

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL**  
**INSTITUTO DE LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**  
**ÁREA: ESTUDOS DA LINGUAGEM**  
**LINHA DE PESQUISA: ESTUDOS DO LÉXICO E DA TRADUÇÃO**

Cristian Cláudio Quinteiro Macedo

***De tourner a faire passer:***  
**Sobre a mudança na definição do verbo *traduire* (1798)**

Porto Alegre

2024

Cristian Cláudio Quinteiro Macedo

***De tourner a faire passer:***  
**Sobre a mudança na definição do verbo *traduire* (1798)**

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Letras do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Patrícia Chittoni Ramos Reuillard

Porto Alegre

2024

### CIP - Catalogação na Publicação

Macedo, Cristian Cláudio Quinteiro  
De tourner a faire passer: Sobre a mudança na  
definição do verbo traduire (1798) / Cristián Cláudio  
Quinteiro Macedo. -- 2024.  
159 f.  
Orientadora: Patricia Chittoni Ramos Reuillard.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de  
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2024.

1. Estudos da Tradução. 2. História da Tradução. 3.  
História dos Conceitos. 4. Definição. 5.  
Temporalização. I. Reuillard, Patricia Chittoni Ramos,  
orient. II. Título.

Cristian Cláudio Quinteiro Macedo

***De tourner a faire passer:***  
**a história da definição do verbo *traduire***

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Letras do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Patrícia Chittoni Ramos Reuillard

**Aprovada em:**Porto Alegre, 18 de março de 2024

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Patrícia Chittoni Ramos Reuillard

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Caroline Jaques Cubas

Universidade do Estado de Santa Catarina

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Karina de Castilhos Lucena

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Prof. Dr. Gilles Jean Abes

Universidade Federal de Santa Catarina

Em memória às vítimas da pandemia do coronavírus.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço às deusas e aos deuses de meus antepassados, bem como todas as forças invisíveis que me mantêm em pé.

Aos meus pais, Darlene e Emiliano e às minhas irmãs, Cláudia, Cris e Nine por compartilharem tantas coisas importantes e me incentivarem (cada um do seu jeito) a seguir em frente.

À mãe UFRGS pela estrutura e à CAPES pela bolsa.

Aos colegas (são tantos, mas aqui vou nomear a Diana, o Juan e a Manu), que fazem as coisas serem mais divertidas.

Aos professores do PPG, Sandra Loguercio (pelas aulas de francês, pelas noções de Lexicologia, mas principalmente pelo carinho e incentivo), Maria José Finatto (pelos ensinamentos profundos em Terminologia e pelo exemplo de pesquisadora incansável), Cleci Regina Bevilacqua (pelas palestras, artigos e dicas sempre valiosas), Denise Sales (pela leveza no trato das questões acadêmicas), Karina Lucena (pelas aulas maravilhosas, sempre com a pegada da elegância e fluidez nas suas falas e textos), Félix Buguño Miranda, por sempre me incentivar e acreditar no meu potencial.

Aos professores Caroline Jaques e Gilles Jean Abes, que me deram novas perspectivas na relação entre História e Tradução no meio acadêmico brasileiro.

Agradeço especialmente minha orientadora/amiga Patrícia Chittoni Ramos Reuillard por ser sempre essa pessoa especial, única, que não mede esforços para ajudar a quem for preciso. É graças a ela que estou nas Letras, que tomei importantes decisões acadêmicas e pessoais que me fazem hoje ser alguém bem mais feliz.

Por fim, agradeço à minha amada família: à Dani, a quem amo e admiro profundamente (que veio me trazer alegria de viver e ânimo para traçar novos objetivos); à Di, minha filha de outras vidas, e à Chanel, minha fiel companheirinha felina.

A matematização do espaço pela cartografia é acompanhada pela matematização do tempo. O ano de 1500 marca significativamente tanto o desenvolvimento do Brasil quanto a invenção do primeiro relógio de bolso.

Os séculos XV e XVI assistiram a. uma ampla difusão de relógios públicos mecânicos ou hidráulicos, os quais são instalados nas praças centrais das cidades que desejavam exibir sua opulência e sua dedicação metódica ao trabalho. As pessoas não se movem mais pelo ritmo do sol, pelo canto do galo ou pelo repicar dos sinos, mas pelo tique-taque contínuo, regular e exato dos relógios. A duração do dia não é mais considerada pela posição do sol ou pelas condições atmosféricas, mas pela precisão das horas e dos minutos. Em breve os contratos não falarão mais de jornada de trabalho, mas prescreverão o número exato das horas a serem cumpridas em troca do pagamento. O próprio tempo tornou-se um dos principais do mercado.

Nicolau Sevcenko

## RESUMO

A presente tese é uma pesquisa em Historiografia da Tradução com aportes da Linguística e da História dos Conceitos. Ela parte da mudança na redação da definição do verbo *traduire* do *Dictionnaire de l'Académie Française*, na edição de 1798 de “*Tourner un ouvrage d'une Langue en une autre*” (como era escrita desde a primeira edição, de 1694), para “*Faire passer un ouvrage d'une langue dans une autre*”. Para entender as razões da mudança, buscou-se analisar os múltiplos discursos registrados em textos, capazes de oferecer vestígios do contexto sócio-histórico em que os redatores do célebre dicionário estavam inseridos. A hipótese levantada foi de que a mudança de definição refletia uma transformação de temporalidade vivida no período. O verbo *traduire* teria sofrido o fenômeno de temporalização, ocorrido entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX, que renovou o sentido de muitas palavras, dotando-as de um forte traço semântico temporal. Nesse sentido, “*faire passer*” expressava a temporalidade predominante nas mentes da França no período, que era baseada em uma noção de aceleração do tempo, enquanto *tourner* representava melhor uma percepção temporal mais atrelada à natureza, ao labor cuidadoso e silencioso que remonta aos letrados e escribas medievais. A delimitação temporal, mesmo centrada em uma mudança ocorrida no século XVIII, foi ampliada visando recolher dados que contrastassem as duas temporalidades predominantes em períodos longos de tempo (a Idade Média, a Idade Moderna e a alvorada da Idade Contemporânea). Em nossa pesquisa, organizamos um *corpus* contendo obras lexicográficas europeias desde o período renascentista e textos coevos que tratam direta ou indiretamente do tema tradução. Os verbetes com palavras referentes à atividade de traduzir foram analisados com apoio da leitura de obras contemporâneas a eles e de textos historiográficos que nos esclarecem sobre os períodos em que foram produzidos. Nossa análise foi realizada a partir de uma leitura com base nos seguintes pressupostos: as denominações e atribuições de sentido se dão a partir da visão de mundo dos enunciadores; comunidades languageiras (em nosso caso os letrados europeus, em especial os parisienses) elaboram uma visão de mundo particular e compartilhada entre seus membros; certas palavras têm valor de termo e trazem uma carga conceitual que se transforma ao longo do tempo, a partir de disputas, construções discursivas, experiências, produção de conhecimento; em determinado período houve, em parte da Europa Ocidental, o fenômeno de “temporalização” que renovou o sentido de muitas palavras, dotando-as de um forte traço semântico temporal. O resultado da pesquisa é apresentado em um ensaio de dois capítulos, cada um deles voltado para um dos semas da definição envolvidos na sua mudança: *tourner* e *traduire*.

Palavras-chave: Estudos da Tradução; História da Tradução; História dos Conceitos; Definição; Temporalização.



## ABSTRACT

This thesis is a research in Translation Historiography with contributions from Linguistics and the History of Concepts. It starts from the change in the wording of the definition of the verb *traduire* in the *Dictionnaire de l'Académie Française*, in the 1798 edition of “*Tourner un ouvrage d'une Langue en une autre*” (as it was written since the first edition, in 1694), to “*Faire passer un ouvrage d'une langue dans une autre*”. In order to understand the reasons for the change, we sought to analyze the multiple discourses recorded in texts, capable of offering traces of the socio-historical context in which the editors of the famous dictionary were inserted. The hypothesis raised was that the change in definition reflected a transformation of temporality experienced in the period. The verb *traduire* would have suffered the phenomenon of temporalization, which occurred between the second half of the 18th century and the first half of the 19th century, which renewed the meaning of many words, endowing them with a strong temporal semantic feature. In this sense, “faire passer” expressed the temporality predominant in the minds of France at the period, which was based on a notion of acceleration of time, while *tourner* better represented a temporal perception more linked to nature, to the careful and silent labor that dates back to the literati and medieval scribes. The temporal delimitation, even centered on a change that occurred in the 18th century, was expanded with the aim of collecting data that contrasted the two predominant temporalities in long periods of time (the Middle Ages, the Modern Age and the dawn of the Contemporary Age). In our research, we organized a corpus containing European lexicographical works from the Renaissance period and coeval texts that deal directly or indirectly with the subject of translation. The entries with words referring to the activity of translating were analyzed with the support of reading contemporary works and historiographical texts that enlighten us about the periods in which they were produced. Our analysis was carried out based on a reading based on the following assumptions: the denominations and attributions of meaning are based on the world view of the enunciators; language communities (in our case the literati Europeans, especially the Parisians) develop a particular worldview shared among their members; certain words have term value and carry a conceptual charge that changes over time, based on disputes, discursive constructions, experiences, production of knowledge; In a certain period, there was, in part of Western Europe, the phenomenon of “temporalization” that renewed the meaning of many words, giving them a strong temporal semantic feature. The result of the research is presented in an essay with two chapters, each one focused on one of the definitional semes involved in its change: *tourner* and *traduire*.

**Keywords:** Translation Studies; History of Translation; History of Concepts; Definition; Temporalization.

## RÉSUMÉ

Cette thèse est une recherche en histoire de la traduction qui s'appuie sur la linguistique et l'histoire des concepts. Elle part du changement de formulation de la définition du verbe « traduire » dans le Dictionnaire de l'Académie française. Dans l'édition de 1798, la définition passe de « Tourner un ouvrage d'une Langue en une autre » (comme elle était écrite depuis la première édition, en 1694) à « Faire passer un ouvrage d'une langue dans une autre ». Afin de comprendre les raisons de ce changement, nous avons cherché à analyser les multiples discours enregistrés dans des textes, susceptibles d'offrir des traces du contexte socio-historique dans lequel les rédacteurs du célèbre dictionnaire étaient insérés. L'hypothèse soulevée est que le changement de définition reflétait une transformation de la temporalité vécue à l'époque. Le verbe « traduire » aurait subi le phénomène de temporalisation, qui s'est produit entre la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, et qui a renouvelé le sens de nombreux mots, leur donnant une forte caractéristique sémantique temporelle. En ce sens, « faire passer » exprimait la temporalité dominante dans les esprits français de l'époque, basée sur une notion d'accélération du temps, alors que « tourner » représentait mieux une perception temporelle plus liée à la nature, au travail minutieux et silencieux des lettrés et des scribes médiévaux. La délimitation temporelle, initialement centrée sur un changement intervenu au XVIII<sup>e</sup> siècle, a été élargie afin de collecter des données permettant de contraster les deux temporalités dominantes sur de longues périodes (le Moyen Âge, l'époque moderne et l'aube de l'époque contemporaine). Dans le cadre de notre recherche, nous avons constitué un corpus d'ouvrages lexicographiques européens de la Renaissance et de textes contemporains traitant directement ou indirectement du sujet de la traduction. Les entrées contenant des mots renvoyant à l'activité de traduction ont été analysées à l'appui de la lecture d'ouvrages contemporains et de textes historiographiques qui nous éclairent sur les périodes de leur production. Notre analyse s'est appuyée sur les hypothèses suivantes : les dénominations et les attributions de sens reposent sur la vision du monde des énonciateurs ; les communautés linguistiques (dans notre cas, les lettrés européens, en particulier les Parisiens) développent une vision du monde particulière partagée par leurs membres ; certains mots ont une valeur terminologique et possèdent une charge conceptuelle qui évolue au fil du temps, en fonction des controverses, des constructions discursives, des expériences et de la production de connaissances. À une certaine époque, une partie de l'Europe occidentale a connu le phénomène de « temporalisation », qui a renouvelé le sens de nombreux mots, leur conférant une forte caractéristique sémantique temporelle. Le résultat de la recherche est présenté sous la forme d'un essai en deux chapitres, chacun d'eux se concentrant sur l'un des sèmes définitionnels impliqués dans son changement : « tourner » et « traduire ».

