A intersubjetividade radical, por sua vez, põe em cena dois desejos, dois sujeitos do desejo, reconhecida a hiância por onde pode entrar o mundo do simbólico:

se o amor[-paixão ou relação sexual] está inteiramente preso e enviscado nessa intersubjetividade imaginária, [...] ele exige, na sua forma acabada, a participação do registro do simbólico, a troca liberdade-pacto, que se encarna na palavra dada. [...] é preciso partir de uma intersubjetividade radical, da admissão total do sujeito pelo outro sujeito. [...] Há sempre três termos na estrutura [nunca uma simples duplicidade], mesmo se esses três termos não estão explicitamente presentes. (Lacan, *Ibidem*, pp.248-9)

Podemos ver, já nesse primeiro seminário de Lacan, a importância do símbolo, do significante, para a realização do amor, do amor feliz, como diz Freud. É graças à função simbólica, como explicou Lacan a seus ouvintes, que “podemos fazer entrar [nesta sala] os elefantes, seja qual for a estreiteza da porta” (*Ibidem*, p.250). Tudo o que vemos se compor, se enriquecer e se diversificar no registro do imaginário parte dos pólos do real e do simbólico (*Ibid.*). Ou seja, para além dos objetos-corpos, é preciso considerar a falta que os atravessa, o desejo que daí advém e a lei simbólica que provê um significante, um pequeno objeto que é capaz de satisfazer, de satisfazer naquela medida que, parcial e provisória, é possível e necessária à preservação do desejo. Negligenciada a dimensão intersubjetiva radical, cai-se no registro daquela relação de objeto “de que não há meio de sair, e que nos leva a impasses tanto teóricos como técnicos” (*Ibid.*, p.250).

E falando de “impasses teóricos e técnicos”, chegamos de volta ao início desta seção, que se referia a tradução, a lógica e a um determinado horror. O horror que sentimos no confronto com a impossibilidade real do Um ou da relação sexual, que não pára de não se

escrever, acostumados que somos à necessidade imaginária de que o Um, a relação sexual, não pare de se escrever. Ora, mas é preciso ver que o horror já estava implicado nesse imaginário, na medida em que o Um, a relação perfeita e definitiva, comprovadamente não ocorria em nossa experiência, trazendo-nos frustração e melancolia. Como então sair do impasse trazido, de um lado, pelo “sempre” que de fato é “nunca”, e, de outro, pelo “nunca” que é desde o início “nunca”? Em seu vigésimo seminário, Lacan pergunta: “será legítimo de algum modo subsistir uma negação pela apreensão experimentada da inexistência? Aí está uma questão que para mim só se trata de abrir” (1993:198).

A tradução lacaniana daquela “meia-medida” que Freud propõe para a vivência de um amor feliz é feita através de uma terceira categoria lógica, a da contingência: acaso que se dá na experiência. Na impossibilidade de se escrever a relação sexual, Lacan insere a contingência, definida como o que “para de não se escrever”. Essa escrita contingente é a própria expressão do encontro amoroso, o qual suspende temporariamente a impossibilidade, o nunca. A contingência dessa escrita, dessa relação amorosa, está em ela advir justamente daquele traço que encontramos no parceiro e que marca o seu exílio, como *falante*, da relação sexual (Ibidem, p.198). Ou seja, é o reconhecimento de uma falta, de uma incompletude, que nos leva a encontrar no parceiro um pequeno traço, um pequeno objeto que “dá a ilusão de que a relação sexual para de não se escrever” (Ibid., p.198).

Conceber esse encontro contingente como eminentemente simbólico, expresso no “para de não se escrever”, permite vê-lo como o terceiro elo que vem perfazer o nó borromeano, enlaçado ao real-impossível, expresso no “não para de não se escrever”, por sua vez já enlaçado ao imaginário-necessário, expresso no “não para de se escrever”.

Para concluir, cabe a meu ver trazer ainda mais uma afirmação de Lacan: “todo amor, por só subsistir pelo *para de não se escrever*, tende a fazer passar a negação ao *não para de se escrever*, não para, não parará” (Ibid., p.199). Ora, temos aí de volta a necessidade imaginária, responsável pela melancolia que vem afligindo todo tradutor. Diante disso, julgo recomendável somarmos, enlaçarmos a essa “tendência” uma quarta categoria lógica, a do possível, a qual, no que aqui nos interessa, expressaria o seguinte: o amor “para (ou pode parar) de se escrever”. Em outras palavras, convém não esquecer o real.

Essa a estrutura que com a psicanálise podemos imaginar para a relação amorosa a ser vivenciada pelos tradutores: uma estrutura logicamente constituída a partir da paixão imaginária, necessária mas melancólica, que se vem enlaçar à impossibilidade do Encontro, gerando horror diante da falta real, mas que a seguir propicia o contingente encontro amoroso com um pequeno objeto que a supre. Supre parcial e provisoriamente, como pode e deve ser.

Esse o tradutor-amante: sabe, em alguma medida, que há falta e desejo, em si e no outro, assim deixando de buscar tanto um Outro, sem falhas, quanto um eu idealizado, um Eu. Um tradutor que consegue conviver com a diferença e com a imperfeição das línguas e dos escritores e, por isso mesmo, pode desfrutar de pequenos momentos de amor – um encontro especial com um autor, um texto prazeroso, uma palavra desejada, um sentido exato.

