

Traduzindo a cultura do outro: reflexões a partir de um exemplo do sânscrito

Profa. Dra. Lilian Cristina Gulmini¹ (USP)

Resumo:

A tradução de um texto produzido por outra cultura no passado é tarefa que pressupõe alguns desafios. Dentro de casos como o analisado neste artigo – a tradução de um tratado sânscrito de autoria do pensador Çankara (c. 788-820 d.C.), e portanto representativo da doutrina do Advaita-vedânta na Índia –, defende-se a necessidade, por parte do tradutor, do conhecimento do campo discursivo da cultura de origem no qual está inserido o tratado e do reconhecimento de suas referências dialógicas. Além disso, algumas soluções tradutórias são defensáveis no caso da tradução de textos temático-conceituais, tais como um recurso mais intenso aos comentários e uma investigação mais acurada dos termos polissêmicos e daqueles que representam conceitos inexistentes na cultura de chegada.

Palavras-chave: Tradução, campo discursivo, cultura sânscrita, Çankara, Advaita-vedânta.

Introdução

O campo dos estudos da tradução nas últimas décadas vem recebendo uma atenção maior por parte da Linguística teórica e, muito embora já se tenha produzido um *corpus* significativo de trabalhos especificamente voltados nesta direção, o fato é que tais pesquisas estão apenas no início. Pretendemos, com este trabalho, acrescentar nossas modestas reflexões a essa emergente literatura tradutológica, apresentando para isso algumas das questões suscitadas pelo trabalho de tradução de um texto sânscrito temático/conceitual.

A língua do texto original é o sânscrito – não exatamente uma língua, convém informar, mas a *norma culta* de uma língua indo-européia, o *sams-kṛta*¹ (o "bem-feito"), acessível somente às parcelas mais eruditas da população do norte da Índia do primeiro milênio a.C., e utilizada como língua da corte e das principais produções literárias, religiosas, filosóficas e técnicas da cultura, durante todos os séculos seguintes. O sânscrito guarda parentesco com o latim, o grego e o persa antigos, e como estes é flexivo e constrói-se a partir de raízes ou unidades mínimas de significação aglutinadas a prefixos, infixos e sufixos. Entretanto, essas são apenas informações de rodapé, porque o problema da tradução de um texto sânscrito antigo não está no sânscrito, a língua sob o ponto de vista de sua articulação formal, mas na **cultura** sânscrita, ou seja, na articulação dos conteúdos, nos investimentos semânticos específicos de que se revestem as formas sânscritas em cada texto, de cada século, de cada uma das múltiplas faces da cultura.

Ao lado dessa tarefa inicial do tradutor de outra cultura – a saber, a investigação dos pressupostos culturais que determinam e participam da significação de um texto –, podemos situar um outro problema correlato: o da busca de equivalentes tradutórios para o léxico sânscrito, dentre os termos, também culturalmente marcados, do inventário da língua de chegada.

Ora, o primeiro problema remete-nos às noções fundamentais da intertextualidade e das delimitações culturais dos campos discursivos, enquanto o segundo problema aproxima-nos das

¹ Nota de transcrição: a transcrição dos termos sânscritos grafados em itálico, que segue a convenção francesa, foi adaptada para este artigo da seguinte forma: as vogais longas são marcadas pelo acento circunflexo, e as vogais e consoantes retroflexas são marcadas pela oposição de caracteres entre itálico e normal. Os termos são apresentados no singular, sem declinação.

questões da semântica e dos modelos apresentados em estudos tradutológicos, sobretudo no que concerne à tradução como processo. Acrescentemos a isso as questões concernentes ao produto final de uma tal tradução – a inevitável releitura e re-interpretação, sob paradigmas "domésticos", de um texto de *outra* cultura – e as implicações previstas pelas teorias pós-colonialistas e pós-estruturalistas de tradução, sob o aspecto de veiculação ou combate de estereótipos e ideologias, e teremos um panorama do teor de nossas reflexões.

