

Haroldo de Campos e Barbara Cassin – teorias em perspectiva

Haroldo de Campos and Barbara Cassin – theories in perspective

Ivi Fuentealba Villar¹

Universidade Federal de Santa Catarina

Haroldo de Campos, ao longo de sua carreira como poeta e tradutor, buscou pensar e fundamentar sua atividade tradutória de forma contínua e engajada. Seus textos teóricos demonstram ter sido desenvolvidos concomitantemente com a atividade tradutória, ora escritos para conferências, ora para publicações acadêmicas, revistas, jornais. Parecem ter sido escritos mais como um “diário de bordo” do que como uma “teoria da tradução” no estrito sentido acadêmico, apesar de uma incontestável coerência teórica. O mesmo pode ser dito a respeito do trabalho de Barbara Cassin em torno de seus escritos teóricos sobre tradução. Embora muitas fronteiras existam entre os dois tradutores – temporais, territoriais, ou mesmo por ser ela filósofa e ele poeta – o pensamento de ambos se encontra em pontos de incontestável importância para o pensamento atual, dentro do quadro social em que se insere a questão da diversidade linguística e cultural, a tradução e a necessidade de diálogo não-hierarquizado.

Nona mulher eleita a assumir uma cadeira na Academia Francesa desde a criação da instituição em 1635, Barbara Cassin vem sendo reconhecida por sua atuação no campo da tradução, em especial em defesa da pluralidade linguística, o respeito pelas diferenças e a não-hierarquização entre as línguas. Cassin propõe, com seu trabalho, uma forma de não apagamento da multiplicidade das línguas, um *savoir-faire* com as diferenças, o que podemos encontrar, de certo ponto de vista, no pensamento e na tradução praticada por Haroldo de Campos já no século XX.

Barbara Cassin

“La traduction est le savoir-faire avec les différences”
Barbara Cassin

Barbara Cassin é filóloga, helenista e filósofa, especialista em filosofia grega clássica e em retóricas da modernidade, além de tradutora. Olhando a tradução pelo viés

¹Mestra em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina, doutoranda no Programa de Pós Graduação em Estudos da Tradução da mesma instituição. E-mail: ivivillar@gmail.com

filosófico, mas também através da concretude da ação estabelecendo o ato de traduzir como ato político, vem se consagrando por seus trabalhos em torno da preservação e manutenção da diversidade cultural e linguística, assumindo uma tomada de posição contra a hierarquização das línguas e das culturas.

Em 2004 Cassin publica *O Vocabulaire Européen des Philosophies – Dictionnaire des intraduisibles* (Seuil, 2004). Segundo Isabelle Alfandary, presidente do *Collège International de philosophie* (instituição da qual Cassin foi ela mesma eleita presidente em 2010), o *Dictionnaire des Intraduisibles* foi “a realização sem dúvidas mais brilhante da ‘French Theory’ em relação à questão da pluralidade das línguas”² (ALFANDARY, 2019). Obra inicialmente direcionada ao pensamento filosófico, “foi um acontecimento cultural e político que ultrapassou as fronteiras da filosofia, tendo recebido o prêmio de melhor obra de não ficção do ano na França e mobilizado os gabinetes da União Europeia para as questões científicas, culturais, sociais e políticas referentes às línguas” (SANTORO, in: CASSIN, 2018, p.6). O projeto inicial se expandiu, ultrapassando fronteiras. Já foi traduzido para o inglês, árabe, português, russo, espanhol, italiano, ucraniano, romeno, persa, havendo estudos para a tradução em chinês, japonês e hebraico. Segundo Cassin, a obra reuniu, durante dez anos, 150 pesquisadores em tradução, trabalhando em mais de uma quinzena de línguas, para a publicação inicial. E contudo, a cada vez que é traduzido, ele “renasce e se recria”; amplia-se a cada tradução, uma vez que novas entradas, novos termos, nuances e particularidades vão sendo inseridos de acordo com a cultura da língua de chegada (CASSIN, 2016).