IV.5. Um pequeno nó

*Não me escapa que seu primeiro aspecto possa aparecer,
e tão necessariamente, decepcionante.*

(Jacques Lacan, *A transferência*)

O que nos diz Freud é que é essencialmente uma falta o que vai encontrar, no término, quem segue o caminho da psicanálise. Seu desenvolvimento consiste, propriamente falando, na revelação deste algo que se chama o Outro inconsciente. Quem quer que ouça isso pela primeira vez só pode ouvi-lo como um enigma. Mas afinal, meu Deus, segue Lacan mais ou menos assim, para entendê-lo, não é preciso nada além de apreender o que tem de análogo esse desenvolvimento, seu término, com a situação inicial, fundamental, do amor (1995:45-6).

Os lapsos, as singularidades e as ignorâncias apontam, em sua constituição e em seus efeitos, para essa falta real. Na estrutura da língua e, portanto, no sujeito: no seu saber e no seu fazer. Admitir essa falta é deixar de mascarar o concreto da experiência (Ibidem, pp.150-1). Se em um primeiro momento é decepcionante a constatação do pequeno e do parcial, naquilo que julgávamos supremo e inteiro, em um segundo momento, se este há, podemos ver aí um privilégio. Não um término, mas um início. O do verdadeiro amor feliz.

V. Considerações finais

*é uma grande ilusão considerar um termo simplesmente
como a união de certo som com um certo conceito*

(Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística geral*)

A proposta desta tese, em poucas palavras, consistiu em superar as noções de tradução literal e de tradução criativa, através de um exame, com a psicanálise, da relação sujeito/objeto que elas implicam. Criticar essa relação exigiu criticar o modo como são concebidos os seus termos. Ao fazê-lo, procurei mostrar, por meio da estrutura do nó borromeano, que a “superar” não devemos associar “jogar fora”, mas “ir além”: real, simbólico e imaginário. Creio que essa figura lacaniana do nó expressa muito bem não apenas esse ponto, como muitos outros pontos abordados. Vimos que uma base importante do caráter dicotômico daquela relação – caráter hierarquizante, mesmo excludente – consiste na visão de sujeito e de objeto como instâncias unas e, como tal, independentes.

Em nossas formulações teóricas, bem como em nossa vida cotidiana, em geral atribuímos uma tal supremacia ao objeto de nossa paixão, que pouco ou nada resta para o termo com o qual ele se relaciona. A este, negada qualquer função ativa, cabe no máximo refletir o brilho e a grandeza do Outro. No campo dos estudos da tradução, vimos serem colocados, naquele lugar idealizado, diferentes objetos (somente Um a cada vez), dependendo da filiação do teórico: autor, língua, contexto social, cultura¹. Nunca o tradutor; ao menos nunca o típico tradutor. Dada a complexidade envolvida nesse tipo de postura, destaco nesta breve revisão o seu aspecto mais relevante, a contradição que aparece quando com ela confrontamos uma outra postura, esta explicitamente assumida pelos mesmos proponentes da anterior.

As teorias da tradução desenvolvidas nos últimos quinze ou vinte anos se apresentam, de um modo geral, movidas pelo interesse em tirar da marginalidade – cultural e econômica –

¹ Lefevere e Bassnett, por exemplo, definem a língua como “expressão da cultura” e, com base nisso, afirmam que “os tradutores devem ser biculturais e não bilíngües” (1990:11).

uma atividade tão antiga e tão fundamental em nossa história e, por conseguinte, o profissional que nela atua:

a tradução raramente é considerada uma forma de erudição; não se constitui, atualmente, em qualificação que pese na nomeação para um cargo acadêmico numa determinada disciplina, campo ou área; textos traduzidos raramente são objeto de pesquisa acadêmica. O fato da tradução tende a ser ignorado até pelos estudiosos mais sofisticados que necessitam de textos traduzidos para suas atividades de pesquisa e docência. (Venuti, 1996*:112)

Para atingirem seu objetivo, os teóricos da tradução propõem-se a minar o que consideram o principal esteio dessa marginalização: o não reconhecimento do traduzir como uma atividade necessariamente transformadora e, conseqüentemente, a visão do tradutor como alguém que realiza uma escrita neutra, nesse sentido desprestigiada. Utilizando termos de Venuti, pode-se resumir essa situação da seguinte forma: trata-se de tirar o tradutor da invisibilidade e torná-lo visível; ou seja, tirá-lo da neutralidade e torná-lo um profissional de prestígio.

Segundo Venuti, é o velho humanismo liberal que representa o inimigo a ser combatido. Ele assim o representa, outros teóricos valem-se de outras representações, ideologias ou modelos científicos, como a lingüística da *langue*. Esta tese priorizou para análise a dupla face desse inimigo, conforme reconhecida pelo teórico marxista e por tantos outros: de um lado, a noção abstrata e homogeneizante de língua, e, de outro, a noção de autoria, ambas sitiando o tradutor naquele lugar de neutralidade e desprestígio:

o que constitui tema central de uma disciplina de Translation Studies que se queira correta são os fatos da vida real, e não entidades meramente especulativas que resultam de modelos teóricos e hipóteses preconcebidas. (Toury, 1995:1)

A principal raiz de tais visões [visões sobre linguagem e literatura que negligenciam a tradução] parece situar-se em uma série de conceitos ingenuamente românticos de "gênio artístico", "originalidade", "criatividade" [...] Se o artista literário é visto como um gênio criativo incomparavelmente dotado, com profundo conhecimento e mestria de sua língua nativa, o trabalho que ele produz será naturalmente visto como superior, intocável, inimitável, abençoado. (Hermans, 1985:7)

Tornou-se então imprescindível, por um lado, vincular as línguas ao seu uso e às diversidades culturais; e, por outro, desmistificar a genialidade e criatividade autoral, já que toda

subjetividade, e portanto toda escrita, é necessariamente determinada por aqueles valores sociais e ideológicos.