1 O texto em seu contexto

As palavras não podem ser compreendidas corretamente quando isoladas dos fenômenos culturais localizados dos quais constituem os símbolos. (E. A. Nida, in MOUNIN, 1975, p.217)

O conceito de **campo discursivo** auxilia-nos na tarefa primeira que antecede a tradução de um texto temático-conceitual: a investigação dos aspectos da cultura em torno dos quais foi concebido e veiculado o texto a ser traduzido, e através dos quais busca-se o "pano de fundo" ideológico e teórico que confere uma significação específica ao texto. No caso de uma cultura do passado, tais aspectos são investigáveis pelo testemunho da tradição, o qual aponta quais são os demais textos (ainda sobreviventes à poeira dos tempos) com os quais o texto em questão estabelece vínculos dialógicos e identidades teóricas, já que é a própria cultura que determina suas áreas de conhecimento ou campos discursivos. Assim, o conjunto desses textos remanescentes deve fornecer ao analista as informações e interpretações "autorizadas", as quais revestem de significações específicas os campos semânticos delineados no texto, para um trabalho de tradução.

No presente artigo, por exemplo, ilustramos nossas reflexões com termos de um pequeno tratado de exposição dos fundamentos de uma escola de pensamento indiana, o *Advaita-vedânta*, dedicada à interpretação do conteúdo das *Upanisad* védicas (o *Vedânta* ou "fim dos *Vedas*", as escrituras sagradas do Hinduísmo). O tratado, intitulado *Aparoksânubhûti* (algo como "Percepção Imediata"), tem como autor, tradicionalmente, o próprio fundador da escola, o pensador Çankara (c. 788-820 d.C.). O estranhamento cultural já começa pelo título: *aparoksa* = "não invisível, de percepção imediata" e *anubhûti* = "percepção, reconhecimento": a cognição de percepção ou reconhecimento imediato, ou seja, a "percepção ou reconhecimento não-mediado" – em oposição a todos os outros conhecimentos, sempre mediados pelos sentidos e pelo pensamento. No contexto *advaitin* (relativo ao *Advaita*), afirma-se que a única percepção humana não-mediada e incontestável em sua realidade é a percepção do si-mesmo ou princípio do ser, o *âtman*, manifesta como "eu existo". Para a escola monista *Advaita* (*a-dvaita* = "sem-segundo"), a base única de tudo o que existe é este princípio do ser, *âtman*, que é da natureza do Absoluto, *Brahman*. Perguntam-nos: acaso seria possível a um leitor leigo da cultura de chegada alcançar a compreensão do título apenas com uma substituição de termos sânscritos por termos vernáculos, se a tradução não puder contar com esses esclarecimentos adicionais?

É claro que o propósito do presente artigo não é expor os elementos da doutrina *Advaita*, mas apenas exemplificar brevemente o fato de que estamos aqui refletindo acerca do processo de tradução de textos produzidos em outras culturas quando esses textos não constituem textos figurativos como as seqüências narrativas literárias, senão **textos temáticos ou conceituais**, ou seja, textos responsáveis pela exposição e argumentação acerca de áreas do conhecimento e visões de mundo geradas e alimentadas por essas outras culturas. Ora, as observações feitas por analistas do discurso cabem perfeitamente no trabalho de tradução intercultural. O que significa então, entre outras coisas, que convém ao tradutor do tratado sânscrito familiarizar-se com todo o campo semântico dos termos conceituais do sistema *Advaita-vedânta*, ainda que não seja um monge

advaitin, assim como convém ao tradutor de textos de medicina conhecer o jargão médico e seus significados, ainda que não seja um médico.

Lembremo-nos também, no caso da tradução de textos temático-conceituais de outras culturas, de que a cultura e a língua de chegada não precisam necessariamente possuir termos e conceitos diretamente equivalentes. No caso da escola *Advaita-vedânta* em questão, mesmo o campo discursivo da cultura de partida *não existe* como tal na cultura de chegada, já que a configuração e desenvolvimento de áreas do saber nas culturas depende diretamente de suas específicas visões de mundo e seus sistemas de valores. O estudo do campo discursivo subjacente ao texto, por sua vez, suscita novas questões, neste caso, particularmente em duas direções: primeiramente, surge no tradutor uma necessidade pungente de tornar "postos" ao leitor da cultura de chegada – presumidamente leigo com relação ao discurso da escola *Advaita-vedânta* –, os pressupostos esperados do receptor ideal do texto (um membro daquela formação discursiva, um monge, *yogin* ou *sannyâsin*) e recuperados em pesquisa pelo tradutor; em segundo lugar, surge uma vontade irresistível de "recheiar" o texto traduzido de notas e comentários, explicitações e explicações, em substituição aos referentes "inexistentes" na cultura de chegada e, sob alguns aspectos, "inconcebíveis" em sua visão de mundo.