**Mots-clés** : Traductologie ; Histoire de la traduction ; Histoire des concepts ; Définition ; Temporalisation.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

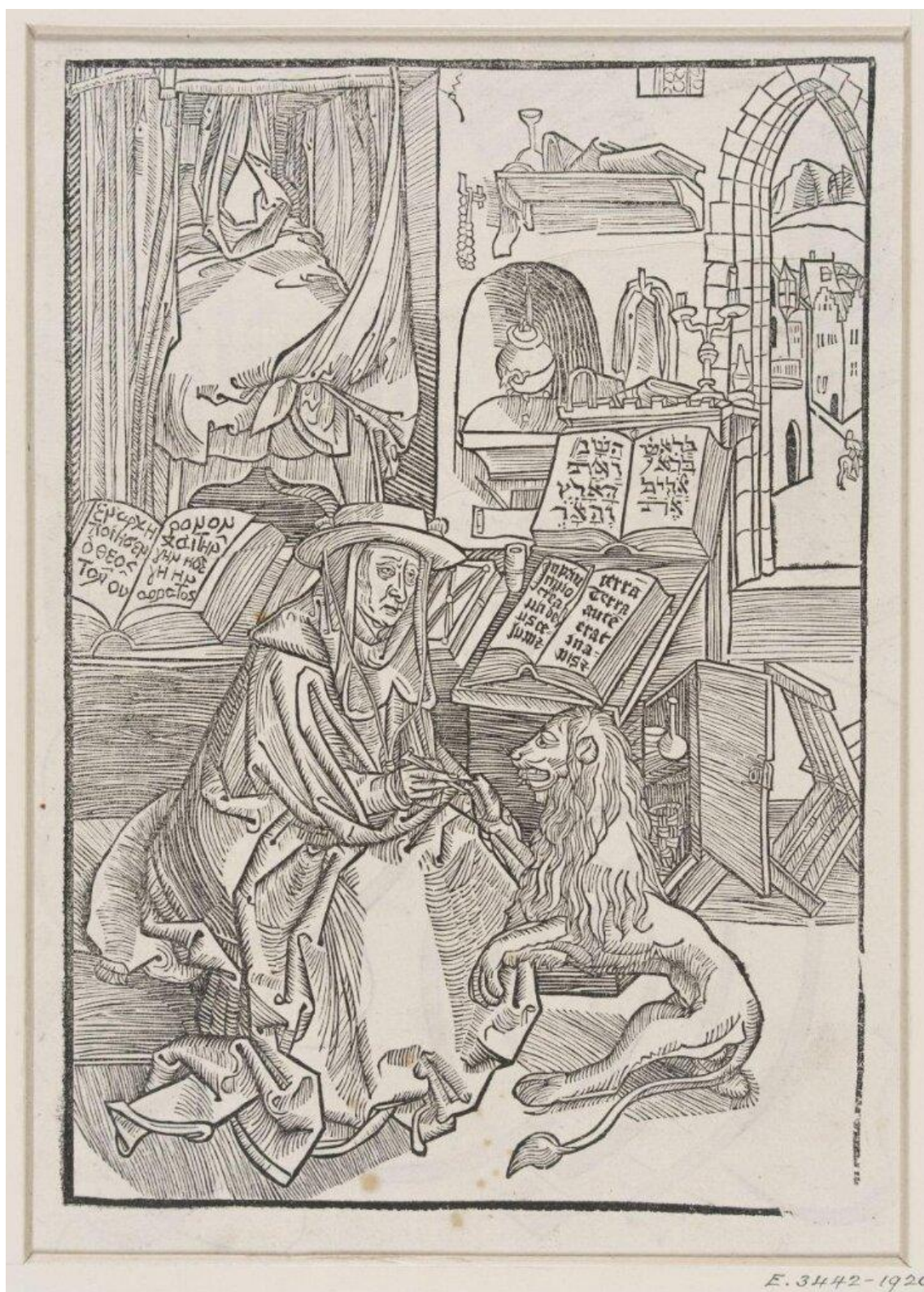
Figura 1: Planta Baixa De Saint Gall .....	41
Figura 2: Desenho De Saint Gall Feito Por Johann Rudolf Rahn Em 1876.....	41
Figura 3: Moinho Místico No Capitel Da Basílica De Santa Maria Madalena.....	42
Figura 4: La Roue de la Fortune. 1325.....	46
Figura 5: Capitular.....	50
Figura 6: Uncial.....	50
Figura 7: Cursiva.....	50
Figura 8: Minúscula Carolíngia.....	50
Figura 9: Gótica.....	51
Quadro 1.....	83
Quadro 2.....	84
Quadro 3.....	85
Quadro 4.....	86

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

## Sumário

INTRODUÇÃO .....	12
CAPÍTULO 1: O VERBO <i>TOURNER</i> E AS TEMPORALIDADES MEDIEVAL E MODERNA.....	31
1.1 O MEDIEVO .....	32
1.1.1 Os monges e os livros.....	33
1.1.2 Tempo cristão e a temporalidade nos mosteiros .....	38
1.1.3 A temporalidade da escrita.....	48
1.1.4 Um panorama da tradução medieval.....	56
1.1.5 O advento das universidades .....	60
1.1.6 <i>Enarratio</i> e tradição manuscrita da tradução .....	63
1.2 O RENASCIMENTO.....	67
1.2.1 O tempo na aurora da Modernidade.....	68
1.2.2 A imprensa e o novo tempo da produção livreira.....	71
1.2.3 A tradução como <i>mercatura</i> .....	74
1.2.4 Reforma e Contrarreforma .....	78
1.2.5 Sobre as palavras do traduzir antes do Dicionário da Academia .....	83
CAPÍTULO 2: O VERBO <i>FAIRE PASSER</i> E A TEMPORALIDADE CONTEMPORÂNEA.....	95
2.1 O SÉCULO XVII: INÍCIO DO <i>GRAND SIÈCLE</i> .....	96
2.1.1 A Academia Francesa.....	97
2.1.2 O espírito regulador e os discursos sobre a tradução .....	100
2.2 SÉCULO XVIII: UM MUNDO EM ACELERAÇÃO .....	106
2.2.1 <i>Laisser passer</i> .....	107
2.2.2 O mercado livreiro .....	111
2.2.3 Revolução: a aceleração do tempo e alguns conceitos.....	122
2.2.4 As perspectivas tradutórias do século XVIII.....	125
2.2.5 Mercier e o futuro do passado da tradução.....	134
2.2.6 O Dicionário da Academia Francesa.....	138
2.2.7 Sobre as palavras do traduzir após o Dicionário da Academia .....	141
2.2.8 Sobre a definição de <i>traduire</i> .....	145
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	152

## INTRODUÇÃO



Albrecht Dürer (1471–1528) *Saint Jerome Extracting a Thorn from the Lion's Foot*, Basel, 1492, gravura em papel, 19 × 13,3 cm, Victoria and Albert Museum (Londres).



François-André Vincent (1746-1816).  
*Saint Jérôme dans le Désert écoutant la trompette du Jugement dernier*  
 1777, óleo sobre tela, 177,6 x 242 cm, Museu Fabre (Montpellier).

As imagens que servem de epígrafe a essa introdução trazem o mesmo personagem: Jerônimo de Estridão ou São Jerônimo. Na primeira, uma xilogravura de Dürer, realizada em sua juventude, podemos observar a pausa que o santo tradutor faz em seu trabalho para atender ao leão ferido. O cenário de sua cela dá uma pista da importância do seu trabalho. Diante de originais em grego e hebraico, São Jerônimo produz um texto em latim: a Vulgata. Sentado, parece retirar calmamente os espinhos que incomodam o leão que, por sua vez, aguarda com paciência o procedimento do santo. Presentes na cena, os objetos do cotidiano de caráter religioso e secular e a janela, que revela um espaço exterior pouco movimentado, indicam um trabalho marcado pela tranquilidade e concentração. O leão ferido nos parece, nessa xilogravura, um visitante esperado que poderia, sem receios e de acordo com suas demandas, retirar por um tempo o tradutor de sua tarefa e receber dele toda a atenção possível, sendo acolhido em seu ambiente modesto de trabalho. A gravura nos remete a um tempo que permite pausas, afetividade, entrega paciente ao inesperado.

A segunda imagem, uma pintura de François-André Vincent, representa o santo recebendo a visita de um anjo que anuncia o seu julgamento. Jerônimo era acusado de ser

mais adepto de Cícero do que de Cristo. O anjo parece ter surgido a sua frente de maneira abrupta. Ele tem pressa. O anúncio se dá, concomitantemente, pelo som da trombeta e pelo dedo da figura angelical que aponta para o céu. Não há tempo a perder. A musculatura rija remete ao corpo que se ativa, cuja reação é levantar-se e partir imediatamente ao chamado. Os dedos do pé denunciam a ausência total do relaxamento. O tecido do manto que o envolve não segue a mesma velocidade do corpo que se ergue, mostrando uma quase nudez do santo. O trabalho é interrompido, mas a mão esquerda persiste em segurar seu manuscrito latino, como se desejasse continuar sua tradução apesar da pressa que envolve a convocação. Sua mão direita não tem mais a pena, que possivelmente foi jogada longe, instintivamente, no momento do anúncio. No chão, ao lado do original hebraico, vê-se um crânio, um símbolo comum à arte *vanitas* que se preocupa em representar a vacuidade da vida, bem como as noções sintetizadas pela frase latina “*memento mori*” que incita o indivíduo a recordar-se da morte inevitável para melhor ajustar a maneira de ocupar o tempo de vida que lhe resta. Nessa pintura setecentista, o tempo se expressa no imediato, na urgência, no sobressalto, no dedo angelical, no dilema expresso na mão que solta a pena e naquela que agarra a obra. A ansiedade transparece no tradutor que se espanta com a celestial e repentina demanda em oposição à resignação do leão que, apesar de estar visivelmente incomodado, apenas aguarda a resolução do mestre.