A tradução é, claro, uma reescritura de um texto original. Toda reescritura, qualquer que seja sua intenção, reflete uma certa ideologia e uma poética e, enquanto tal, manipula a literatura, de modo a que ela funcione, em uma dada sociedade, de determinada maneira. Uma reescritura é uma manipulação, feita a serviço do poder. (Lefevere e Bassnett)²

Tal argumentação parece, em princípio, correta: na atualidade pós-estruturalista, é difícil defender, teoricamente, tanto a substancialização da língua quanto a autonomia de uma subjetividade. No que tange a esse aspecto, insisti em reconhecer um evidente avanço e enriquecimento da reflexão na área. Mas foi também em meio a essa mesma argumentação que identifiquei uma grave contradição, além de um impasse. A contradição argumentativa, assim como o alvo visado, encerra uma dupla face: a primeira, já esboçada mais acima, consiste na proposição de instâncias que, embora diferentes ou mesmo mais restritas do que aquela criticada (a *langue*), do mesmo modo acabaram por ter apagado o seu estatuto de construtos teóricos e, igualmente transcendentais, homogeneizam os sujeitos e os reduzem a mero reflexo seu (o *contexto social* de Venuti, p. ex.). Novamente aí estão os tradutores, agora constituídos e distribuídos por formações talvez mais complexas, mas igualmente neutralizantes com relação a qualquer singularidade subjetiva. Antes excluídos por um sistema lingüístico, agora, por uma cultura, por um discurso, por uma injunção histórica. As traduções, da mesma forma: antes reflexos da língua, agora, dessas outras esferas.

Essa situação de impasse teórico, tal como enxergada no presente trabalho, se vê reforçada pelo “obituário do Autor”. O único consolo, se houvesse, certamente mesquinho, seria o de ver enterrada, para todos, qualquer possibilidade de ruptura subjetiva do código em questão. Como tal pretensão é impossível e o luto não foi elaborado, o que podemos ver é aquela mesma posição subjetivista, ocupada pelos mesmos teóricos-autores que a combateram. Por eles ocupada em suas análises, como vimos fazer Venuti, e recomendada aos tradutores. Retomo, abaixo, um trecho significativo da epígrafe que antepus ao capítulo sobre a teoria da (in)visibilidade do tradutor:

² Essa passagem figura no “Prefácio dos Editores” de todos os livros que integram a série *Translation Studies*, publicada pela editora Routledge (ver, p.ex., Simon, 1996).

cada passo no processo de tradução é mediado pelos diversos valores culturais que circulam na língua de chegada, sempre em alguma ordem hierárquica. O tradutor, que trabalha com graus variáveis de cálculo, sob um auto-monitoramento contínuo e com constante e ativa consulta a fontes e regras culturais, *pode submeter-se ou resistir aos valores dominantes* na língua de chegada, cada uma dessas atitudes suscetível a ser redirecionada. (Venuti, 1995b:308, grifos meus)

Ou seja, com variações menos ou mais significativas, mas todas superficiais, mantém-se preservada a base epistemológica expressa na dicotomia Sujeito/objeto, Objeto/sujeito. Expressões disso são, por exemplo, de um lado, a escrita de resistência que Venuti nos sugere, feita de cálculo e auto-monitoramento, e, de outro, a concepção de contexto social que esse mesmo teórico apresenta como fator de absoluto assujeitamento.

Diante desse quadro, pode-se perguntar se não há algo de inevitável nessa constante tensão entre, de um lado, o auto-monitoramento, o cálculo ou a manipulação e, de outro, o assujeitamento, a seja(m) lá que instância(s) esteja(m) em questão. Por tudo o que vimos com a psicanálise, podemos responder positivamente à pergunta. Parece-me que a própria frequência com que essa tensão é vivenciada já seria um fator importante para sua legitimação. A questão está em que se procure compreendê-la e formulá-la teoricamente, sob pena de se incorrer em grave antinomia. O próprio Venuti, como visto, critica a “confusão” reinante no universo da tradução; ele, no entanto, ainda que sob novas representações, vem dando continuidade a ela, preservadas as mesmas dicotomias que critica: essencialismo/empirismo ou universalismo/individualismo. O teórico continua a reunir em si – não sob a forma de uma necessária ou saudável tensão, mas de uma antinomia – as posições que ele mesmo julgava excludentes ou contraditórias. Como disse Lacan:

não é preciso que se tenha a planta de um apartamento para bater com a cabeça nas paredes. Direi mesmo mais: para essa operação, normalmente a planta é bastante dispensável. Em contrapartida, a recíproca não é verdadeira. Contrariamente a um esquema primitivo da prova da realidade, não basta bater com a cabeça nas paredes para reconstituir a planta de um apartamento, principalmente se essa experiência for feita no escuro. (1995:182-3)