Ainda assim, essas investigações constituem as *preliminares* do processo de tradução. Adquiridos os subsídios teóricos para a compreensão daquele determinado campo discursivo, surgem os dilemas de ordem semântica, as questões propriamente tradutológicas (sob o ponto de vista do processo tradutório) que envolvem a substituição de significantes.

2 A questão semântica e as escolhas do tradutor

A tradução, que constitui uma série de operações cujos materiais iniciais e cujos produtos finais representam significações, pode perfeitamente recorrer à lingüística formal nas operações intermediárias; mas não pode permanecer nesse domínio da álgebra lingüística, do cálculo não-interpretado – deve sempre, finalmente, retornar ao campo do cálculo interpretado, da aritmética lingüística, vale dizer atribuir valores semânticos concretos às fórmulas vazias: retornar ao mundo das significações. (MOUNIN, 1975, p. 213-214)

Já havíamos apontado na introdução o fato de que o problema maior na tradução de um texto sânscrito antigo não está no sânscrito propriamente dito (na língua sob o ponto de vista da forma), e sim na alteridade cultural que confere ao texto significações distintas daquelas suscitadas por sua leitura numa outra cultura, incluindo a configuração de outros campos semânticos.

Diante de um caso como esse, defendemos a necessidade de comentários adicionais por parte do tradutor, ao longo da tradução, ou em longo texto introdutório, ou em ambos, para a apresentação daquela escola de pensamento pertencente àquela outra cultura. E um comentário adicional já não se configura mais como uma explicitação de conteúdos no *interior* do texto traduzido ou em notas de rodapé, e sim como parágrafos (às vezes até pequenos textos) interpretativos que se situam *fora* do enunciado traduzido, porém constituindo *parte* da tradução do texto.

Ora, como construção de outra cultura, ou seja, de outro universo discursivo, é óbvio que parte do vocabulário conceitual de uma doutrina simplesmente não possuirá referentes e designações equivalentes na língua e na cultura de chegada. Por exemplo, o termo sânscrito *moksa*, que significa "liberação" (da raiz *MUC*, "liberar, libertar, soltar"), designa para qualquer membro daquela cultura a libertação da roda das existências condicionadas (a roda incessante das

reencarnações) e a iluminação eterna. Em nossa cultura de chegada, porém, jamais a simples palavra "liberação" evocará tal conteúdo. Não temos o objeto cultural, e portanto não temos a designação.

Num caso desses, uma das soluções encontradas é simplesmente *emprestar* a designação sânscrita, *moksa*. Mas o fato é que, se o que se busca traduzir é o *sentido* referido pelo termo em sua comunidade discursiva de origem, o tradutor deverá recorrer a alguma forma de explicitação desse sentido², independentemente de ter optado por um empréstimo, um neologismo ou simplesmente o termo mais próximo, semanticamente e na língua de chegada, do que significa o original.

Trata-se de uma tradução, então, com "macro-explicitações"; ou, visto de outra forma neste caso, apenas a repetição do que sempre foi feito com este tipo de texto na própria cultura de origem (já que os tratados sânscritos de áreas do saber contam com longas interpretações que podem ser compreendidas, sob certo ponto de vista, como verdadeiras traduções sânscrito-sânscrito dos axiomas principais das doutrinas). Tais "macro-explicitações", é claro, constituem por sua vez uma opção tradutória: e, longe de inovadora, esta escolha, que apela para a necessidade de se expor o *sentido* do texto, aparece ao tradutor como "humilhantemente" antiga, como nos lembra o linguista G. Mounin:

É a velha concepção dos tradutores greco-latinos, segundo a qual para traduzir o *sentido* não basta conhecer as palavras, sendo necessário conhecer igualmente as coisas a que o texto se refere; a velha concepção de Étiene Dolet, que exigia do tradutor não somente o conhecimento da língua estrangeira como também o do 'sentido e da matéria' da obra a ser traduzida. (MOUNIN, 1975, p. 215)