Usando a temporalidade como chave de leitura iconográfica da dupla que fez as vezes de epígrafe, desejo apenas introduzir um dos principais pressupostos que perpassa toda a minha tese: a relação entre tempo e linguagem. Que a língua muda ao longo do tempo, por exemplo, não é nenhuma novidade. Muito antes dos sociolinguistas do século XX se debruçarem sobre as variações, estudiosos já se ocupavam das transformações linguísticas em uma perspectiva histórica. Mesmo no aparente hiato estabelecido pelo sucesso dos estudos com ênfase sincrônica a partir do estruturalismo saussuriano, as pesquisas de caráter diacrônico nunca foram completamente deixadas de lado. Hoje sabemos (e desconfio que sempre se soube) que as pesquisas, mesmo dando ênfase a um dos eixos temporais, sempre se valem um pouco do outro. Não há como “higienizar” uma abordagem diacrônica em relação a seus elementos sincrônicos e vice-versa.

Outro importante pressuposto, intrinsecamente ligado ao supramencionado, é o entendimento de que o contexto sócio-histórico tem forte relação com o ato de denominar e com a elaboração de metáforas presentes nas denominações e na atribuição de sentido às palavras. Dito de outra forma, minha tese parte da ideia de que o entendimento do



mundo pelos sujeitos está intimamente ligado às palavras que classificam e orientam esse mesmo mundo, em uma relação de alimentação recíproca na qual a linguagem e as ações têm historicidade e movimento. Palavras e atos emergem de um mesmo contexto no qual os sentidos acomodam, catalogam e orientam o cosmos e a vida. A seguir, apresentarei a mudança que moveu a pesquisa e seus resultados.

A definição do verbete *traduire* do *Dictionnaire de l'Académie Française*<sup>1</sup> passou a ter uma redação diferente daquela de 1798. Desde sua primeira edição (1694), a definição apresentada “*Tourner un ouvrage d'une Langue en une autre*”, mas, na quinta (1798), lê-se: “*Faire passer un ouvrage d'une langue dans une autre*”.

Entender essa mudança implica responder algumas questões. Tomei como questão inicial a que se refere a ser ou não, essa nova definição, um exemplo típico do que ocorre nos dicionários, isto é, que eles não “vão *a priori* fixando a língua, mas são sempre uma instância *a posteriori* do fato linguístico, registrando-o” (Bugueño Miranda, 2007, p. 97). Uma breve busca em obras anteriores ao ano de 1798 foi suficiente para confirmar que o sintagma “*faire passer*” estava vinculado às formas de expressar a ação de traduzir antes do registro lexicográfico. Tentei, então, responder à questão que se tornou o real motor da pesquisa: por que houve a mudança?

Pensar a definição de *traduire*, ao considerarmos um verbete como uma espécie de signo no qual a palavra lema é o significante, e o seu conteúdo (informações morfológicas, fonológicas, etimológicas, definição, exemplos, etc.) é o significado, é pensar a ideia de tradução vigente em uma determinada delimitação temporal; é buscar entender seus movimentos de sentido e usos. Por isso, essa tese se inscreve nos Estudos de Tradução, mais particularmente na Historiografia da Tradução, lançando mão de recursos da Linguística e da História. Especificando ainda mais o lugar de onde partimos, podemos dizer que se trata de uma pesquisa em História das teorias ou dos discursos acerca da tradução, pois o que desejamos é entender as transformações nos discursos tradutórios que levaram à mudança na redação da definição de *traduire*.

### **Estudo dos conceitos na Historiografia da Tradução**

Quando Brigitte Lépinette estabeleceu uma teoria para estudos históricos da tradução, ela tomou como base modelos, objetos e técnicas de investigação. O modelo

---

<sup>1</sup> Que será tratado no presente trabalho como Dicionário da Academia.

que serve para meus propósitos é o que ela chamou de histórico descritivo-comparativo. Ele se ocupa das teorias da tradução, ou dos “diferentes conceitos aos quais se articulam estas teorias” e sua “evolução no tempo”<sup>2</sup> (Lépinette, 2015, p. 143, tradução nossa). O objeto do modelo descritivo-comparativo são os metatextos, isto é, “o conjunto das reflexões sobre a tradução, os escritos teóricos do passado que permitem a análise dos conceitos metatradutológicos”<sup>3</sup>. Em termos de técnicas de análise, o modelo histórico descritivo-comparativo de Lépinette propõe: buscar nas fontes o percurso de um conceito metatradutológico ao longo do tempo; mapear o conjunto de conceitos metatradutórios em um mesmo texto; e comparar o percurso de um ou vários desses conceitos com conceitos de outras disciplinas (Lépinette, 2015, p. 146-147, tradução nossa).

*Traduire* é um lexema presente no Dicionário da Academia, mas também um conceito metatradutório por trazer toda a bagagem reflexiva sobre a ação técnica que ele nomeia. Uma bagagem na qual determinados conteúdos são ativados na sincronia em discursos específicos, mas que é constituída por várias camadas diacrônicas que a constituem. Sabemos que a representação (ou “rótulo” de um conceito) é feita por um termo, ou seja, uma palavra com um valor determinado dentro de uma linguagem de especialidade. Nesse sentido, vale apontar as dimensões de *traduire* que foram levadas em conta na presente tese.

Inicialmente, abordarei a sua dimensão lexicológica, tratando a palavra e a sua definição (que podemos considerar como a espuma de uma onda de mudança). Depois, tratarei da sua dimensão terminológica/conceitual (na qual o jogo das forças de mudança se mostra em textos e contextos).

### **Pressupostos lexicológicos**

Visto que trato de uma definição inscrita em um dicionário de língua, vale a pena retomar alguns pontos básicos da Lexicologia segundo Mortureux (2006). Entendendo que a unidade linguística estudada pelo lexicólogo é mais complexa que a palavra gráfica (esta, uma sequência de letras entre dois espaços), a autora fornece a distinção entre as unidades linguísticas: as palavras gramaticais [*mots outils*] e as palavras lexicais [*mots pleins*]. As palavras gramaticais são artigos, preposições, conjunções, etc. As palavras

---

<sup>2</sup> [...] diferentes conceptos a los cuales se articulan estas teorías [...] evolución en el tiempo.

<sup>3</sup> [...] el conjunto de las reflexiones sobre la traducción, los escritos teóricos del pasado que permiten el análisis de los conceptos metatraductológicos.

lexicais são, principalmente, os substantivos, os verbos e os adjetivos. Estas últimas servem para fazer referência a algo do mundo, elas correspondem a fenômenos da realidade, ou seja, elas têm um valor denominativo e, no discurso, designam as coisas a partir da sua significação estabelecida na língua. Assim, existem dois tipos de referência: a virtual e a atual. A primeira diz respeito à significação estabelecida socialmente, ou melhor, intersubjetivamente, à qual o falante recorrerá para construir seu discurso. A segunda dá-se no próprio discurso, no momento em que o falante vai, em determinado contexto, dar um sentido preciso à palavra de que lança mão. Quando tratamos das palavras que fazem parte do repertório léxico de uma língua (cujo significado parte da referência virtual), estamos lidando com lexemas. Quando pensamos nas palavras dentro do discurso, em significados atribuídos a partir de referências virtuais, estamos lidando com vocábulos. Os lexicógrafos, responsáveis por produzirem dicionários, têm a tarefa de perceber os vocábulos em uso e convertê-los em lexemas (Mortureux, 2006). Ou seja, na prática, eles compilam sentidos através dos usos que observam, produzindo uma espécie de acervo de significados apreendidos em determinado tempo-espaço.

Algo digno de nota na história do dicionário moderno é que sua origem é bilíngue, isto é, o conteúdo dos verbetes era a palavra equivalente em língua diferente da palavra lematizada (muitas vezes dentro de uma frase que servia de exemplo). Os dicionários monolíngues seguiram essa tradição, mas, ao invés de equivalentes em língua estrangeira, traziam sinônimos com a função de definição. O lexema *traduire* foi lematizado, ou seja, inserido como palavra, seguida de seu significado, constituindo um verbe em um dicionário. Esse verbo apresentava inicialmente uma definição que trazia outro verbo que lhe era sinônimo, *tourner*. Existem muitos estudos sobre a sinonímia: desde o do próprio pai da Semântica, Michel Bréal, que estabelece a “lei da repartição” (na qual palavras originalmente sinonímicas tendem a especificar seus significados a ponto de não serem mais intercambiáveis) (1897, p. 29-42), até os de nomes mais contemporâneos como Ullmann que, em obra do século XX, defende a raridade (mas possibilidade) de palavras exatamente sinônimas e elenca as muitas formas de distinções entre os sinônimos e os padrões sinonímicos típicos de cada língua (1977, p. 291-322) e Josette Rey-Debove cuja perspectiva, apresentada na sua obra *La linguistique du signe* (1998), adotamos aqui para entendermos o fenômeno.

Para a autora, a sinonímia é central no processo de significação das palavras. Para estudá-la, ela retoma as origens da noção. Aristóteles dava inicialmente ao adjetivo sinônimo [*sunônumos*] um uso que se referia às coisas sinônimas, isto é, coisas de mesma

essência genérica que a definem. O homem e o boi, por exemplo, são animais. A palavra animal serve para definir tanto um quanto o outro<sup>4</sup>. Posteriormente, o filósofo grego usa a palavra *sunônumos* para os nomes, não mais para as coisas: as palavras *homem* e *boi* são sinônimas. Mas esse entendimento aristotélico hoje seria mais próximo do que consideramos co-hipônimos, afirma Rey-Debove. *Homem* e *boi* seriam co-hipônimos do hiperônimo *animal*. Desta forma, os sinônimos teriam uma relação triangular, havendo a necessidade de um gênero que lhes servisse de hiperônimo (1998, p. 90-91).

No século XVII, quando a gramática se desvincula da tradição da lógica aristotélica, o *tertium comparationes*, que fazia o papel do hiperônimo, é deixado de lado, e os sinônimos passam a ser comparados entre si, de forma horizontal, ou em relação às suas definições ou em relação à possibilidade de sua substituição no discurso. As questões que envolviam os sinônimos em Aristóteles, como as designações, passam a dar lugar às relativas ao sentido das palavras.