A planta da relação que se convencionou chamar de relação sujeito-objeto, da qual sinto tanta falta no campo dos estudos da tradução, é a meu ver formulada na psicanálise. Não se trata de

outras plantas estarem sendo formuladas e de eu não as estar aceitando por não trabalharem nos termos da teoria psicanalítica. Não, a meu ver, simplesmente não estão sendo formuladas plantas sobre o funcionamento da subjetividade *subjetiva*. Com isso quero dizer, como insisti ao longo da tese, que vejo, na teoria de Venuti, por exemplo, um interessante esboço de uma teoria do sujeito, mas trata-se aí de um sujeito social e não de um sujeito marcado por singularidades – pelo desejo, condição absoluta na especificidade do objeto (parcial) a que se refere; por uma cadeia significativa (constitutiva do sujeito do inconsciente) fruto das situações mais fundamentais da vivência infantil do sujeito (Lacan, *Ibidem*, pp.199, 186 e 200). Em termos freudianos, um sujeito marcado por singularidades constituídas como restos ou fragmentos de imagens vistas e de palavras ouvidas – restos que ficam marcados na memória, no inconsciente, e que se associam (como linguagem, porque eles são estruturados) através de leis (que operam metafórica e metonimicamente), provocando efeitos.

Na presente tese, procurei apresentar alguns traços da planta que a psicanálise formula acerca da relação sujeito-objeto. Antes de mais nada, é importante repetir que a psicanálise não deixa de preservar o modo como essa relação é comumente concebida, situando-a no registro do imaginário. Uma diferença no entanto fundamental, que ela teoricamente instaura, reside no necessário enlaçamento, a esse registro, dos registros do simbólico e do real. O imaginário, ao contrário do que se pensa com frequência, exige os outros dois para formar-se. A preservação desse imaginário pode ser vista também no campo de vários conceitos teóricos: como haver alíngua sem o suporte da língua? Significante sem signo? Ou o próprio sujeito do inconsciente sem o sujeito cartesiano (que Venuti e tantos outros acreditaram matar e enterrar)? Vejamos uma evidência do que digo:

[Descartes afirmou: “penso, logo sou”; Lacan retrucou:] “ou não penso, ou não sou”. [...] Ali onde penso não me reconheço, não sou – é o inconsciente. Ali onde sou, é mais do que evidente que me perco. (Lacan, *O avesso da psicanálise*, p.96)

Um traço importante da planta referida consiste numa espécie de apequenamento que a psicanálise opera na noção de sujeito, esteja ele relacionado ao eu ou ao outro. A falta que a psicanálise identifica na estrutura simbólica faz-se marcar em tudo o mais, já que tudo o mais – sujeitos e objetos, o mundo externo e o interno – só pode ser por ela mediado, ou melhor, constituído. A divisão do sujeito – fundamentalmente todo e qualquer falante – é efeito disso;

se o sujeito é sujeito porque assujeitado à linguagem, ele necessariamente é, digamos, contaminado pela falta existente naquilo que o constitui. Tal falta, tal cisão apequenam o sujeito na medida em que, com elas, a psicanálise desmistifica qualquer resquício do endeusamento implicado na oscilação Sujeito/objeto – Objeto/sujeito, que vimos funcionar na tradição de nosso pensamento.

Lacan propõe que se pense o *moi*, o eu, como “um objeto particular dentro da experiência do sujeito. Literalmente, o eu é um objeto – um objeto que preenche uma certa função que chamamos aqui de função imaginária” (Ibidem, p.63). Ainda relativamente a qualquer sujeito, pensado como sujeito do desejo, temos que ele já em seu nascimento é um objeto, pois que objeto do desejo de outro: “ele foi inicialmente, ele próprio, um objeto de desejo que se encarna” (Lacan 1995:209). O Outro é proposto ser pensado como um lugar, ao qual alçamos objetos os mais diversos – a mãe, a língua, o autor-texto que traduzimos. Diante deles é que podemos ser acometidos por aquela paixão que, como mostra Freud, traz consequências infelizes, por envolver um empobrecimento desmesurado do eu. Esse Outro (encarnado pelo psicanalista do ponto de vista do analisante) é assim considerado porque possuidor de um objeto valioso, aquele pequeno objeto, ou objeto parcial, aqui aludido quando se tratou do amor. Pois o que a psicanálise vem mostrar é que esse objeto foi ali colocado. É com o saber de que o objeto valioso é seu, ou seja, que o Outro é produzido como um objeto de amor, que há como que uma queda do Outro e o analisante se constitui como verdadeiro amante.

Com essas colocações, quero indicar a ruptura radical que a psicanálise opera na identidade sujeito-indivíduo, oposto a um objeto, também uno, com o qual teria sempre uma relação isenta e hierarquizada. O sujeito é dividido, sendo o seu próprio eu pensado como um objeto, guardando portanto nele mesmo já mais de um termo. Essa transformação operada no plano da intra-subjetividade implica uma ruptura também no modo de se pensar o intersubjetivo. Foi isso o que quis indicar com o processo amoroso vivenciado entre analisante e analista. Por fim, redimensionados os espaços de subjetividade e intersubjetividade, condicionados agora ao desejo e ao amor, fica indicada a impossibilidade da relação neutra. No próprio princípio da situação analítica, o sujeito é introduzido como digno de interesse e

amor, como amado (Ibidem, p.195). Há, portanto, uma implicação necessária do analista, a qual não pode ser tida como uma imperfeição sua (Ibid., p.197).

É nesse sentido que pensar a tradução como envolvendo uma relação de amor, de verdadeiro amor feliz, nos leva a perceber a sua impossível neutralidade, apesar da consideração de um código. Afinal, como indica Lacan, entre um “ideal de apatia estóica” e tomar nos braços um paciente ou jogá-lo pela janela, há uma grande distância (Ibid., p.187). É nesse espaço que, como vimos com Freud, pode entrar uma modalidade terceira. É preciso desmistificar a idéia de um ser superior; como disse Lacan, isso não cola!