O *Dictionnaire* não apresenta “a tradução correta” ou “incorreta”, mas diferentes possibilidades de visões de mundo para cada entrada, inserindo no contexto atual a revalorização da tradução como um *savoir-faire* com as diferenças. O que é também, como insiste Cassin, um “ato político” (2016). Desta forma, a filósofa vem retraduzindo o conceito mesmo de tradução, trazendo a discussão para uma realidade urgente: a relação *entre* as línguas, *entre* as culturas a partir da não exclusão do outro, do diferente; problematizando a desconstrução de valores sociais e morais fortemente estabelecidos. Tomando a tradução como estratégia de resistência, a autora valoriza as diferenças entre

² “La réalisation sans doute la plus élatante de la « French Theory » au regard de la question de la pluralité des langues.” (Todas as traduções incluídas no presente texto foram realizadas pela autora em tradução livre).

as línguas; vai contra a universalização da linguagem que atua em oposição a uma atenção à pluralidade e ao particular.

Cabe lembrar Otávio Paz, como o faz Santoro na introdução à edição brasileira do *Dicionário dos intraduzíveis* (2018), a fim de melhor visualizar a vastidão da realidade das línguas e das diferenças:

As línguas são realidades mais vastas que as entidades políticas e históricas que chamamos nações. Um exemplo disso são as línguas europeias que falamos na América. A situação peculiar de nossas literaturas diante da literatura da Inglaterra, da Espanha, de Portugal e da França depende precisamente deste fato básico: são literaturas escritas em línguas transplantadas. As línguas nascem e crescem em um solo; alimenta-as uma história comum. Arrancadas de seu solo natal e de sua tradição, plantadas em um mundo desconhecido e a se nomear, as línguas europeias enraizaram-se nas terras novas, cresceram com as sociedades americanas, e se transformaram. São a mesma planta e são uma planta distinta. (PAZ, Apud SANTORO, in: CASSIN, 2018, p. 8)

Haroldo de Campos

Em 1962 Haroldo de Campos publica o ensaio *Da Tradução como criação e como crítica*³. Já o título sugere uma tomada de posição em relação à prática do exercício tradutório, a) como criação e b) como crítica. Estas duas propostas, Campos as praticava como um “ato político”. Neste sentido, vemos que toda a sua atividade tradutória foi constantemente comentada, fundamentada e colocada em diálogo com o pensamento contemporâneo global. Campos dialoga com a linguagem e a literatura brasileira e, fundamentalmente, com o pensamento global de sua época, especialmente no que tange a diversidade das línguas e das culturas, estabelecendo um diálogo com o outro enquanto outro, rejeitando uma hierarquização linguística e ou cultural. Como tradutor, defende uma forma própria, culturalmente enraizada, de trabalhar com o que podemos chamar – a partir da teoria de Barbara Cassin como melhor veremos mais adiante – de *entre*. *Entre*-culturas, *entre*-línguas: a partir da não-sobreposição das particularidades e nuances próprias da língua e da cultura na tradução, fazendo a manutenção das diferenças.

Em Campos, observa-se a abertura para o outro sem o apagamento da cultura que lhe é própria, colocando as características próprias da nossa língua em um patamar

³ Texto apresentado no III Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária, na Universidade da Paraíba em 1962, publicado primeiramente na revista *Tempo Brasileiro* (4-5, jun.-set. 1963), posteriormente em *Metalinguagem* (editora Vozes, 1967 e Cultrix, 1976). Incluído em *Metalinguagem & Outras Metas*, 4. Ed., Perspectiva, 2013. Aqui referenciamos o texto publicado por TÁPIA, Marcelo e NÓBREGA, Thelma (org.) in *Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

horizontalmente colocado frente àquelas do texto traduzido. Cunhando conceitos próprios e fundamentando sua prática tradutória, Campos assume uma postura de valorização da linguagem e da literatura brasileira. Esse movimento, tido aqui como um posicionamento que em essência é político, torna-se possível a partir do conhecimento tanto da cultura de partida quanto da cultura de chegada no exercício da tradução, numa via de mão dupla. *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe* (1981) não deixa de ser um exemplo deste posicionamento; Campos faz ali uma análise da obra de Goethe sob o ponto de vista estético e ideológico, a partir de teóricos como Bakhtin, Walter Benjamin e Adorno. Sobre esta obra, Donaldo Schüller, tradutor, poeta e pensador brasileiro, comenta:

Notável é o estudo a que Haroldo de Campos submete o poeta traduzido. Dois terços do livro são ocupados por atenta análise interpretativa. Nesta, Haroldo de Campos salva-se da preocupação alienante de assuntos europeus pela vigilante atenção ao seu contexto luso-brasileiro. Além dos centro-europeus apega-se na interpelação a Guimarães Rosa, a Gregório de Matos, a Gerd Bornheim, a Flávio Kothe, sem esquecer os portugueses: Castilho, Gil Vicente, Vítor Aguiar. A cultura luso-brasileira entra no carnaval da interpretação. Hermeneuticamente orientado, põe o horizonte goethiano em contato com o horizonte brasileiro. (...) Haroldo de Campos provoca um verdadeiro carnaval de textos, ampliando o diálogo que Goethe manteve com autores do presente e do passado na elaboração de *Fausto*. (SCHÜLER, 2018, p.36)

Campos trabalha a manutenção da diversidade cultural no sentido em que não permite a sobreposição de uma cultura sobre a outra, permitindo a “convivência” entre as culturas; não há o apagamento de uma ou de outra, mas a assimilação de uma pela outra em um sentido que muitas vezes é de mão dupla. O movimento é o de agregar, e não de apagar ou substituir, o que vale para o campo lexical, musical ou mesmo semântico e, conseqüentemente, cultural que resulta em enriquecimento. Neste sentido, vale lembrar Barbara Cassin quando, citando Humboldt, afirma que “a diversidade se define como não-sobreponibilidade: nenhuma palavra de uma língua equivale perfeitamente àquela de uma outra língua, (...) constatação largamente compartilhada na época do romantismo alemão”⁴ (CASSIN, 2016, p. 195). Com efeito, para Campos uma palavra de uma língua não substitui plenamente uma de outra língua; assim, a fidelidade

⁴ ...la diversité se définit comme non-superposabilité: aucun mot d’une langue n’équivaut parfaitement à celui d’une autre langue...c’est un constat largement partagé à l’époque du romantisme allemand.

semântica não é o foco, abrindo espaço para a recriação na língua de chegada. Isso pode ser percebido ainda na tradução de Goethe, conforme observa Donald Schuler:

Como dá a Goethe dicção brasileira, Haroldo sente-se também no direito de germanizar o português. A facilidade com que o alemão aglutina palavras o seduz. No propósito de ampliar as virtualidades do português, surgem: *conjurogesticulante*, *diabigordo*, *flamirompe*. Isto ele já tinha feito na tradução de *Finnegans Wake*. Traduz a primeira palavra do romance de Joyce *riverun* com *riocorrente*. Uma técnica que o texto de Joyce impunha torna-se opção livre agora. Sem nenhum servilismo ao texto, sacrifica o conteúdo semântico do original e recria os efeitos sonoros com vocábulos de outras áreas, na convicção mallarmaica de que poesia é antes som do que ideia. (SCHÜLER, 2018, p.38)

No início dos anos 1960, Haroldo de Campos desloca o teor clássico das discussões sobre tradução, no geral em torno da fidelidade (ou não) ao conteúdo semântico do texto, e aproxima-o do interesse da vanguarda literária de sua época – em particular o movimento concretista que nasce em torno dos anos 1950 na Europa, mais interessado na forma concreta do texto. É neste contexto que Campos pensa a prática da tradução literária poética, tendo como base, em grande medida, o pensamento do poeta norte americano Ezra Pound (1885-1072).

No ensaio *Da tradução Como Criação e como Crítica*, um dos primeiros sobre tradução publicados por Haroldo de Campos, já encontramos algumas das principais noções que nortearão seu pensamento; entre essas, a noção de intraduzibilidade que, olhando para textos mais recentes, percebemos que se encontra nos fundamentos de sua prática tradutória. A partir deste ensaio podemos perceber que o poeta entende que a tradução está bastante ligada à materialidade da linguagem, mais conectada com a forma do que com a semântica, rompendo com o pensamento tradicional; a matéria do texto traduzido está ligada ao texto de partida muito mais por uma relação de “isomorfia”, conceito particularmente revisitado e desenvolvido pelo poeta posteriormente, onde a relação com a forma é mais preponderante que a relação semântica entre os textos.