Segundo Rey-Debove, quando a sinonímia passa a significar uma relação de “sentidos equivalentes” de duas ou mais palavras, novos problemas surgem. A partir disso, tem-se apresentado algumas perspectivas, das quais a autora aponta três: a) **sinônimos em língua** - apesar de existirem sinônimos lexicais, raramente o são no sentido estrito; b) **sinônimos no discurso** - existem sinônimos que parecem perfeitos, fora do contexto de uso, mas que não são intercambiáveis em todos os enunciados; c) **não existem sinônimos perfeitos**, em função das diferentes conotações de cada palavra. A interpretação de Rey-Debove dessas perspectivas é assim organizada: a) Aqueles que negam a sinonímia no sentido estrito subentendem que as palavras tenham um conteúdo específico muito claro em relação ao seu referencial e ao léxico da área em que se inserem. É uma visão que considera que poucas pessoas seriam capazes de encontrar a “palavra certa”, e o máximo a se alcançar em sinonímia seria uma “aproximação grosseira”; b) Aqueles que vêem uma dificuldade na sinonímia no discurso, recusam-se a considerar as palavras fora do contexto, ou seja, defendem que existem palavras específicas que são esperadas para cada situação particular; c) Aqueles que apresentam essa perspectiva o fazem a partir de um ponto de vista linguístico. Uma teoria da significação, por exemplo, torna inviável a existência da sinonímia na medida em que entende que toda palavra, em

---

<sup>4</sup> Lembremos que Aristóteles está rompendo com a escola platônica nas questões relativas à separação das formas. Tratando de coisas e essências, a distinção que propõe é entre coisas homônimas e coisas sinônimas. As primeiras têm nome comum, mas essências diferentes (como manga de camisa e a fruta manga); as segundas, como vimos, têm a mesma essência (são animais) e a mesma definição (animal, para homem e boi).

seu significado, tem “uma parte conotativa própria, que não se encontra em nenhuma outra palavra” (Rey-Debove, 1998, p. 94). Uma teoria da designação, por exemplo, (que estabelece relações entre o mundo e os signos), permitiria uma outra perspectiva. Tendo muitos nomes, um objeto pode ser designado quando se usa qualquer um deles. Desta forma, uma teoria da designação considera que uma palavra é equivalente à outra mesmo em se tratando de línguas diferentes. A autora nos dá o exemplo do francês *mer* e do inglês *sea* [mar], lembrando que nunca se usa a palavra “sinônimo” nesses casos, mas “equivalente” (Rey-Debove, 1998, p. 97-98).

A autora apresenta as possibilidades sinonímicas em frases, encaminhando seu argumento para a possibilidade das definições lexicográficas. Discorrendo sobre a paráfrase e a reformulação, Rey-Debove afirma que frases são unidades livres (não codificadas), enquanto as palavras são unidades codificadas. Uma palavra pode não ter um sinônimo lexical, mas frases têm múltiplas possibilidades de sinonímia, graças às reformulações e desambiguações. Sobre a possibilidade de perceber a equivalência de sentido, escreve Rey-Debove:

Para medir o significado e avaliar a sinonímia, o significado deve circular livremente como no interpretante [...] de um signo, ou seja, passando do codificado para o não codificado. Esta operação semasiológica não tem contrapartida da operação onomasiológica inversa: a qualquer palavra podemos corresponder uma perífrase, mas cada perífrase não corresponde a uma palavra. O fundamento da semântica está necessariamente na análise livre utilizando diversas palavras e não no resultado aleatório de uma unidade codificada sintética e opaca. O sentido nasce de um desequilíbrio semântico de dois signos equivalentes, um dos quais é codificado e o outro, seu interpretante, não o é, portanto da única fórmula codificado -> não codificado<sup>5</sup> (1998, p. 101, tradução nossa).

A partir dessa necessária relação de sentido entre *codificado* > *não codificado*, a autora, afirmando ser contrária a uma perspectiva metalinguística frente aos significados, entende que o *interpretante* de uma palavra é “uma livre sequência de palavras que são seu sinônimo analítico” (Rey-Debove, 1998, p. 101). Assim, Rey-Debove sustenta que a unidade semântica mínima nada mais é do que uma palavra, que pode, por sua vez, ser

---

<sup>5</sup> Pour mesurer le sens et évaluer la synonymie il faut que le sens circule librement comme dans l'interprétant [...] d'un signe, c'est-à-dire en passant du codé au non codé. Cette opération sémasiologique n'a pas son correspondant pour l'opération onomasiologique inverse : à tout mot on peut faire correspondre une périphrase mais à toute périphrase ne correspond pas un mot. Le fondement de la sémantique est forcément dans la libre analyse à l'aide de plusieurs mots et non pas dans l'aboutissement aléatoire d'une unité codée synthétique et opaque. Le sens naît d'un déséquilibre sémantique de deux signes équivalents dont l'un est codé et l'autre, son interprétant, ne l'est pas, donc de la seule formule codé — > non codé.

substituída por uma perífrase<sup>6</sup>. A sinonímia é identificada com palavras em uma perífrase livre. Ela dá um exemplo: “*Carré: Losange à côtés égaux*” [Quadrado: Losango de lados iguais]; “*Carré: Figure plane à côtés parallèles et égaux, et à angles droits*” [Quadrado: Figura plana de lados paralelos e iguais e com ângulos retos]. Quanto mais se expande a perífrase, mais palavras serão passíveis de análise (Rey-Debove, 1998, p. 101). Quando pensa em uma definição de dicionário, a autora a entende como um “sinônimo analítico por excelência” (Rey-Debove, 1998, p. 102) que permite o acesso ao sentido das palavras. Ela é uma perífrase que pretende ser sinônima da palavra a ser definida (Rey-Debove, 1984, p. 66). A definição tem em si uma “útil ambiguidade” posta por Aristóteles em suas visões acerca da sinonímia (define coisas e dá sentido às palavras), isto é, *ser* e *significar* acabam sendo vistos como um todo. É uma confusão, segundo Rey-Debove, que permite que se cumpra a função essencial da língua:

poder “dizer o mundo” de diversas maneiras através de uma troca indeterminada de signos em número indeterminado; esta combinatória incerta dá conta do nosso referencial, mas mantém uma margem de aproximação criadora de sentido e criadora de mundos. É, portanto, a circulação infinita do sentido que justifica o interesse da noção de sinonímia [...]” (Rey-Debove, 1998, p. 102).

### **Pressupostos terminológicos**

Uma outra dimensão importante do verbo *traduire* para nossa pesquisa foi a terminológica/conceitual. Esse verbo é um lexema, mas também um termo que representa toda uma bagagem conceitual e cognitiva. Ele diz respeito a um ofício (ou uma arte, para alguns), com um vocabulário específico no qual essa palavra não só expressa um sentido, mas contém em si uma história de construção de conhecimento. Há um conteúdo conceitual elaborado pela reflexão posta em discursos de muitos tradutores, críticos literários e letrados de maneira geral.

---

<sup>6</sup> Anteriormente a autora havia escrito: “Todo significado ou sentido é expresso por uma sequência de palavras: não há outra maneira de falar sobre isso (livraria significa “loja onde se vendem livros”). O significado dum palavra só pode, pois, ser conhecido quando transmitido pelo significante de outras palavras. Esse sistema sinonímico circular no interior do léxico é o único que torna possível a descrição da face abstrata do signo” (Rey-Debove, 1984, p. 62).

<sup>7</sup> [...] pouvoir « dire le monde » de plusieurs façons par un échange indéterminé de signes en nombre indéterminé ; cette combinatoire incertaine rend compte de notre référentiel, mais maintient une marge d'approximation créatrice de sens, et créatrice de mondes. C'est donc la circulation infinie du sens qui justifie l'intérêt de la notion de synonymie [...]

Nesse sentido, cabe pensarmos (ao menos em uma primeira aproximação) na perspectiva de Eugen Wüster que, ao elaborar a Terminologia, pretendia a normalização dos vocabulários das linguagens de especialidade:

Com a preocupação de padronizar o uso de termos técnicos-científicos de modo a alcançar a univocidade comunicacional no plano internacional, desenvolveu uma série de estudos sobre os termos que deram origem à Teoria Geral da Terminologia (TGT)” (Krieger; Finatto, 2004, p. 20).

Na Teoria Geral da Terminologia, “os termos refletem fundamentos conceituais, bem como representam a apreensão da essência dos fenômenos estudados pelas especializações” (Krieger; Finatto, 2004, p. 20). Os conceitos são tomados “como ponto de partida, com o objetivo de estabelecer os limites conceituais de cada unidade terminológica dentro de uma terminologia” (Krieger; Finatto, 2004, p. 21). Wüster defendia uma “prevalência do componente conceitual sobre o linguístico”, na qual o termo expressava conceitos (“atemporais, paradigmáticos e universais”), ao invés de significados (“que são linguísticos e variáveis conforme o contexto discursivo e pragmático” (Krieger; Finatto, 2004, p. 33). Esperava-se dos termos univocidade e monorreferencialidade e, a perspectiva temporal de seu estudo era a sincrônica.

Nos anos 1990, há uma mudança de perspectiva nas investigações terminológicas. As abordagens linguísticas ganham espaço e se passa a buscar “compreender a unidade terminológica à luz de um ponto de vista descritivo” (Krieger; Finatto, 2004, p. 34). Pesquisas de cunho linguístico-comunicacional são realizadas e o “comportamento dos léxicos terminológicos no âmbito das comunicações especializadas” é levado em consideração. (Krieger; Finatto, 2004, p. 34). As variações e as gradações de sentido, que contrariam os ideais de uma terminologia universal, foram sendo reconhecidas e estudadas por um viés linguístico mesmo que ainda marcada por uma intenção interdisciplinar. Cabré (1997), por exemplo, propõe uma abordagem linguístico-comunicativa, entendendo os termos como **unidades de significação** especializadas com dimensões linguísticas, cognitivas e sociais. Por terem diversas dimensões, podem ser acessadas por diversas portas, sendo consideradas pela autora como poliédricas.

Já Temmerman (1998) traz uma abordagem sócio-cognitiva da Terminologia com base nos modelos cognitivos idealizados de Lakoff; dando ênfase ao modelo metafórico, considera os termos como **unidades de compreensão** que são palavras que permitem atribuir e pensar sobre as categorias que dizem respeito ao que é nomeado. A autora propõe que essas unidades movimentam os processos de compreensão, associando

compreensões novas a antigas compreensões. Em oposição às ideias de Wüster (que ela chama de “teoria tradicional”), Temmerman propõe uma abordagem com base em cinco pontos:

1. A análise deve partir das unidades de compreensão, caracterizadas recorrentemente por uma estrutura prototípica, ao contrário da teoria tradicional, que parte de conceitos claramente definidos;

2. Uma unidade de compreensão é estruturada de maneira intra e intercategorial e funciona no interior de modelos cognitivos, diferentemente da teoria tradicional, que atribui a cada conceito um lugar em uma estrutura conceitual lógica ou ontológica;

3. A definição varia conforme o tipo de unidade de compreensão e o nível de especialização do emissor e do receptor. Na teoria tradicional, a definição do termo pode ser intensional e/ou extensional;

4. A sinonímia e a polissemia existem e devem ser descritas. A teoria tradicional defende o ideal de univocidade dos termos;

5. As unidades de compreensão estão em permanente evolução, e a diacronia é importante, dependendo do caso, para o entendimento das unidades. Além disso, modelos cognitivos, como os metafóricos, têm um papel de destaque no desenvolvimento de novas ideias, deixando claro que os termos são motivados. Já na teoria tradicional os termos são vistos como tendo relação arbitrária com o conceito e são estudados apenas sob a ótica da sincronia (Temmerman, 2000).