Referências Bibliográficas*

- ALLOUCH, Jean (1982) "De la translittération en psychanalyse". Peraldi, F. (org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.77-86.
- _____. (1995) *Letra a letra: transcrever, traduzir, transliterar*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Campo Matêmico.
- ALTHUSSER, Louis (1979) *A favor de Marx – Pour Marx*. Tradução de Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- ANONYME (1982) "Caudel: compte rendu de trois leçons leçons du Séminaire de Lacan sur le transfert". Peraldi, F. (org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.137-151.
- ARROJO, Rosemary (1986) *Oficina de tradução: a teoria na prática*. São Paulo: Ática.
- _____. (1992, org.) *O signo desconstruído – implicações para a tradução, a leitura e o ensino*. Campinas: Pontes.
- _____. (1992a) "A noção do inconsciente e a desconstrução do sujeito cartesiano". Arrojo, R. (1992, org.).
- _____. (1992b) "As questões teóricas da tradução e a desconstrução do logocentrismo: algumas reflexões". Arrojo, R. (1992, org.).
- _____. (1993) *Tradução, desconstrução e psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. "Laplanche traduz o pai da psicanálise: as principais cenas de um romance familiar". Arrojo, R. (1993).
- _____. "Sobre interpretação e asceticismo: reflexões em torno e a partir da transferência". Arrojo, R. (1993).
- _____. (1997) "The 'death' of the Author and the limits of the translator's visibility". Snell-Hornby, M. e outros (orgs.) *Translation as intercultural communication*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
- AUBERT, Francis (1984) "Descrição e quantificação de dados em tradutologia". *Tradução & Comunicação – Revista Brasileira de Tradutores*, n.4. São Paulo: Alamo, pp.71-82.
- _____. (1987) "A tradução literal: impossibilidade, inadequação ou meta?". *Ilha do Desterro*, n.17. Florianópolis: Editora da UFSC, pp.13-20.
- _____. (1993) *As (in)fidelidades da tradução: servidões e autonomia do tradutor*. Campinas: Editora da Unicamp.
- BALBI, Leticia Martins (1984) *Sobre o sentido e seu lugar na lingüística e na psicanálise*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, PUC-RJ.

* Nessas referências não constam textos mencionados por outros autores e que não tenham sido lidos por mim ou servido diretamente como referência para o presente trabalho.

- BARBOSA, Heloisa (1990) *Procedimentos técnicos da tradução: uma nova proposta*. Campinas: Pontes.
- BASS, Alan (1985) "On the history of a mistranslation and the psychoanalytic movement". Graham, J. F. (org.) *Difference in translation*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- BENJAMIN, Andrew (1989) "Psychoanalysis and translation". *Translation and the nature of philosophy: a new theory of words*. London and New York: Routledge.
- (1992) "Translating origins: psychoanalysis and philosophy". Venuti, L. (org.) *Rethinking translation: discourse, subjectivity, ideology*. London and New York: Routledge.
- BENVENISTE, Émile (1988) "Natureza do signo lingüístico". *Problemas de lingüística geral I*. Tradução de Maria da Glória Novak e Maria Luiza Neri. Campinas: Pontes.
- BERMAN, Antoine (1984) *L'Épreuve de l'étranger: culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard.
- (1985) "La traduction et la lettre, ou l'auberge du lointain". *Les tours de Babel: essais sur la traduction*. Mauvezin: Trans-Euro-Repress.
- BLOOMFIELD, Leonard (1955) *Language*. London: George Allen & Unwin.
- BORGES, Jorge Luis (1972) "Pierre Menard, autor do Quixote". *Ficções*. Tradução de Carlos Nejar. São Paulo: Abril Cultural.
- CAMPOS, Geir (1985) "Literalidade e criatividade na tradução". *Tradução & Comunicação – Revista Brasileira de Tradutores*, n.7. São Paulo: Álamo, pp.9-20.
- CAMPOS, Haroldo de (1976) "Da tradução como Criação e como Crítica". *Metalinguagem*. São Paulo: Cultrix.
- CATFORD, John C. (1965) *A linguistic theory of translation*. Oxford: Oxford University Press.
- De LEMOS, Claudia T. G. (1995) "Da morte de Saussure o que se comemora?". *Psicanálise e Universidade*, n.3. São Paulo: O núcleo, pp.41-51.
- DERRIDA, Jacques (1971) "Freud e a cena da escritura". *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz M. N. da Silva. São Paulo: Perspectiva.
- (1972) *Positions*. Paris: editions de Minuit.
- (1982) "Moi – La psychanalyse". Peraldi, F. (org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.72-6.
- (1990) "Signature Événement Contexte". Weber, E. (org.) *Limited Inc*. Paris: Galilée.