Há ainda uma importante preocupação estética, dentro da qual o texto criativo é considerado obra de arte, conforme definido mais tarde por Campos no ensaio *A Tradução como instituição cultural* (1997): “obra de arte verbal (poesia ou prosa de igual complexidade no plano de expressão; o que em alemão se diz *Dichtung*)” (CAMPOS, 2015, p.207). A questão é que para Campos, apoiado no ensaísta alemão

Albrecht Fabri (1911-1998), o texto poético, sendo obra de arte, tem como essência a tautologia; “a essência da arte é a tautologia, pois as obras de arte não significam, mas são” (CAMPOS, 2015). O problema seria justamente que, na linguagem artística, a obra não “significa” algo, mas “é”, assumindo uma realidade tautológica onde a sentença é absolutamente aquela apresentada na língua em que foi escrita. Citando Fabri, explica:

“...a essência da arte é a tautologia”, pois as obras artísticas “não significam, mas são”. Na arte, acrescenta, “é impossível distinguir entre representação e representado”. Detendo-se especificamente sobre a linguagem literária, sustenta que o próprio desta é a “sentença absoluta”, aquela “que não tem outro conteúdo senão sua estrutura”, a “que não é outra coisa senão o seu próprio instrumento”. Essa “sentença absoluta” ou “perfeita”, por isso mesmo, continua Fabri, não pode ser traduzida, pois “a tradução supõe a possibilidade de se separar sentido e palavra.” (CAMPOS, 2015, p.1)

Assim, a intraduzibilidade se dá pelo fato de se separar sentido e palavra: a sentença absoluta é absolutamente aquela sentença; com Max Bense, autor alemão (1910-1990), acredita na “fragilidade máxima” da informação estética, uma vez que “qualquer alteração na sequência de signos verbais (...), de uma simples partícula - por pequena que fosse - perturbaria sua realização estética” (CAMPOS, 2015, p.3); na tradução ocorreria uma substituição, uma outra sentença, ainda que igual semanticamente. Citando autores como Joyce, Guimarães Rosa e outros romancistas que, como afirma, “trabalham as palavras como objeto”, Campos afirma que “tais obras, tanto quanto a poesia, (e mais do que muita poesia) postulariam a impossibilidade da tradução” (CAMPOS, 2015, p.4)). Assim, afirma que “admitida a tese da impossibilidade, em princípio, da tradução de textos criativos, parece-nos que esta engendra o corolário da possibilidade, também em princípio, da recriação desses textos” (CAMPOS, 2015, p.4).

Como vemos, a impossibilidade da tradução abre a possibilidade da recriação dos textos, processo ao qual Campos nomeará, mais tarde, *transcrição*. “Quanto mais intraduzível”, afirma, “quanto mais inçado de dificuldades esse texto, mais recriável, mais sedutor enquanto possibilidade aberta de recriação” (CAMPOS, 2015, p.5).

De fato, para que uma sentença em outra língua pudesse ser vertida mantendo-se a estrutura semântica e formal intactas, seria necessário haver uma perfeita sinonímia entre as línguas. Porém isso não é possível, uma vez que existe diversidade cultural e, conseqüentemente, formas diversas de expressão que se refletem na linguagem. Este

pensamento é uma das principais noções que norteiam pensamento e prática tradutória de Barbara Cassin.

Diversidade

Como em Haroldo de Campos, Cassin parte da impossibilidade da tradução como potência motriz da prática tradutória; a intraduzibilidade será o motor que fará a máquina da tradução funcionar. O intraduzível, afirma Cassin, é não aquilo que não traduzimos, mas aquilo que não cessamos de (não) traduzir: « *l'intraduisible est non pas ce qu'on ne traduit pas, mais ce qu'on ne cesse pas de – ne pas – traduire* » (CASSIN, 2016, p.25).