A partir das perspectivas terminológicas expostas acima, pensamos no percurso de *traduire* como um termo com viés linguístico, comportando-se como palavra comum da língua mesmo em meios de especialidade (como entendem as correntes pós wusterianas do campo); mas, por outro lado, entendemos que o termo carrega em sua história uma carga de conhecimento, elaborada por reflexões expostas em discursos ao longo do tempo e que vai ganhando camadas de compreensões e significações nesse processo.

### **Contribuição da História dos Conceitos**

Nesse sentido, as abordagens terminológicas abrem, a meu ver, espaço para a contribuição da História dos Conceitos (*Begriffsgeschichte*), que pensa os conceitos como componentes de palavras passíveis de serem estudadas para o entendimento da sociedade. Com ela, a perspectiva diacrônica é inserida no estudo dos conceitos e, para Koselleck,



um dos principais nomes dessa disciplina, estes são polissêmicos, transformam-se e podem ser disputados.

A História dos Conceitos levou à historiografia a busca por métodos que compreendessem o texto e a linguagem como fenômenos históricos:

O que a História dos Conceitos trouxe de novo foi considerar a linguagem como um fenômeno irreduzível às demais dimensões do real. Dito de outra forma, a linguagem é investida de uma autonomia relativa passível de tratamento teórico-metodológico específico. (Araújo, 2008, p. 48).

Os conceitos têm em sua historicidade uma função mediadora: “mediação entre experiência e expectativa, individual e social, o linguístico e o extralinguístico”. Neles, “a linguagem opera como força histórica, consolidando ou desfazendo configurações do mundo da vida”. Segundo Araújo (2008), os conceitos surgem no mundo “tão materialmente quanto qualquer coisa, não como mera representação mental” e são tão materiais “quanto um processo produtivo”, realizam-se na expressão, e não somente no espírito do sujeito, formando “um conjunto rastreável de performances discursivas capaz de deixar vestígios concretos para a investigação historiográfica”. Por ser considerado pela História dos Conceitos como “uma totalidade semântica produzida na contingência histórica”, o conceito pode ter suas dimensões recuperadas pelo pesquisador, por seus vestígios “na própria continuidade histórico-cultural”, através de “uma reconstrução complexa de seus contextos de enunciação, tanto em sua dimensão sincrônica, quanto diacrônica” (Araújo, 2008, p. 48).

Mesmo entendidos em sua relação com as demais dimensões da realidade, os conceitos, como “fenômenos reais que atuam em qualquer sociedade humana, instrumentos cognitivos produzidos na existência concreta”, são, ao mesmo tempo, “sintomas e produtores de transformações sociais”. Dessa forma, é preciso também observar seus “movimentos autônomos” que são “capazes de produzir novas e imprevistas configurações”, não somente na citada relação

Diante dos conceitos, o historiador não deve “estabelecê-los normativamente”, mas sim “descrevê-los em sua amplitude variável e narrá-los em sua dinâmica concreta” e, a partir de um *corpus* documental, pode “datar o momento em que um novo conceito nasce, ou em que novos significados aderem a velhas palavras” (Araújo, 2008, p. 49).

Outro aspecto importante do conceito é que, por ser uma “forma específica de lidar com campos da realidade, ao mesmo tempo em que os organiza”, quando ocorre uma mudança nele, quase sempre isso envolve “a abertura de uma nova experiência do real” (Araújo, 2008, p. 49).

Para Koselleck, nem toda a palavra do léxico de uma língua pode ser considerada um conceito e, assim, ter a possibilidade de ser pensada historicamente. As palavras cujos sentidos são interessantes para a sua disciplina seriam “conceitos para cuja formulação seria necessário um certo nível de teorização e cujo entendimento é também reflexivo” (1992, p. 135).

O verbo *traduire* não é desprovido de um conteúdo oriundo de reflexão. Da mesma forma, podemos admitir que se trata de um conceito<sup>8</sup> portador de uma bagagem cognitiva construída ao longo do tempo, em relação com a sociedade na qual seus enunciadores estão inseridos. É difícil imaginarmos que *traduire* sempre remeteu ao mesmo sentido, ao mesmo conteúdo. Um tradutor dos primórdios do Cristianismo, ou das casas do saber do mundo árabe, ou da Península Ibérica do século XIII, ou da atualidade, receberam e recebem, cada qual, uma demanda tradutória cujos sentidos se entrelaçam com os da própria palavra que denomina a tarefa de maneira específica naquele determinado momento histórico cujas sincronia e a diacronia mostram-se vivas ao enunciador. O ato de traduzir que o verbo denomina é experimentado, realizado e pensado de acordo com todo o emaranhado de perspectivas, de história, de memória, de anseios, de cultura, de contexto... são horizontes localizados social e historicamente a partir dos quais a ideia de tradução está delimitada. As noções temporais, marcadas pela exigência do calendário e do relógio, tensionam o sentido e a ação tradutória talvez de maneira clara na demanda, mas também (o tradutor de hoje sabe disso) de maneira não racional, através da experiência da ansiedade, da angústia, da pressa, que envolvem a tarefa e as exigências do mercado.

### **Sobre as denominações e as mudanças de sentido**

Cabe-nos, nesta introdução, também tratar das denominações e das mudanças (visto que a tese nasce de uma mudança). Pensemos na atividade à que remete meu problema de pesquisa. O ato de traduzir um texto é denominado por meio de metáforas. Entre as muitas denominações (que veremos ao longo da tese), podemos pensar inicialmente em verter, tornar e traduzir (com seu sentido original de transportar). O verbo verter remete a um líquido sendo derramado de um recipiente em outro. Tornar pode nos

---

<sup>8</sup> Koselleck não costuma em seus escritos usar a palavra termo para diferenciar o rótulo do conceito a ele atrelado. Quando trata de Estado, Revolução, História, Classe, etc, denomina-os apenas conceitos. Aqui, como em outros casos na tese, também trataremos *traduire* como conceito.

lembrar verter, mas também mudar, transformar, virar. Já transportar nos dá a ideia de um objeto sendo carregado por alguém a um destino específico. São imagens que tentam se aproximar do ato denominado. Fisicamente, traduzir não se diferencia muito da redação de um texto. Na prática, trata-se disso. A operação mental (invisível no ato) pode ser deduzida pelo conteúdo do produto textual, juntamente com o texto de partida e as ferramentas do tradutor, como dicionários, gramáticas, outras traduções etc. Verter, transformar, virar, mudar... são verbos que tentam nos aproximar do ato intelectual de redigir um texto em língua diferente daquele que chamamos “original”, ou “texto de partida”, ou ainda ‘texto fonte’.

As denominações, ou seja, a maneira de darmos nomes às coisas do mundo, dizem respeito à nossa visão da realidade que se estrutura pelas trocas realizadas no contexto social, cultural, geográfico, ecológico em que estamos inseridos. Para André Clas, “as palavras não nos são impostas, mas nascem dos imperativos da vida, quer dizer, de nossas visões ditadas pela experiência e pela compreensão das coisas” (2004, p. 224). Os exemplos que ele nos dá são significativos. A maneira de denominar a bicicleta em diferentes culturas reflete visões particulares em relação ao mundo e ao veículo: em sangho (língua falada na República Centro-Africana) é *gbâzabänga* [roda de borracha]; em bambara (falada no Mali) é *nàgàso* [cavalo de ferro]; em malgache é *tongomalady* [pernas rápidas]. As metáforas ou metonímias usadas para denominar dizem respeito às relações que se faz com o objeto da denominação (sua utilidade, suas características etc.) e a realidade daquele que denomina, sob uma visão cultural particular da comunidade de que faz parte. Podemos entender que tudo que afeta o indivíduo em seu contexto é relevante na maneira como atribuirá sentido às coisas.

Da mesma forma, as coisas do mundo interferem nas mudanças de forma e de sentido das palavras. Nas ciências da linguagem, vemos as transformações normalmente tratadas a partir de seu ponto alto e evidente: as variações ou variedades linguísticas. Existem algumas causas identificadas, em especial pela sociolinguística, mas sempre há um caráter temporal no processo, como vemos na seguinte passagem:

Toda variedade linguística atende às necessidades da comunidade de seres humanos que a empregam. Quando deixar de atender, ela inevitavelmente sofrerá transformações para se adequar às novas necessidades. Toda variedade linguística é também o resultado de um processo histórico próprio, com suas vicissitudes e peripécias particulares (Bagno, 2007, P.47-48).

As mudanças na língua têm sua história, suas particularidades e, inevitavelmente, são abertas ao interesse científico. O exemplo relacionado ao ato de escrever e seus

instrumentos servem para nossa reflexão. Entre os mais antigos instrumentos de escrita, tivemos o cálamo (feito de junco ou cana), o estilo e depois a pena ou pluma (de aves). Estilo e pena foram palavras que permaneceram durante muito tempo associadas ao ato de escrever. Hoje em dia, em francês a caneta é denominada *stylo* e, em inglês, é *pen* (do inglês medieval *penne*, derivado do latim *pinna* ou *penna*, significando pena). Enquanto o estilo, antigo instrumento de escrita usado pelos romanos, deixou sua marca na língua francesa mantendo sua força denominativa, apesar do advento da pluma (que o superou em uso), a língua inglesa absorveu o instrumento pena como denominador, mesmo quando este tornou-se obsoleto para o ato de escrever. Todavia, independentemente das motivações mentais dos usuários das línguas, é impossível desconectar a ação denominativa dos instrumentos de escrita citados. E a permanência de palavras e sentidos que advém destes (como chamar estilo ou pena a maneira de escrever de determinado autor) é um indicativo da permanência de determinados traços de significado oriundos do objeto utilizado para a escrita. Os sociolinguistas afirmam que as variações na língua se dão por determinados mecanismos internos a ela.

Podemos considerar que o uso de “estilo”, como referência à maneira com que determinado autor elabora suas criações, possa ter se tornado predominante, de forma a suprimir o uso de “pena” com o mesmo sentido, por inúmeras razões. Possivelmente, se pensarmos nesse instante em “pena”, o que nos vem a mente é o objeto pena. Enquanto ao pensarmos em estilo, é justamente a abstração (que remete à maneira) que predomina em nosso pensamento. Consideremos que uma possível razão para esse advento seja, justamente, o processo mental que ocorre ao pensarmos em ambas as palavras. Estilo não nos remete ao objeto estilo nem à outra coisa senão o sentido abstrato supramencionado, enquanto pena remete ao objeto. Seria comunicativamente eficiente o uso de pena se, quando alguém se referisse ao sentido de estilo, ocorresse à mente sempre a imagem de uma pena? Entretanto, independentemente de qual mecanismo ocasione a adesão de uma ou outra variação, não é necessariamente o aspecto cronológico de aparecimento do objeto do qual se origina a denominação que a determinará. Mas sempre estará presente o aspecto histórico. Percebendo que nos parece mais comum lermos “o estilo de Machado de Assis” do que “a pena de Machado de Assis”, podemos entender que existe uma complexidade que vai além do lugar de cada palavra em uma linha temporal que desejemos estabelecer.