- ESTEVEES, Lenita (1998) "Real e sentido: consequências para a teoria da tradução". Milton, J. e Aubert, F. H. (orgs.) *Anais do VI Encontro Nacional de Tradutores: integração via tradução*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP.
- FISH, Stanley (1983) "The politics of legal interpretation". Mitchell, W.J.T. (org.) *The politics of interpretation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- FRANCHI, Carlos (1992) "Linguagem – atividade constitutiva". *Cadernos de Estudos Linguísticos*, n.22. Depto. de Linguística/IEL/Unicamp, pp.9-39.
- FREUD, Sigmund (1977) *A interpretação das afasias*. Tradução de António Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1995) *Projeto de uma psicologia*. Tradução de Osmyr F. Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1996) Salomão, J. (org.) *Obras completas – Edição Standard Brasileira*. Tradutores diversos. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. "A dinâmica da transferência", v.XII.
- _____. "A dissolução do complexo de Édipo", v.XIX.
- _____. *A interpretação dos sonhos*, vs.IV e V.
- _____. "Além do princípio de prazer", v.XVIII.
- _____. "Algumas lições elementares de psicanálise", v.XXIII.
- _____. "Análise terminável e interminável", v.XXIII.
- _____. *A psicopatologia da vida cotidiana*, v.VI.
- _____. "Cinco lições de psicanálise", v.XI.
- _____. "Conferência XXXI", v.XXII.
- _____. "Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância", v.XI.
- _____. "O ego e o id", v.XIX.
- _____. "O inconsciente", v.XIV.
- _____. *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, v.VIII.
- _____. "Os instintos e suas vicissitudes", v.XIV.
- _____. "Psicanálise 'silvestre'", v.XI.
- _____. "Psicologia de grupo e a análise do ego", v.XVIII.
- _____. "Repressão", v.XIV.
- _____. "Sobre o narcisismo: uma introdução", v.XIV.
- _____. "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", v.VII.
- GADET, Françoise (1987) *Saussure: une science de la langue*. Paris: Presses Universitaires de France.
- GARCÍA-LANDA, Mariano (1984) "Análisis del concepto de traducción". *Tradução & Comunicação – Revista Brasileira de Tradutores*, n.4. São Paulo: Álamo, pp.59-70.

- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo (1994) *Introdução à metapsicologia freudiana*, v.1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- (1995) "Freud e a necessária implicação da psicanálise com a linguagem". *Psicanálise e Universidade*, n.3. São Paulo: O núcleo, pp.9-23.
- GAUDILIERE, Jean Max (1982) "Entre le bruit meurtrier et l'ancrage d'une réponse...". Peraldi, F. (org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.87-92.
- GENTZLER, Edwin (1993) *Contemporary translation theories*. London and New York: Routledge.
- HARNECKER, Marta (1973) *Os conceitos elementais do materialismo histórico*. (demais referências inexistentes).
- HASSOUN, Jacques (1982) "Le truchement". Peraldi, F. (org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.119-24.
- HATIM, Basil & MASON, Ian (1990) *Discourse and the translator*. London & New York: Longman.
- HAWKES, Terence (1977) *Structuralism and semiotics*. London: Methuen & Co.
- HERMANS, Theo (1985, org.) () "Introduction: translation studies and a new paradigm". *The manipulation of literature – studies in literary translation*. London & Sydney: Croom Helm.
- (1995) "Disciplinary objectives: the shifting grounds of translation studies". Nistal P. F. & Bravo, J. M. (orgs.) *Perspectivas de la traducción*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- (1996) "Norms and the determination of translation: a theoretical framework". Alvarez, R. & Vidal, A. *Translation, power, subversion*. Clevedon: Multilingual Matters.
- HOUSE, Juliane (1981) *A model for translation quality assessment*. Tübingen: Narr.
- ICKOWICZ, Pierre (1982) "Le degré zéro de la psychanalyse". Peraldi, F. (org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.113-8.
- ICKOWICZ-ZOLTY, Liliane (1982) "D'une langue en plus". Peraldi, F. (org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.106-12.

- JAKOBSON, Roman (1975) *Linguística e comunicação*. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix.
- KOSZTOLÁNYI, Dezső (1996) "O tradutor cleptomaniaco". *O tradutor cleptomaniaco*. Trad. de Ladislao Szabo. Rio de Janeiro: Editora 34.
- KRISTEVA, Julia & RUDELIC-FERNANDEZ, D. (1993) "Psychanalyse & Linguistique". Kauffman, P. (org.) *L'apport freudien: éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*. Paris: Edit. Bordas.
- LACAN, Jacques (1977) "Ouverture de la section clinique". Czermak, M. e Melman, C. (orgs.) *Ornicar?*, v.18, n.9. Paris: Université de Paris VIII, pp.7-14.
- _____. (1978a) "O seminário sobre *A carta roubada*". *Escritos*. Tradução de Inês Oseki-Depré. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1978b) "A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud". *Escritos*. Tradução de Inês Oseki-Depré. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1987) *O Seminário: livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)*. Tradução de M. C. Penot. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1993) *O Seminário: livro 20: mais, ainda (1972-1973)*. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1994) *O Seminário: livro 17: o avesso da psicanálise (1969-1970)*. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1995) *O Seminário: livro 8: a transferência (1960-1961)*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1996) *O Seminário: livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Tradução de Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LAGES, Susana (1992) O tradutor e a melancolia. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, n.19. Depto. de Linguística Aplicada/IEL/Unicamp, pp.91-8.
- LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean Bertrand (1982) "Connaître Freud avant de le traduire". Peraldi, F. (org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.32-36.
- LECERCLE, Jean-Jacques (1985) *Philosophy through the looking glass*. London, Melbourne, Sydney: Hutchinson.
- _____. (1990) *The violence of language*. London and New York: Routledge.
- LEFEVERE, André (1977, org. e trad.) *Translating literature: the German tradition from Luther to Rosenzweig*. Assen/Amsterdam: Van Gorcum.
- _____. & BASSNETT, Susan (1990) "Introduction: Proust's grandmother and the *Thousand and one nights*: the 'Cultural Turn' in Translation Studies". *Translation, history and culture*. London and New York: Pinter Publishers.