Não devemos estranhar a ênfase ao aspecto técnico do vocabulário do texto: na verdade, isso ocorre em qualquer área do conhecimento que constitua uma formação discursiva, um domínio de um grupo específico de falantes dentro do total de falantes de uma dada língua, naquela ou nesta cultura. E esse campo semântico delimitado por uma área do saber de uma cultura comporta-se, inclusive, sempre da mesma forma: há termos cunhados para designar conceitos específicos daquela área do conhecimento, e que a ela remetem sempre que ouvidos pelos falantes da língua (caso do termo *moksa*, palavra indissociável do contexto das escrituras sagradas do Hinduísmo, e conceito indissociável de sua visão de mundo reencarnacionista); há também outros termos que podem ser comuns aos demais falantes, porém reaproveitados em discursos de áreas específicas com significados diferenciados nesses contextos –, ou seja, casos de polissemia. Em ambos os casos, procede-se em geral pelo empréstimo, pelo neologismo ou pela adaptação de um termo da cultura de chegada que seja aproximado em sentido, trazendo em seguida explicações de ordem filológica, etimológica, contextual, etc. que completem a compreensão do conceito. No caso da polissemia, ocorre um "efeito colateral" interessante: uma tradução que busque informar ou sugerir o sentido do termo *dentro daquele* contexto teórico poderá diferir, às vezes de forma radical, da carga semântica comumente evocada pelo termo entre os membros de sua cultura de origem. O termo, redefinido pelo tradutor, passa a se referir a um conceito de ordem filosófica proveniente de outra cultura.

3 A tradução comentada

...apesar dos rígidos cânones de acuidade, até mesmo traduções acadêmicas constroem representações distintamente domésticas de textos e culturas estrangeiras. E essas representações, conforme os graus variados de autoridade

² Na definição de COSERIU (1982, p.159): "O sentido é o conteúdo particular de um texto ou de uma unidade textual, na medida em que este conteúdo não coincide simplesmente com o significado e com a designação."

institucional, podem reproduzir ou revisar paradigmas conceituais dominantes em disciplinas acadêmicas. As traduções podem propiciar uma revisão da disciplina visto que as representações que elas constroem nunca são sólidas ou perfeitamente consistentes, mas, com frequência contraditórias, agrupadas a partir de materiais culturais heterogêneos, domésticos e estrangeiros, passados e presentes. (VENUTI, 2002, p. 135)

Além do recurso intenso às explicitações, há ainda um outro problema no produto final de uma tal tradução que precisa ser admitido: o resultado desta primazia do sentido, desta "cunhagem" de novos conceitos na cultura de chegada, produz sem dúvida um texto muito diferente do original sânscrito, no que concerne ao grau de sua intelegibilidade; um texto muito mais "erudito", carregado de expressões conceituais, "filosóficas" – em síntese, um texto para especialistas na cultura de chegada, e não mais apenas aquelas palavras simples em frases concisas que eram recitadas de memória pelos eremitas, monges e discípulos da doutrina. Na cultura de chegada, o termo cunhado pelo tradutor e sua conceituação, embora fiéis ao sentido do termo em seu contexto, causarão estranhamento no leitor. Um estranhamento que pode ser criticado ou elogiado ou ambas as coisas mas que, sobretudo, pode também fazer parte dos efeitos buscados intencionalmente pelo tradutor em seu trabalho de divulgação, na cultura "doméstica", de valores e formações de uma cultura estrangeira.

E aí está mais um dilema da tradução entre culturas: talvez esse seja o preço que acabamos por pagar ao buscar, na melhor das intenções, *traduzir* efetivamente construções de outras visões de mundo. O preço que pagamos, por um lado, é este academicismo, esta transformação de algo que era simples e "óbvio" naquele mundo em algo complexo e insólito neste, e por outro lado, o preço que o tradutor paga é o de se ver obrigado a traduzir, não mais um *texto*, mas todo um *campo discursivo* que a ele subjaz. E então, fica a questão: o produto final disso tudo é uma tradução, uma interpretação ou uma nova *criação* (sob os limites de uma releitura do *presente*) daquela formação discursiva naquela cultura?