Como vimos brevemente, fatores extralinguísticos (como o galopar veloz de um cavalo, rodas de borracha ou o uso de uma pena de ave para escrever) afetam a linguagem,

expressam-se no ato de denominar. Uma concepção de língua que a perceba como um sistema sincrônico, relativamente estável e fechado ao extralinguístico não daria conta de sustentar a hipótese que defendo em minha tese. Entendo a linguagem como um fato social e, como tal, portador de historicidade, ativo em seu contexto, afetando e sendo afetado pelos movimentos da história seja em sincronia, seja em diacronia.

É difícil cercarmos totalmente as causas que levam a mudanças semânticas, denominativas, lexicais, etc. Nas ciências humanas, trabalhamos com esforços metodológicos que nos levem a aproximações. Mas a Teoria da Variação Linguística pode trazer alguma luz ao problema dessa tese.

Para a Teoria da Variação Linguística, a língua muda e as mudanças produzem nela uma heterogeneidade que não a compromete. Essas mudanças são perceptíveis nas variações e é possível entender os mecanismos que as produzem, principalmente estudando o uso da língua pela comunidade que a utiliza em determinado contexto histórico específico. (Weinreich; Labov; Herzog, 2006).

O conceito atrelado a essa comunidade é importante para nossa análise. A ideia de *speech community*<sup>9</sup> no Brasil é traduzida como comunidade de fala, mas algumas das escolhas de tradução na França nos parecem mais produtivas por serem mais amplas: comunidade de comunicação [*communauté de communication*] ou comunidade linguageira [*communauté langagière*]. Inicialmente, esse conceito servia “*pour définir des formes externes de régulation de la communication verbale, c'est-à-dire non considérées du point de vue du fonctionnement d'un système linguistique*” (Charaudeau; Maingueneau, 2002, p. 102). Para a etnografia da comunicação, trata-se de um conceito central

para a construção de uma forma não abstrata de análise dos enunciados [...]. Permite-nos conceber os enunciados inseridos no quadro dos comportamentos comunicativos (não restritos aos comportamentos verbais), considerados como constituindo uma característica identitária de um grupo.<sup>10</sup> (Charaudeau; Maingueneau, 2002, p. 102, tradução nossa).

A partir do estudo dessas comunidades, pode-se compreender as variações dialetais, perceber as transformações das palavras que podem ser no nível lexical, fonético, gramatical e semântico. Para a sociolinguística, existem diferentes tipos de variação. São chamadas variações diatópicas as que se dão pelas diferentes localidades

<sup>9</sup> Desenvolvido por Hymes (1973).

<sup>10</sup> [...] pour la construction d'une forme non-abstraite d'analyse des énoncés [...]. Il permet de concevoir les énoncés comme insérés dans le cadre des comportements communicatifs (non restreints aux comportements verbaux), qui sont considérés comme constituant d'une caractéristique identitaire d'un groupe.

dos falantes, cuja marca mais visível é o chamado sotaque regional. Existem as variações diastráticas, aquelas que dizem respeito a fatores sociais como gênero, idade, situações de uso e escolaridade. As variações diafásicas se dão pelo contexto comunicativo, pela ocasião que marca a necessidade da formalidade ou da informalidade. As variações diacrônicas são aquelas identificadas por contrastes entre diferentes períodos históricos (Lópes Morales, 1993).

Se a sociolinguística dá ao passar do tempo a condição de resposta a determinadas transformações linguísticas, a hipótese central de nossa tese é a de que o tempo, ou melhor dizendo, as percepções, reflexões e entendimentos sobre o tempo e sua passagem são relevantes nas denominações, categorizações e atribuições de sentido. Nesse sentido, as ideias que mais se ajustam aos interesses da presente tese são as que se pode ler (e extrapolar) da noção de temporalização, de Koselleck, que dão ao tempo uma outra potência de mudança linguística. Porém, antes de avançarmos nessa noção, é preciso retomar como o historiador alemão pensava o tempo histórico.

Para Koselleck o tempo histórico não era o tempo astronômico, cronológico, dos relógios. As noções de tempo seriam ritmadas pelas percepções (das experiências e expectativas) dos agentes históricos. As categorias analíticas criadas por ele buscam dar conta dessas camadas de tempo percebidas pelos indivíduos. Quando Koselleck trata do que chama de espaço de experiência, ele evoca um passado que é atualizado e que convive no espaço do presente com muitas outras temporalidades concentradas nas memórias dos indivíduos e corporificadas nas ações do cotidiano. Quando aponta que há um horizonte de expectativa, o historiador remete ao presente que se direciona, se abre, para o futuro. A tensão entre o espaço de experiência (passado/presente) e o horizonte de expectativa (futuros possíveis) produziria o tempo histórico (Koselleck, 2006).

O fenômeno da temporalização ocorreu entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX, no qual a linguagem foi abarcada por uma onda de tempo, isto é, a maneira de perceber o tempo passou a exercer um papel importante na forma de se enunciar determinadas palavras e de se compreender o seu sentido. A própria noção de história se desloca daquela de tempo natural para a de um tempo acelerado e direcionado pela ação humana, sofrendo também uma temporalização. Essa noção, envolvendo progresso e aceleração, também foi relevante para o que o autor entende como advento da modernidade (Koselleck, 2006).

Se seguimos com Koseleck na noção mais específica de temporalização, optamos por utilizar o termo “temporalidade” em seu sentido mais geral: a experiência de tempo

dos indivíduos, abarcando a percepção de duração e das relações entre presente, passado e futuro. Quando, por exemplo, recolhemos as investigações de Jacques Le Goff sobre as noções de tempo na Idade Média, tomamo-las como expressões da temporalidade (ou das temporalidades) de então. O que este medievalista chama de tempo da Igreja ou tempo do mercador, podemos ler como temporalidade da Igreja e temporalidade do mercador. A escolha de Le Goff e Koselleck como principais referências historiográficas em nossa tese diz respeito à importância dos estudos desses dois historiadores sobre as percepções de tempo no medievo e na modernidade, respectivamente.

\*

Os sujeitos que nos ocupamos na presente tese, em sua comunidade linguageira, cujas interações sócio-históricas se davam nos meios em que circulavam os livros e o conhecimento, enunciavam seus discursos a partir dessas interações. Os sentidos das palavras, as denominações, as variações, as novas metáforas, as relações sinonímicas etc. se constituíam nesse contexto dialógico. Houve uma transformação radical do contexto sócio-histórico, desde a época do erudito cristão do medievo até a do letrado em meio iluminista, no qual o capitalismo e as revoluções avançavam. Concepções de vida, de tempo, de trabalho, de leitura, escrita e tradução, em suas historicidades, mudaram. Fatores extralinguísticos tensionavam com os linguísticos, neles produzindo variações importantes, mudanças que se concretizaram no léxico, no sentido das palavras. A temporalidade, segundo nossa leitura, é um dos principais fatores nessas mudanças. Ou melhor, as transformações da percepção do tempo transparecem nas denominações e nas atribuições de sentido.

O problema de pesquisa que resultou na presente tese foi pensado a partir dos múltiplos discursos registrados em textos, capazes de nos dar vestígios do contexto sócio-histórico em que os redatores do Dicionário da Academia estavam inseridos, no qual foi gerada a nova definição de *traduire*, publicada em 1798. A partir da questão “por que houve a mudança na redação da definição de *traduire*?”, mapear essa mudança e levantar hipóteses sobre as suas razões foram os passos que nos levaram a produzir o texto final de nosso trabalho. A hipótese levantada, que acreditamos poder sustentar a partir dos resultados que serão expostos nesta tese, é a de que a mudança se deu porque “*faire passer*” expressava a temporalidade predominante nas mentes da França oitocentista, enquanto *tourner* representava melhor uma percepção temporal anterior mais atrelada à natureza, ao labor cuidadoso e silencioso que remonta aos letrados e escribas medievais.

Apesar de nosso interesse estar localizado em uma mudança de definição ocorrida ao final do século XVIII, foi preciso ampliar muito o recorte temporal de nossos estudos e análises, visto que a hipótese de trabalho envolve recolher dados que contrastem duas temporalidades predominantes em períodos longos de tempo (a Idade Média, a Idade Moderna e a alvorada da Idade Contemporânea). Em nossa pesquisa, organizamos um *corpus* contendo, inicialmente, obras lexicográficas europeias desde o período renascentista e, posteriormente, obras que tratassem direta ou indiretamente do tema tradução. Os verbetes com palavras referentes à atividade de traduzir foram analisados com apoio da leitura de obras contemporâneas a eles e de textos historiográficos que nos esclarecem sobre os períodos em que foram produzidos. Nossa análise foi realizada a partir de uma leitura com base nos pressupostos apresentados na presente introdução: de que as denominações e atribuições de sentido se dão a partir da visão de mundo dos enunciadores; de que comunidades languageiras (em nosso caso os letrados europeus, em especial os parisienses) elaboram uma visão de mundo particular e compartilhada entre seus membros; de que certas palavras tem valor de termo e trazem uma carga conceitual que se transforma ao longo do tempo, a partir de disputas, construções discursivas, experiências, produção de conhecimento; de que em determinado período houve, em parte da Europa Ocidental, o fenômeno de “temporalização”, que renovou o sentido de muitas palavras dotando-as de um forte traço semântico temporal.

O produto de nosso trabalho está aqui apresentado em um texto organizado em dois capítulos, cada um deles voltado para um dos semas da definição envolvidos na sua mudança. No primeiro, tentamos refletir sobre a possível relação entre a temporalidade predominante no período medieval e uma das palavras usadas para denominar o ato de traduzir (*tourner*). No segundo, procuramos apresentar a crescente percepção de aceleração do tempo, principalmente no meio letrado, e de como *faire passer* pode ser considerada uma expressão linguística que melhor se adequava à temporalidade vigente na época em que houve a mudança definitiva.



## CAPÍTULO 1: O VERBO *TOURNER* E AS TEMPORALIDADES MEDIEVAL E MODERNA

Este capítulo apresenta duas seções. A primeira seção trata da temporalidade medieval na qual estavam imersos os sujeitos envolvidos na produção do livro e da tradução.

Como nossa hipótese é a de que a definição de *traduire* mudou no século XVIII devido ao fato de “*faire passer*” ajustar-se mais à temporalidade acelerada da modernidade, dedicaremos o presente capítulo a demonstrar como a palavra “*tourner*” expressava bem a temporalidade do medievo, marcada pelo tempo teológico do claustro, da espiritualidade quase estática, do cuidado extremo na confecção do livro, da escassez e da vida organizada segundo os ciclos da natureza (seja na organização do trabalho do nascer ao pôr do sol, seja na produção de insumos de acordo com a agricultura e a pecuária possíveis na Europa fragmentada de então).

A segunda seção trata do início do que poderíamos chamar de momento de transição entre a temporalidade medieval e a moderna. O tempo combinado da Igreja e da natureza vai dando lugar ao tempo do mercador. Inicialmente se apropriando do uso dos sinos para regular seu tempo, cada vez mais minuciosamente medido, a burguesia tem, com a invenção do relógio mecânico, uma vitória e uma expansão de sua percepção de mundo, de vida e de labor. O *fazer* e o *passar*, em outras palavras, a indústria e o comércio modernos têm seus pródromos nesse período. O mundo dos livros se agiganta como negócio com o avanço de técnicas de produção como a xilogravura, inicialmente, e o posterior uso dos tipos móveis da imprensa ocidental.