- LEITE, Nina Virginia de Araujo (1994) *Psicanálise e análise do discurso: o acontecimento na estrutura*. Rio de Janeiro: Campo Matêmico.
- (1998) "Lalíngua má-terna". Milton, J. e Aubert, F. H. (orgs.) *Anais do VI Encontro Nacional de Tradutores: integração via tradução*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP.
- MACPHERSON, C. B. (1979) *A teoria política do individualismo possessivo – de Hobbes a Locke*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MAHONY, Patrick (1982) "Towards the understanding of translation in psychoanalysis". Peraldi, F. (org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.63-71.
- MANNONI, Octave (1992) "A psicanálise e a ciência". *Um espanto tão intenso: a vergonha, o riso, a morte*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus.
- MILAN, Betty (1991) *O papagaio e o doutor*. São Paulo: Siciliano.
- MILNER, Jean-Claude (1987) *O amor da língua*. Tradução de Angela C. Jesuino. Porto Alegre: Artes Médicas.
- MILTON, John (1993) *O poder da tradução*. São Paulo: Ars Poetica.
- (1996) "Visible theories and translators". *Tradterm – Revista do Centro Interdepartamental de Tradução e Terminologia*, n.3. São Paulo: FFLCH-USP, pp.185-8.
- MORAES REGO, Claudia (1998) "O tempo 'mítico' em Freud ou o resgate impossível da origem". Trabalho apresentado no colóquio *Objeto e Tempo na Psicanálise*. Rio de Janeiro: Letra Freudiana, mimeo.
- MOUNIN, Georges (1975) *Os problemas teóricos da tradução*. Tradução de Heloysa de L. Dantas. São Paulo: Cultrix.
- NANCY, Jean-Luc & LACQUE-LABARTHE, Philippe (1991) *O título da letra – uma leitura de Lacan*. Tradução de Sérgio J. de Almeida. São Paulo: Escuta.
- NEF, Frédéric (1995) *A linguagem – uma abordagem filosófica*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- NEWMARK, Peter (1981) *Approaches to translation*. Oxford: Pergamon Press.
- NIDA, Eugene A. (1975) *Language structure and translation*. California: Stanford.
- & TABER, C. R. (1969) *The theory and practice of translation*. Netherlands: E.J.Brill, Leiden.

- OGILVIE, Bertrand (1991) *Lacan – a formação do conceito de sujeito*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ORLANDI, Eni (1990) *Terra à vista – discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez; Campinas: Ed. da Unicamp.
- PÊCHEUX, Michel (1988) *Semântica e discurso – uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução de Eni P. Orlandi e outros. Campinas: Editora da Unicamp.
- PERALDI, François (1982, org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- “Psychanalyse et traduction”. Peraldi, F. (1982, org.), pp.9-25.
- PLATÃO (1996) “Banquete”. *Diálogos I*. Tradução de J. Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro.
- PLATH, Sylvia (1981) *Kindness*. Hughes, T. (org.) *The collected poems*. New York: Harper & Row.
- POE, Edgar A. (1965) “Narrativa de Artur Gordon Pym”. Oscar Mendes e Milton Amado (orgs. e tradutores) *Edgar A. Poe – ficção completa, poesia & ensaios*. Rio de Janeiro: Companhia Aguilar Editora.
- PRADO, Maryluci (1992) “Tradução: cópia ou criação?”. Trabalho inédito. Curso de *Teorias da Tradução*. Depto. de Letras, PUC-Rio.
- (1994) “Kindness/Bondade & Comentários”. Ferreira, A. B. F. e outros (orgs.) *Letras em tradução: antologia de poemas traduzidos*. Depto. de Letras, PUC-Rio.
- PYM, Anthony (1993) *Epistemological problems in translation and its teaching – a seminar for thinking students*. Calaceit, Spain: Edicions Caminade.
- (s.d.) “Venuti's visibility”. *Mimeo*.
- QUARÉ, Françoise (1982) “... Les opérations transformationnelles de Louis Wolfson”. Peraldi, F. (org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.93-8.
- QUENTAL, Raffaella de Filippis (1995) “A dicotomia tradicional teoria/prática no ensino de tradução: suas manifestações, sua matriz teórica e seus efeitos para a formação de tradutores. Dissertação de Mestrado inédita, Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil (1992) “A trama do signo: Derrida e a desconstrução de um projeto saussuriano”. Arrojo, R. (org.) (1992).
- ROBERT, Marthe (1992) “Traduire Freud”. Peraldi, F. (org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.29-31.