Neste contexto, *intraduzíveis* não são palavras impossíveis de se traduzir, mas antes, palavras que são, em sua essência, equívocas. Aquelas que não podem receber apenas um significado correspondente no curso da tradução, mas que recebem mais e mais correspondências, sem serem alcançadas plenamente em seu significado. São as que “não paramos de (não) traduzir”. A palavra russa *pravda*, por exemplo, pode significar em nossa língua tanto *verdade* quanto *justiça*. Assim também o termo francês *vérité* (como *verdade* em português), é igualmente polissêmico para o russo que distingue a verdade do ser, a exatidão, *istina*, da verdade judiciária, *pravda* (CASSIN, 2016). A pluralidade das línguas torna-se, deste ponto de vista, a condição de diferentes percepções do mundo, constituindo diversidade cultural; todas tão ricas umas quanto as outras, permitindo criar mundos particulares.

Partindo da afirmação de Humboldt no texto introdutório à tradução de *Agamêmnon* de Ésquilo, na qual o linguista alemão afirma que “um tal poema é intraduzível” e, no entanto, o traduz, Barbara Cassin desenvolve seu pensamento com base na diversidade das culturas que se expressa de forma diferente através da linguagem. Neste texto, Humboldt observa que:

...abstraindo das expressões que designam apenas objetos físicos, nenhuma palavra de uma língua é perfeitamente igual a uma de outra. Diferentes línguas são, deste ponto de vista, somente outras tantas sinónimas: cada uma delas exprime o conceito de modo um pouco diferente, com esta ou aquela determinação secundária, um degrau mais alto ou mais baixo na escala das sensações. (HUMBOLDT, 2001, p.91)

Cassin lembra também que não encontramos na realidade a unidade da linguagem, mas a *diversidade* das línguas, *Verschiedenheit*: “A linguagem se manifesta na realidade unicamente como diversidade.” (HUMBOLDT apud CASSIN, 2016,

p.195). Uma língua não se constitui de palavras que podem ser substituídas por outras de outra língua porque o modo de pensar e de ver o mundo é diferente. Ou seja, a língua não compreende apenas palavras e frases, mas toda a cultura de um povo. O norte para Cassin é o pensamento de Humboldt que parte das palavras na língua original (e não de conceitos universais, como é comum na filosofia); deste ponto de vista, conotações, sentimentos, sensações fazem com que a sinonímia entre as línguas seja falsa ou incompleta; para Cassin as palavras não são realmente sinônimas quando traduzidas. É o que diz também Walter Benjamin a propósito do *brot* alemão que não é a mesma experiência do *pain* francês: “de tal forma”, diz Benjamin, “o modo de designar destas duas palavras possuem diferentes significações para um alemão e para um francês respectivamente, que para elas não são intercambiáveis...” (BENJAMIN, 2001, p. 199).

Assim, não havendo sinonímia equivalente e admitindo-se a *impossibilidade* da tradução dada a diversidade essencialmente cultural, abre-se a possibilidade do caminho *entre* as culturas. Um *savoir-faire* com as diferenças.

As diferenças

Barbara Cassin, em *Éloge de la Traduction*, observa que uma língua difere de outra e se singulariza particularmente por suas ambiguidades. Para ela, a diversidade das línguas se deixa apreender pelos sintomas que são as homonímias semânticas e sintáticas. Com base em sua experiência com a tradução do grego antigo e línguas modernas, a filósofa destaca que as ocorrências homonímicas em uma língua é o que a torna singular, única, equivalendo a suas “impressões digitais”. Porém, dificultam a tradução.