Um tradutor, nessa circunstância, vê-se ameaçado por fantasmas. O primeiro deles é o fantasma da assim chamada "supertradução", vista de forma negativa tanto por lingüistas como por teóricos da tradução, "...pois o receio de não traduzir suficientemente leva a traduzir demais", e "a percepção aguda das diferenças entre a língua-origem e a língua-alvo acaba por exagerá-las" (cf. MOUNIN, 1975, p. 179). No entanto, o mesmo lingüista que utiliza estas expressões em crítica aos defensores da intraduzibilidade de certos textos ou de certas línguas para outras certas línguas, argumenta em defesa dos procedimentos do tradutor que trabalha com culturas antigas e línguas mortas, escrevendo mais à frente estas linhas:

...tal como a etnografia, e por idênticas razões, *a filologia é uma tradução* – ou mais exatamente, tomando emprestada às máquinas de traduzir uma noção aqui muito eloqüente: a filologia constitui uma *pré-edição* do texto a ser traduzido (no sentido de que ela traz para esse texto, em suas edições críticas, esclarecimentos quanto às informações não explícitas por ele veiculadas), assim como uma *pós-edição* desse mesmo texto (no sentido de que ela acrescenta ao texto, original ou traduzido, notas que completam o acesso às suas significações). (*ibid*, p. 221)

E é com o eco destas consoladoras palavras que o tradutor-pesquisador-hermeneuta-filólogo (ou melhor, um pouco de cada uma dessas coisas) prossegue em seu trabalho de "reconstituição de significações" do texto antigo, crente de que seu trabalho oferece algo importante à talvez restrita comunidade dos leitores de sua tradução-pesquisa. Até que encontra o segundo fantasma crítico, este ainda jovem de poucas décadas, das teorias pós-coloniais e pós-estruturalistas de tradução, exemplificado nestas linhas:

When texts from a dominated culture are translated by a hegemonic culture, they are typically seen as (a) mysterious, strange, alien, hence (b) esoteric, of interest only to a small group of specialists in the field, whose translations of the works are (c) painfully and pedantically literal and rebarbatively difficult, or (d) loaded down with a critical apparatus (introduction and annotation) that imposes an academic or specialist interpretation on the reader. (...). When nonprofessional readers confront such translations, they are of course put off by the difficulty and strangeness; they learn to trust the Orientalist's guideline commentaries instead; the image of the 'complicated Orient' (de Gaulle's phrase), of a totally different and distant other, cannot help but be reinforced, at the same time as the Orientalist becomes the only authoritative mediator" (ROBINSON, 1997, p. 34).³

A crítica parece de fato proceder, além de descrever com acuidade o caso da tradução de textos temáticos sânscritos. Entretanto, também aqui existem argumentos de defesa. O primeiro deles é o de que diferentes textos oferecem – ou impõem – diferentes alternativas de tradução: o que pode parecer um aparato crítico excessivo num romance, pode ser essencial e de grande valia num texto teórico. O segundo argumento é o de que o trecho crítico citado também está inserido num contexto maior, o qual se refere às traduções de textos entre culturas que se encontram numa relação de submissão-dominação colonial ou pós-colonial, o que não é exatamente o caso de uma tradução sânscrito-português. Finalmente, encontram-se palavras de defesa para o procedimento da tradução comentada e das explicitações (da "complexificação" do texto de origem) na questão das intenções específicas do tradutor, o qual pode estar propositalmente chamando a atenção para o fato de que a tradução do texto soa "diferente" porque, **realmente**, o assunto tratado no texto **difere**, ou dos assuntos tratados na cultura de chegada, ou da forma como são tratados os assuntos correlatos na cultura de chegada. Este último argumento é assim comentado por L. Venuti:

A tradução de textos filosóficos pode ser melhorada e o tema da tradução ser introduzido com proveito no campo das traduções filosóficas, se os tradutores adotarem uma postura de trabalho mais experimental. As atuais práticas da tradução mostram que os prefácios, glossários e anotações dos tradutores colaboram para esclarecer a densidade conceitual de termos-chave e ressaltar sua estrangeiridade em meio às correntes filosóficas domésticas. (VENUTI, 2002, p. 232)

Conclusão

A responsabilidade do tradutor não é apenas dupla, tanto estrangeira como doméstica, mas divide-se em duas obrigações opostas: estabelecer uma equivalência lexicográfica para um texto conceitualmente denso e, ao mesmo tempo, preservar seu caráter estrangeiro de modo inteligível para o público-leitor doméstico. A tradução motivada por uma ética da diferença procura informar os leitores domésticos sobre filosofias estrangeiras, mas também quer neles provocar novas formas de pensar. (*ibid.*, 221)

³ "Quando textos de uma cultura dominada são traduzidos por uma cultura hegemônica, são tipicamente vistos como a) misteriosos, estranhos, alienígenas, e em decorrência b) esotéricos, de interesse apenas para um pequeno grupo de especialistas no campo, cujas traduções das palavras são c) dolorosa e pedanticamente literais, desconcertantemente difíceis, ou d) carregados com um aparato crítico (introdução e anotações) que impõem ao leitor uma interpretação acadêmica ou especialista. Quando leitores não-profissionais confrontam-se com tais traduções, são sem dúvida afastados pela sua dificuldade e estranheza; aprendem, ao contrário, a confiar plenamente nos comentários instrutivos do orientalista; a imagem do 'Oriente complicado' (frase de de Gaulle), de um outro totalmente diferente e distante, só pode ser reforçada, ao mesmo tempo em que o orientalista torna-se o único mediador de autoridade."