- ROBIN, Régine & PERALDI, François (1982) "L'interlangue en psychanalyse – présentation". Peraldi, F. (org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.99-105.
- ROBINSON, Douglas (1991) *The translator's turn*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- RÓNAI, Paulo (1975) *A tradução vivida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1975) *Curso de lingüística geral*. Organizado por Bally, C. e Sechehaye, A. Tradução de Antônio Shelini, José P. Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (1977) "On the different methods of translating". Lefevere, A. (org. e trad.).
- SETTE, Maria de Lourdes (1998) "O espelho quebrado, ou a impossibilidade da interpretação neutra". Monografia inédita, Curso de Especialização em Tradução, Depto. de Letras, PUC-Rio.
- SILVEIRA JÚNIOR, Potiguara Mendes da (1983) *A tradução – dados para uma abordagem psicanalítica*. Colégio Freudiano do Rio de Janeiro: *Aoutra*.
- _____. (1990) "A interpretação do analista: uma questão de tradução". *Angélica – psicanálise e cia*. Colégio Freudiano do Rio de Janeiro: *aoutra*, pp.45-54.
- SIMON, Sherry (1996) *Gender in translation - cultural identity and the politics of transmission*. London and New York: Routledge.
- SLOTE, Daniel (1982) "Comment traduire Rimbaud: problèmes psycholinguistiques". Peraldi, F. (org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.129-36.
- STEINER, George (1975) *After Babel*. London: Oxford University Press.
- STRAIGHT, Stephen (1981) "Three dimensions in the evaluation of translation". Rose, M. G. (org.) *Translation spectrum: essays in theory and practice*. Albany State University of New York Press.
- SUSSEKIND, Flora (1995) *Até segunda ordem não me risque nada: os cadernos, rascunhos e a poesia-em-vozes de Ana Cristina Cesar*. Rio de Janeiro: Sette Letras.
- TARALLO, Fernando (1984) "Nonsense ou não-essência: a tradução psicanalítica?". *Tradução & Comunicação – Revista Brasileira de Tradutores*, n.4. São Paulo: Álamo, pp.155-60.

- THIS, Bernard & THÈVES, Pierre (1982) "Comment peut-on traduire Hafiz ... ou Freud?". Peraldi, F. (org.) *Meta – Journal des Traducteurs/Translators' Journal*, v.27, n.1. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp.37-59.
- TOURY, Gideon (1995) *Descriptive translation studies and beyond*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- VENUTI, Lawrence (1991) "Genealogies of translation theory: Schleiermacher". *TTR*, IV:2. Montréal: Université Concordia, pp.125-150.
- _____ (1995a) *The translator's invisibility – a history of translation*. London and New York: Routledge.
- _____ (1995b) "A invisibilidade do tradutor". Tradução de Carolina Alfaro. *PaLavra*, n.3. Departamento de Letras da PUC-Rio, pp.111-134.
- _____ (1996) "Translation, heterogeneity, linguistics". *TTR*, IX:1. Montréal: Université Concordia, pp.91-115.
- _____ (1996*) "O escândalo da tradução". Tradução de Stela E. O. Tagnin. *Traditerm – Revista do Centro Interdepartamental de Tradução e Terminologia*, n.3. São Paulo: FFLCH-USP, pp. 111-132.
- VIEIRA, Else Ribeiro Pires (1995/6) "(In)visibilidades na tradução: troca de olhares teóricos e ficcionais". *ComTextos: Revista do Departamento de Letras*, ICHS, Universidade Federal de Ouro Preto, n.6, pp.50-68.
- _____ (1998) "New registers for translation in Latin America". Malmkjaer, K. e Bush, P. (orgs.) *Literary translation and higher education*. Amsterdam: John Benjamins.
- ZACHARIAS, Ana Lucia & PERES, Rossely (1998) "Como o saber...". *A criança e o saber*. Rio de Janeiro: Letra Freudiana, ano XVII, n.23, pp.54-63.
- Outros:
- ALLEN, Woody (1997) *Everyone says I love you / Todos dizem eu te amo*. Tradução de M. P. Miramax Films, distribuído no Brasil pela Lumière Latin America.
- BOUTANG, Yann Moulier (1996) "Althusser e a questão do sujeito". Ementa de conferência. Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares. Rio de Janeiro: UERJ.
- Encyclopaedia Britannica* (1939) 14^a.ed., v.23, p.261. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda (1986) *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Webster's Third New International Dictionary* (1976) Springfield, Massachusetts: G. & C. Merriam Company, Publishers.

ABSTRACT

This dissertation presents a psychoanalysis-based conception of translation writing that takes into account the unconscious, in this way displacing the age-old notions of 'literal translation' and 'creative translation'. This displacement, effected with the acknowledgment of a real desire that is inaccessible but structuring, situates these notions in the sphere of the *imaginary*, both scientific and lay. Born of the imaginary need for Oneness – identity and completeness – the notions of literalness and creativity rest on a view that either attributes to language a transcendence which excludes the speaker or reifies language, transforming it into a mere object of manipulation by a free, dominating subjectivity. Ferdinand de Saussure's *Cours de linguistique générale*, as it is traditionally and predominantly read by modern translation theorists, is seen as the theoretical expression of these two ways of conceiving the relation between language and subject. A Lacanian reading of the *Cours* suggests an intersection with Freud's work that is the major epistemological foundation of the present work. Among contemporary translation theories, Lawrence Venuti's theory of translator (in)visibility is analyzed as an example of an investigation that aims to be post-structuralist but preserves the dichotomy identified in the *langue/parole* pair. Venuti's Marxist-based theory does not go beyond the master/slave logic, although it does enrich translation studies with its investigation of history and ideology. To introduce real unconscious desire in the study of translational process is not to erase the imaginary positions of a slave or master translator, but to operate its intertwining with the *real*, showing that flaws in the *symbolic* structure split the subject into knowledge and unconscious. Language, a linguistic system that rules over all, is also a space for the constitution or writing of subjective singularities. Intertwining code and desire, this dissertation aims, through a logic of love, to help translators separate from certain signifiers to which they have been tethered for many centuries.

key words: translation – linguistics – psychoanalysis