“Uma língua difere de outra e se singulariza por suas ambiguidades, a diversidade das línguas se deixa apreender pelos sintomas que são as homonímias semânticas e sintáticas. Esses problemas, essas confusões, essas auras de sentidos que tornam as traduções difíceis e que eu chamo de ‘intraduzíveis’ (...) são as impressões digitais das línguas.” (CASSIN, 2016, p. 24)⁵

Cassin esclarece que, além das homonímias semânticas que atuam no nível das palavras, existem homonímias sintáticas chamadas anfíbolias; são construções gramaticais que “corroem” a estrutura das frases ao traduzir, tornando impossível a

⁵ Une langue diffère d’une autre et se singularise par ses équivoques, la diversité des langues se laisse saisir par les symptômes que sont les homonymies sémantiques et syntaxiques. Ces troubles, ces confusions, ces auras de sens, qui rendent les traductions difficiles et que j’appelle des « intraduisibles » (...) sont les empreintes digitales des langues.

literalidade na transposição de uma frase em outra língua (CASSIN, 2016). Como em Haroldo de Campos, a intraduzibilidade vem do fato de se separar sentido e palavra.

Entre as culturas

Partindo do pensamento humboldtiano sobre a pluralidade das línguas, Cassin desloca-se do discurso tradicional – não mais domesticação, dominação ou apropriação – e propõe, apoiada no filósofo e filólogo franco-alemão Heinz Wismann (1935), a experiência do *entre*. O *entre* seria um *savoir-faire* com as diferenças linguísticas e culturais, deslocado da hierarquização e da “universalização” da linguagem, buscando não apagar as particularidades das línguas, mas valorizá-las, colocando-as em convivência:

‘O que tento descrever como o “entre” das línguas, os Gregos fabricaram a partir do grego’; o grego é de fato “multilíngue”; o jônico da epopeia, com um pouco do aqueu, a poesia entre o dórico elogioso de Píndaro e o coaxar de Arquíloco, Píndaro e Arquíloco; a ou antes as línguas artificiais da tragédia, segundo a parte falada ou cantada. “Entre”, pelo meio, no seio do grego. (WISMANN apud CASSIN, 2016, p. 222)⁶

A filósofa parte de sua experiência com a tradução de textos filosóficos do grego antigo para a sua teoria. Defende uma abordagem não a partir da tradução de conceitos, mas a partir da palavra, carregada, em cada língua, de uma visão de mundo particular. Para a filósofa, a única realidade existente é aquela humboldtiana: “ ‘A linguagem se manifesta na realidade unicamente como diversidade’. A linguagem é e é somente as línguas.” (CASSIN, 2016, p.49).⁷

Sob esta perspectiva, traduzir já não é mais *dolmetschen* (domesticar), como um intérprete, mas *übersetzen* (traduzir), como um tradutor, afirma Cassin; “é compreender que as diferentes línguas produzem mundos diferentes, nos quais elas são as causas e os efeitos, e fazer comunicar estes mundos, inquietando as línguas uma pela outra” (CASSIN, 2016, p.49).

A Transcrição Haroldiana como um *savoir-faire* com as diferenças

⁶ Ce que j’essaie de décrire comme l’“entre” des langues, les Grecs l’ont fabriqué à partir du grec ; le grec est en effet « multi-langues », l’ionien de l’épopée, avec un peu d’achéen, la poésie entre le dorien élogieux de Pindare et le coassement d’Archiloque, Pindare et Archiloque, la ou plutôt les langues artificielles de la tragédie, selon la partie parlée ou chantée. « Entre », par le milieu, au sein du grec.

⁷ « Le langage se manifeste dans la réalité uniquement comme diversité. » Le langage, c’est et ce n’est que les langues.

A *transcrição* Haroldiana pode ser vista como um *savoir-faire* brasileiro na relação com as diferenças: em afinidade com a proposta de Cassin, Campos trabalha, ainda no século XX, o lugar *entre* as culturas, no avesso da universalidade das verdades estabelecidas.

A transcrição de Campos tem como pressuposto a atividade tradutória de forma dialógica: está continuamente dialogando com outras culturas. Campos desenvolveu uma maneira de pensar a tradução profundamente enraizada na cultura brasileira, buscando uma equalização na relação com o outro, neutralizando, através deste “diálogo”, as relações de hierarquia entre as línguas. Em seu texto *Tradição, Transcrição, Transculturação: o ponto de vista do ex-cêntrico* (1997), busca estabelecer este caráter dialógico, relacional, da tradução transcriadora que é, sem dúvida, uma forma de *savoir-faire* com as diferenças. Para Campos “não nos podemos pensar como identidade fechada e conclusa, mas sim como *diferença*, como *abertura*, como movimento dialógico da diferença contra o pano de fundo do universal” (CAMPOS, 2015, p.198); nossa literatura já se coloca desde o início como uma articulação diferencial dentro da literatura:

o primeiro grande poeta brasileiro (Gregório de Matos, 1636-1695) recombina Camões, Gôngora, e Quevedo, incorpora africanismos e indigenismos em sua linguagem, recorre à paródia e à sátira num jogo intertextual “carnavalizado”, onde os elementos locais se mesclam aos “estilemas” universais segundo um processo de hibridização contínua (o português mestiço em que Gregório de Matos escreve já vem, por sua vez, semeado de espanholismos...). (CAMPOS, 2015, p.198)

Esta diversidade (intra)linguística denota uma capacidade dialógica única e intrínseca, uma forma de relação com o outro da qual somos constituídos como cultura e como linguagem. Para Campos, esta prática diferencial é ela mesma uma prática tradutória. Há uma assimilação cultural e linguística, originada por uma “deglutição antropofágica”, como queria Oswald de Andrade; herança cultural brasileira, resgatada pelo movimento concretista brasileiro. A este respeito, observa Donald Schüler:

O Concretismo buscou, desde o princípio, ligar-se à tradição do Modernismo de 1922 pela vertente de Oswald de Andrade. Os concretistas aplaudem em Oswald a economia verbal e a “antropofagia”. Fiel à tendência antropofágica, Haroldo de Campos faz-se tradutor. Norteia-o o princípio de que não compete ao tradutor transpor o texto servilmente de um idioma a outro, mas de recriá-lo depois de o ter digerido. A tradução de Goethe quer-se antropofágica desde o título. *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe* comparece como

paráfrase de um título de um filme de Glauber Rocha, *Deus e o Diabo na Terra do Sol*. (SCHÜLER, 2018, p.35)

Haroldo de Campos não nomeia sua prática ou sua teoria tradutória como “antropofágica” (TÁPIA, in: CAMPOS, 2015), mas estabelece uma relação entre a linguagem literária brasileira e a antropofagia oswaldiana:

Quem melhor formulou essa visão da literatura “ex-cêntrica” (ou seja, fora do centro, des-centrada) de um país latino-americano – a literatura brasileira, no caso, que me serve de exemplo – como processo transformacional de tradução criativa e transgressiva foi, segundo penso, Oswald de Andrade (1890-1954), em nosso modernismo dos anos 1920. O “Manifesto Antropofágico” (1928)... outra coisa não é senão a expressão da necessidade do relacionamento dialógico e dialético do nacional com o universal. (CAMPOS, 2015, p. 200)

De fato, não há como negar uma relação cultural ancestral com o paradigma antropofágico. Retomando a leitura modernista da antropofagia, Santoro (2018) coloca que:

Ao contrário da assimilação do outro que ocorre em toda alimentação, o canibalismo, mesmo em seu sentido mais literal, se constitui como um processo cultural de alteração de si a partir de elementos alheios. O índio que come seu inimigo não reduz o outro a si mesmo, não traduz material externo em material interno. Ele incorpora a força do inimigo vencido, modificando a si próprio por meio dela. A vingança do vitorioso não consiste em anular o inimigo, mas em tornar-se mais forte com o seu auxílio. Apenas porque o inimigo permanece intraduzido é que ele pode emprestar-lhe a sua potência. (SANTORO in: CASSIN, 2018 p.10)

Assim, por um lado, também a noção antropofágica em Campos não se encerra na deglutição do diferente, mas se estende à diferenciação em relação ao outro. O estrangeiro é transformado, não domesticado ou apropriado simplesmente: a tradução mantém particularidades do outro em conjunto com particularidades do que é nosso. Esta prática se aproxima, como vimos, da forma do “*entre*”, proposta por Barbara Cassin.