Diante de todos os dilemas aqui abordados com relação à tradução intercultural de textos temáticos, preferimos encerrar este trabalho, não com uma conclusão propriamente dita, mas com algumas reflexões finais as quais, por sua vez, incitam a continuidade dos trabalhos teóricos (e práticos!) em torno da problemática da tradução.

Primeiramente, observamos que uma tradução intercultural, ainda mais do que as outras, deve ser produto da convergência de diversas áreas do saber (lingüística, semiótica, antropologia, história, etc.), pois todas oferecem preciosas contribuições, de ordem metodológica ou informativa, para o trabalho do tradutor. Não obstante, este último ainda detém as opções tradutórias que, de preferência conscientemente, devem direcionar suas soluções para os efeitos de sentido que pretende produzir na cultura de chegada, e de acordo com o público-alvo que tem em mente.

A tradução de textos de outras culturas – sobretudo as asiáticas, africanas e ameríndias –, como vimos, tem recebido nas últimas décadas uma revisão crítica por parte das correntes teóricas da tradução conhecidas como "pós-coloniais" e "pós-estruturais", preocupadas acima de tudo com os mecanismos de dominação cultural e ideológica que se deixam transparecer e permanecer através desses trabalhos – assim como através de todos os discursos, na verdade. Dentro deste panorama, a inserção da alteridade e da diferença na cultura doméstica, através da tradução de textos de outras culturas, pode produzir um duplo efeito: de um lado, propicia um conhecimento mais acurado dos valores e construções do outro, acrescentando saberes e fomentando diálogos dentro e fora da comunidade acadêmica, e por outro lado, pode derrubar estereótipos e *pré-conceitos* incongruentes em relação aos saberes e valores dessa outra cultura.

Assim, dentro das nossas intenções tradutórias com relação ao *Advaita-vedânta*, a tradução será considerada bem-sucedida se, imbuído da recuperação dos sentidos implicados, o pequeno tratado de Çankara possa, finalmente, não só *fazer sentido* ao leitor da cultura de chegada, mas oferecer-lhe, quem sabe, um "grande" sentido, um sentido que contribua para seus sentidos prévios em torno das mesmas questões, um acréscimo aos seus saberes culturais, um honesto diálogo intercultural, quem sabe agora desprovido, finalmente, de tantos *pré-conceitos* outrora lidos na língua e na cultura de chegada.

Referências Bibliográficas:

- BARROS, D. L. P. *Teoria do discurso – Fundamentos semióticos*. São Paulo, Ed. Humanitas/FFLCH-USP, 2002, 3ª ed.
- VIMUKTÂNANDA, Swami (ed.) *Aparoksânubhûti – Self-realization of Çri Çankarâcârya*. Kolkata, Advaita Ashrama, 2001.
- COSERIU, E. "O certo e o errado na teoria da tradução." In: *O homem e sua linguagem – Estudos de teoria e metodologia lingüística*. Rio de Janeiro, Ed. Presença/EDUSP, Col. Linguagem, nº 16, 1982. (pp. 155-171)
- MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas-SP, ed. Unicamp-Pontos, 1993, 2ª ed.
- MOUNIN, G. *Os Problemas Teóricos da Tradução*. São Paulo, Ed. Cultrix, 1975.
- ROBINSON, D. *Translation and Empire – Postcolonial Theories Explained*. (series: Translation Theories Explained; ed: Anthony Pym) Manchester (UK), St. Jerome Publishing, 1997.
- VENUTI, L. *Escândalos da Tradução – Por uma ética da diferença*. Bauru, Edusc, 2002.

Autor(es)

¹ **Lilian Cristina GULMINI, Profa. Dra.**
Universidade de São Paulo (USP)
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas
liliangulmini@yahoo.com.br