No campo da tradução, como veremos, as múltiplas palavras usadas para denominar o ofício vão dando lugar a uma nova: *tradurre* (na língua de Leonardo Bruni, aquele que atribuiu esse sentido à palavra latina *traducere*), *traduire*, em francês, *traduzir*, em português. Mesmo assim, *tourner* ainda vigora, não como significante que denomina a ação, mas como um sema da definição de *traduire*, palavra que refletia a condição do antropocentrismo humanista no qual o indivíduo é sujeito, é autor de suas ações no mundo. A tradição lexicográfica renascentista nos ajudará a entender esse processo.

Gregos e etruscos, dos quais é tributária a cultura romana em vários sentidos, usavam uma escrita conhecida como *bustrofédon* (de *bous*, boi + *strophé*, virar) que era feita de maneira semelhante a um arado ao abrir sulcos na terra: seguindo um sentido,

depois virando e retornando. A palavra *verso* (derivada de *vertere*, do latim clássico *vertio*, e do medieval *versio*), por exemplo, significa volta, o outro lado (o que vemos quando viramos) e também a linha de um poema. *Vertere* era uma das palavras usadas para o ato de traduzir na Antiguidade. Mas significava também virar, girar, revolver, voltar atrás, retirar, trocar, reverter, enquanto *tornare* trazia o sentido de voltar, regressar, volver, virar, rodar, mudar, transformar. Podemos inferir que muitas das metáforas usadas para designar atividades de escrita seguiram essa lógica dos exemplos agrários, de uma realidade anterior à urbanização romana. O verbo *turner* assimilou o sentido dos latinos *vertere* (*convertere*, *revertere*) e *tornare*. São palavras que representam bem o latim do mundo agrícola antigo (no qual surgiram) e do mundo agrícola medieval (no qual derivaram em palavras vernáculas).

Na primeira edição do Dicionário da Academia Francesa, o primeiro dos muitos sentidos de *turner* era: “*Mouvoir en rond*” [mover em círculos]. Os exemplos que seguiam a definição eram: “*Turner une rouë. turner une broche*” [Girar uma roda. girar um eixo]. Na edição mais recente, lemos: “*Mouvoir en rond, imprimer un mouvement circulaire, un mouvement de rotation*” [Mover em círculos, imprimir um movimento circular, um movimento de rotação]. Mas *turner* não significa somente o movimento circular. Outros movimentos são contemplados como em “*turner à gauche*” [virar à esquerda] ou “*interdiction de turner à droite*” [proibida a conversão à direita]. Pode significar também virar-se, converter-se, ou derramar, verter, escorrer. É atrelado aos movimentos da natureza, como no exemplo do Dicionário: “*Le ciel tourne. On dispute si c’est le Soleil qui tourne autour de la terre, ou la terre autour du Soleil*” [O céu gira. Discute-se é o Sol que gira em torno da Terra ou a Terra em torno do Sol]. Mas também ao tempo da leitura “*Turner les feuillets d’un livre*” [Virar as folhas de um livro] (Académie, 1869, p. 577).

## 1.1 O MEDIEVO

A presente seção está dividida em seis subseções. Buscaremos traçar o caminho da nossa hipótese com base, principalmente, nas pesquisas do medievalista Jacques Le Goff. A escolha pelos estudos desse importante historiador deveu-se à sua preocupação em relação à percepção do tempo por parte da sociedade medieval. Iremos pontuar alguns elementos da cultura monástica e livreira do medievo, bem como suas temporalidades, a

relação dos monges cristãos com os livros, a temporalidade da escrita na produção livreira dos copistas, na tradução medieval e na tradição manuscrita. A seção pretende demonstrar como podemos relacionar a temporalidade dos letrados envolvidos na produção livreira e tradutória com o verbo *turner*.

### 1.1.1 Os monges e os livros

Para reconhecer as temporalidades nas quais os enunciadores letrados estabeleciam sentidos específicos para o ato de traduzir, delimitamos a Idade Média como marco inicial de nossa tese, em especial o século XIII, quando as traduções ganham um espaço de destaque na cultura ocidental. Todavia, é importante retomar as origens da Idade Média a fim de compreendermos melhor o contexto em que se inseriam o mundo livreiro, seus agentes e sua temporalidade.

A Antiguidade Tardia (entre os séculos III e VII) e a Alta Idade Média (aproximadamente do século VII ao X) são períodos nos quais o antigo Império Romano se desagrega, e o avanço dos povos ditos “bárbaros” nos limites de seus territórios contribui para uma nova configuração política, econômica, cultural e administrativa da Europa Ocidental. Esse avanço se inicia ainda na Antiguidade, no final do século II, período em que o Roma estava longe de seu auge. Sua economia, que dependia das guerras de conquista, cujas pilhagens lhe garantiam mão de obra escrava e metais preciosos, já não tinha esses aportes, visto que o imenso território do império demandava mais uma estrutura de defesa do que de incursões exteriores de ataque. A última vitória que garantira uma satisfatória pilhagem de ouro fora no ano 107, com Trajano. A extensão do império com suas múltiplas províncias levou a uma maior emancipação destas e, visando atender às ambições das elites locais, o édito de Caracala, de 212, concedeu cidadania romana a todos os seus habitantes. Dessa forma, espanhóis e gauleses, por exemplo, puderam ocupar assentos no poderoso senado romano (Le Goff, 2005).

A primeira tentativa de avanço bárbaro se deu em 180, quando houve um grande assalto nos limites do império, contido por acordos que fez com que os invasores fossem considerados amigos do império e os mantivessem além das fronteiras. Essa paz se desfaz com as incursões de alamanos e francos sobre a Gália, a Espanha e o norte da Itália já no século III, levando a essas regiões, a partir da devastação dos campos e destruição de cidades, uma transformação que configuraria, um pouco mais tarde, a face econômica e

social da Europa como um todo: o declínio da agricultura e o recuo urbano. Nesse contexto,

os camponeses viram-se obrigados a se colocar sob dependência cada vez maior dos grandes proprietários, estes passaram também a ser chefes de grupos armados, e a situação do colono tornava-se cada vez mais próxima da do escravo. (Le Goff, 2005, p. 21-22).

O avanço dos povos germânicos desse período provavelmente teve seu início em função de uma mudança climática que resfriou a Escandinávia, diminuindo as áreas para agricultura e pecuária. Postos em movimento, os mais fortes empurravam os mais fracos para o sul e oeste “até os confins do mundo ocidental” (Le Goff, 2005, p. 22).

Todavia, é importante destacar o fato de que o avanço dos povos bárbaros em território romano não se deu apenas em massivos assaltos violentos. Mesmo que a superioridade militar (destacada por sua cavalaria e espadas longas) tenha sido importante, a cumplicidade de parte da população romana foi fundamental. As camadas mais pobres, pressionadas progressivamente pela minoria poderosa à medida que a crise econômica se instalava no império, aderiram aos invasores, muitas vezes buscando refúgio entre eles. Ao fim do século IV já se previa uma futura fusão entre bárbaros e romanos, o que de fato ocorreria (Le Goff, 2005).

Um ponto interessante nessa relação entre romanos e bárbaros foi o fato de vários povos germânicos, como os ostrogodos, visigodos, burgúndios, vândalos e lombardos, terem sido convertidos ao Cristianismo. A figura central dessa conversão foi Ulfila, um bispo consagrado por volta do ano 340, descendente de uma família cristã que havia sido aprisionada pelos godos. Foi ele quem traduziu a Bíblia para a língua gótica e, como esta era estritamente oral, usou letras gregas, latinas e runas germânicas e escandinavas para formalizá-la. Essa empreitada tradutória levou quarenta anos para ser concluída e foi essencial para a conversão dos godos (Delisle; Woodsworth, 2003).

Como Ulfila, os germânicos convertidos seguiam o Arianismo, uma visão defendida por Ário, figura importante do Cristianismo Primitivo em Alexandria, que negava a Santíssima Trindade. Apesar de ser inicialmente um ponto de divergência, certamente foi um facilitador do processo posterior de conversão desses povos ao então Catolicismo Romano. Quando chegam à Europa Ocidental, esses germânicos já trazem sua perspectiva da religião, que foi tolerada por Constantino com seu Edito de Milão, de 313, e tornada oficial a partir de 384 com o Edito da Tessalônica, de Teodósio. Mas o principal marco da conversão cristã por parte dos bárbaros foi o batismo de Clóvis I, em

496, quando este tinha 30 anos. O grande nome da dinastia merovíngia, que se tornou católico, expande o território franco cravando Paris como sua capital. O Cristianismo, religião que sobrevive à fragmentação do império, herda, deste, elementos de seu desenho organizacional e busca assumir, a seu modo, os espaços de poder:

Na desordem das invasões, bispos e monges [...] tornaram-se chefes polivalentes de um mundo desorganizado: ao seu papel religioso agregaram um papel político ao negociar com os Bárbaros; econômico, ao distribuir víveres e esmolas; social, ao proteger os pobres contra os poderosos; até mesmo militar, ao organizar a resistência ou lutar “com armas espirituais” quando as armas materiais não existiam. Por força das circunstâncias, tinham feito o aprendizado do clericalismo, da confusão dos poderes. Pela disciplina penitencial, pela aplicação da legislação canônica [...] tentavam lutar contra a violência e moderar os costumes. (Le Goff, 2005, p. 40).

Porém, as articulações da Igreja sempre visavam em primeiro lugar seus interesses. Ela se ocupava em atender as razões dos núcleos de poder dos diferentes povos germânicos instalados na Europa, da mesma forma que não se preocupava com as questões de Estado do Império romano:

Por doações arrancadas dos reis e dos poderosos, e até dos mais humildes, acumula terras, rendimentos, isenções e, num mundo em que o entesouramento esteriliza cada vez mais a vida econômica, submete a produção à mais grave punção. (Le Goff, 2005, p.40-41).

Membros do quadro dos bispos católicos, recrutados? entre os poderosos detentores de terras, chegavam ao círculo do poder como conselheiros ou censores dos novos soberanos. A Igreja mantinha uma rede muito ampla e sólida, capilarizada pelos fragmentários domínios e reinos que se entrechocavam muitas vezes em embates fratricidas.

Entre os séculos V e VII, vive-se um período de “queda demográfica, perda de tesouros de arte, ruína de rotas, oficinas, entrepostos, sistemas de irrigação, culturas”, no qual se vê um “mundo empobrecido, subalimentado, enfraquecido” (Le Goff, 2005, p. 37).

É nesse contexto que uma nova dimensão da Igreja ganha corpo no Ocidente: o monaquismo. No século IV, a chamada “grande perseguição” movida pelo imperador romano Diocleciano contra os cristãos, buscando obrigá-los a cumprirem os rituais da religião tradicional romana, fez com que muitos se estabelecessem no Egito. Parte desses cristãos eram anacoretas, mantendo uma vida de ascetismo e de cultivo aos valores da sua fé. Segundo a tradição cristã, um egípcio convertido ao Cristianismo, Pacômio, fundou em Tebas, um núcleo que reunia um grupo de ascetas, que serviria de inspiração aos

futuros mosteiros medievais. No entanto, o fenômeno monástico se apresentou nesse período não só no Egito, mas também na Síria e na Mesopotâmia. No começo do século V, Giovanni Cassiano fundou o primeiro mosteiro no Ocidente aos moldes orientais. Nascido em território da atual Romênia, Cassiano teve sua formação em um mosteiro de Belém e conheceu outros tantos ao empreender uma peregrinação no Egito (Chadwick, 1950).