Por outro lado, há a possibilidade do questionamento sobre até onde a cultura em torno da antropofagia é diálogo ou violência: “devorar” o outro é dialogar? Talvez por isso mesmo Campos não tenha nomeado sua ação tradutória como antropofagia. Donald Schüler, por sua vez, coloca-se este questionamento, sem dúvida pertinente, em relação à discutida tradução de Goethe:

Isto ainda é antropofagia ou já é diálogo? Antropofagia e diálogo não são gatos do mesmo saco. O diálogo respeita o outro, estabelece o outro como outro. A antropofagia tritura o outro para assimilá-lo. Hostil é o confronto de antropófagos. No encontro de pessoas que dialogam ninguém corre risco de vida. O diálogo reúne pessoas de várias origens em torno de projetos de interesse comum, na expectativa de que a união de forças pode mais que empresas isoladas. (SCHÜLER, 2018, p. 39)

A questão aqui colocada por Schüler é: antropofagia *ou* diálogo. No entanto, como vimos anteriormente, não é uma questão de isto *ou* aquilo. Não se trata do estrangeiro *ou* o nacional, a cultura do outro *ou* a minha; não há sobreposição. Afinal, lembremos o que afirma com clareza Haroldo de Campos: “O ‘Manifesto antropofágico’, (...) outra coisa não é senão a expressão da necessidade do relacionamento dialógico e dialético do nacional com o universal.” (CAMPOS, 2015, p.200)

Para concluir: admitida a intraduzibilidade frente a impossibilidade de se transpor literalmente palavra *e* forma em outra língua – uma vez que por mais próxima que sejam, não há sinonímia correspondente – a tradução haroldiana coloca-se como *transcrição* (*trans*, de acordo com o dicionário Aulete da língua portuguesa, assume o sentido de *através, para além de*). Em suma, Haroldo de Campos não coloca a cultura, o texto ou a palavra traduzida sob risco de vida, mas permite que continue viva, de certa maneira, em uma “criação-através” das línguas e das culturas em um diálogo avesso à hierarquização linguística e cultural; como vimos anteriormente pelas palavras mesmo de Schüler: “Como dá a Goethe dicção brasileira, Haroldo sente-se também no direito de germanizar o português” (SCHÜLER, 2018, p.38). Ou seja, atento a elementos culturais ora de uma cultura, ora de outra, o que pratica Haroldo de Campos não é antropofagia em sua ancestral acepção inteira, tampouco um diálogo desprovido de alguma violência (ou deglutição). É algo próprio, em teoria e prática, um *savoir-faire* situado *entre* denominações, *entre* culturas, *entre* línguas, e *entre* teorias alheias.

REFERÊNCIAS

ALFANDARY, Isabelle. *Pourquoi la « French Theory » n'existe pas*. Palimpsestes Revue de traduction, edição on-line, nº 33/2019, 30 octobre 2019. Consultado em 27 dez. 2020. URL: <http://journals.openedition.org/palimpsestes/4769>

AULETE, *Dicionário on-line da língua portuguesa*. Edição on-line, consultado em 23 nov. 2020. URL: <https://www.aulete.com.br/trans>

- BENJAMIN, Walter. *A tarefa - renúncia do tradutor* in Clássicos da teoria da tradução, vol.1; org. Werner Heidermann. Florianópolis: UFSC, Núcleo de Tradução, 2001
- CAMPOS, Haroldo. *Transcrição*. Org. Marcelo Tápia e Thelma M. Nóbrega. São Paulo: Perspectiva, 2015
- CASSIN, Barbara et al. *Vocabulaire Européen des Philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil-Le Robert, 2004
- CASSIN, Barbara. *Éloge de la traduction : compliquer l'universel*. Paris : Fayard, 2016
- CASSIN, Barbara et al. *Dicionário dos intraduzíveis: Um vocabulário das filosofias*. Volume um: línguas. Trad. e org. Fernando Santoro e Luísa Buarque. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- HUMBOLDT, Wilhelm. *Introdução a Agamêmnon* trad. de Susana Lages in Clássicos da teoria da tradução, vol.1; org. Werner Heidermann. Florianópolis: UFSC, Núcleo de Tradução, 2001
- SCHÜLER, Donaldo. *Donaldo Schüler: entrevista*. Org Dirce Waltrick do Amarante, Marcelo Tápia. Curitiba: Medusa, 2018