Vejam, a seguir, o advento do monaquismo a partir de uma linha histórica (na realidade um “mito didático eficaz” (Miccoli, 1989, p. 35) apresentada por Cassiano para instrução dos monges. Apesar de ocultar a complexidade da realidade e seus fenômenos multicausais, é importante para vislumbrarmos a ideia que os monges tinham acerca de sua tradição e seu papel na sociedade.

Cassiano remontava a origem do estilo de vida dos monges à própria origem da igreja cristã. A chamada Igreja Primitiva, iniciada em Jerusalém no século I, anterior à organização canônica da Bíblia (que ocorreu apenas no Concílio de Roma em 382), era formada por comunidades nas quais cada novo integrante vendia suas posses e entregava ao apóstolo responsável a soma recebida para que este distribuísse aos seus membros de acordo com as necessidades. A santidade inicial dessas comunidades foi perdendo força à medida que os apóstolos foram morrendo. A concessão, inicialmente feita apenas aos gentios que se integravam à Igreja, de ter uma forma de vida menos rígida, foi sendo assumida por outros membros que entendiam que “não haveria prejuízo nenhum em conservarem o seu patrimônio e os seus bens, confessando ao mesmo tempo a sua fé em Cristo (Miccoli, 1989, p. 35). Alguns poucos cristãos, saudosos da vida pregada pelos apóstolos, acabaram se afastando das comunidades, passando a viver isoladamente nos subúrbios, reproduzindo as regras apostólicas, vivendo de maneira isolada e austera e renunciando aos bens e ao matrimônio. Estes seriam os primeiros monges cristãos, segundo a narrativa de Cassiano, oriunda de ideias que

configuravam a experiência monástica como a tentativa e o desejo de continuar a propor os modos de ser e o fervor de renúncia dos primeiros cristãos, a única forma de vida que podia garantir, pela sua estrutura organizativa separada do resto da sociedade, uma continuidade a esse modelo de perfeição que, de outra forma, se veria irremediavelmente contaminado e disperso pelo próprio sucesso histórico do cristianismo. A opção do celibato, a ascese, a renúncia a todas as formas de propriedade privada, com a consequente comunização dos bens, são as principais características que, para Cassiano, atestam e asseguram essa continuidade (Miccoli, 1989, p.35).

Esse pretense “purismo” de uma concepção cristã inicial, materializado em uma vida retirada, cujo afastamento das questões mundanas favorecia uma quietude e

contemplação que levaria a Deus, não era a única fonte do monaquismo medieval. A nova organização refletia um complexo caminho de ideias que teve suas matrizes nas questões éticas estoicas e neoplatônicas, combinadas com “elementos místicos e ascéticos da tradição cristã”, praticado por religiosos na África e no Oriente Médio (Miccoli, 1989, p. 36).

Nos séculos V e VI houve a criação de centenas de mosteiros na Europa, era um período no qual “as condições cada vez mais precárias da vida civil” facilitavam o recrutamento monacal. Cada monge não seria, desta forma, “apenas uma alma em busca de Deus na oração e na solidão, mas também um homem que necessita de tranquilidade e de paz, num mundo cada vez mais hostil e difícil” (Miccoli, 1989, p. 36).

As regras monásticas demarcavam suas rígidas estruturas. O celibato, a obediência e a disciplina tinham lugar de destaque.

A vivência livre de Deus, que constitui a aspiração e o auge da opção solitária, dispunha-se assim segundo as linhas sábias de um método, colocado sob a direção e a vigilância de um superior hierárquico, ao passo que a renúncia ao mundo e a luta contra as suas seduções e contra as tendências pessoais, passavam necessariamente pela renúncia e pelo abandono da vontade própria (Miccoli, 1989, p. 36).

Nos dois primeiros séculos de florescimento monacal, havia aproximadamente trinta regras. Suas redações diferenciavam-se entre si em determinados pontos, mas eram em sua maioria reescritas, adaptações, cujo fundo comum era a tendência de “fazer do mosteiro um mundo à parte, autossuficiente e perfeitamente organizado em todos os seus aspectos: um centro de oração, de trabalho e também de cultura” (Miccoli, 1989, p. 37).

A leitura e a escrita foram duas tarefas a que se dedicaram os monges e que os tornaram “depositários e transmissores da cultura”. Entre as regras monásticas que circulavam na Alta Idade Média, as de São Bento, Santo Agostinho, São Leandro e Santo Isidoro são exemplos da obrigatoriedade da leitura. Nelas é possível identificar sua normatização estabelecendo a leitura litúrgica (realizada na igreja, com os demais monges) e a leitura espiritual, que podia ser feita de forma individual ou coletiva em outros ambientes do mosteiro, como o refeitório, o claustro ou a sala capitular (Sanz Fuentes, 1992, p. 37-38).

Para que se cumprisse essa obrigatoriedade, havia a necessidade de organizar bibliotecas nos mosteiros. A riqueza de seu catálogo dependia de muitos fatores, entre eles o prestígio e, claro, a riqueza. Entre os séculos IX e X, por exemplo, poucas passavam

dos quatrocentos livros e mais raro ainda eram as que chegavam a seiscentos livros, como a biblioteca do mosteiro de Bobbio, na Itália (Sanz Fuentes, 1992, p. 38).

### 1.1.2 Tempo cristão e a temporalidade nos mosteiros

É impossível saber se todos os membros de uma sociedade têm as mesmas noções de tempo: como ele “passa”, quais seus ritmos etc. O relógio nos dá uma notação técnica sobre a dimensão que chamamos tempo, mas não dá conta do que vige na subjetividade dos indivíduos. São observações, impressões e reflexões que nos fazem inferir que determinadas noções temporais são compartilhadas.

Algo que demarca a profunda diferença entre a percepção de tempo na Idade Média e na contemporaneidade é a falta da unificação que hoje temos pelo tempo do relógio. Mesmo que vivamos múltiplas temporalidades, como os medievais viviam as suas, esse ponto de referência inexistia (Le Goff, 2006).

Os cristãos e em especial os monges (sujeitos que nos importam, pois membros do grupo do qual emergem os letrados tradutores de logo mais) viviam sob determinadas perspectivas de tempo, cujo conjunto Le Goff chama de “tempo cristão” (2006). Em relação ao tempo, profundas transformações foram vividas na Europa ao longo da Antiguidade Tardia e da Alta Idade Média. Nesse ponto, “a ação mais decisiva foi a do cristianismo e da Igreja” (Le Goff, 2006, p. 531): o tempo monoteísta substituiu o tempo politeísta; o calendário cristão, com seus ritmos e novas divisões, substituiu o calendário romano.

Para Le Goff, Santo Agostinho apresenta uma perspectiva de tempo que marcará durante toda a Idade Média a experiência existencial dos indivíduos acerca da duração. O instante vivido seria uma espécie de “concentrado de tempo” no qual o sujeito viveria uma “experiência pessoal de um tempo espiritual”. Experiência, esta, vivida no seu presente e, posteriormente, na eternidade com Deus (Le Goff, 2006, p. 531).

Como continuidade da perspectiva da Antiguidade no tempo medieval, podemos tomar a dependência “dos ritmos naturais e da marcha do sol” (Le Goff, 2006, p. 531). Todavia, a semana e o conjunto de datas cristãs passaram a reger as atividades em todos os campos da sociedade. O domingo tornou-se o núcleo da semana, quando o trabalhador pode descansar, quando se homenageia o Senhor nas atividades de sociabilidade religiosa e quando se tem a oportunidade dos encontros festivos. Os concílios repetidamente afirmavam a obrigatoriedade do respeito aos domingos (Le Goff, 2006).



O tempo cristão é a combinação de três perspectivas temporais: a circularidade do ano litúrgico, a linearidade do tempo histórico e a orientação sagrada do tempo para o Juízo Final e para a eternidade.

O ano litúrgico, “articulado pelo ritmo das estações”, é organizado pela vida de Jesus e pelas festas dos santos (Le Goff, 2006, p. 532-533). O Natal é um exemplo de como muitas das datas litúrgicas foram sendo estabelecidas e o tempo cristão foi substituindo o tempo pagão. A data do nascimento de Cristo foi fixada em 25 de dezembro substituindo a festa do sol. O período de doze dias separava esta festa do início do ano<sup>11</sup> também foi absorvido pelos católicos, que instituíram o 6 de janeiro como o Dia dos Santos Reis. A Páscoa, festa móvel, articula elementos lunares ao calendário solar, pois a base de seu cálculo é a lua. Antes de sua chegada, passam-se quarenta dias de penitência: a Quaresma. Sua última semana celebra a Paixão de Cristo, sendo a Páscoa propriamente dita o domingo de sua ressurreição. São períodos em que a cristandade é mobilizada e o tempo do calendário afeta diretamente elementos de fé, culpa e esperança na mente dos fiéis. Cinquenta dias depois se dá o Pentecostes, a descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos, uma data que encobre uma antiga festa da primavera.

Em relação às festas dos santos, há também exemplos de uso de datas de antigas festividades pagãs e da continuidade de alguns costumes. O dia de São João substituiu a celebração do solstício de verão no hemisfério norte, e as fogueiras usadas pelos pagãos continuaram a ser acesas pelos cristãos no mês de junho. A festa cristã do dia 2 de fevereiro, que celebra a Candelária, quando Maria apresenta Jesus ao templo, substituiu a festa de aparecimento da constelação do Urso (Le Goff, 2006).

O tempo litúrgico afeta a sexualidade do cristão, pois impõe proibições durante a Quaresma e durante o período menstrual da mulher, especialmente. O castigo pelo sexo em tempos de interdição recaía no filho, fruto do sexo proibido: a lepra. O leproso, que era afastado da sociedade e tinha retirado seus direitos, ainda carregava o estigma de ter desenvolvido a doença pelo pecado dos pais (Le Goff, 2006).

O tempo linear se combina com o tempo cíclico litúrgico que retorna anualmente. Deus criou o tempo histórico no qual Jesus encarna e protagoniza os Quatro Tempos da Liturgia (Tempo do Advento, Tempo do Natal, Tempo da Quaresma e Tempo Pascal). O cristianismo, por ser uma “religião histórica, ancorada na história e se afirmando como tal”, por muito tempo utilizou um calendário diacrônico

---

<sup>11</sup> O dia 1º de janeiro só foi fixado como o início do ano na Baixa Idade Média.

submetido a uma periodização bíblica que pouco a pouco cai em desuso — a das seis idades da humanidade começando com Adão. Nesta perspectiva, o período medieval é considerado pela Igreja como a sexta e última idade, definida como a velhice do mundo e da humanidade — *Mundus senescit* (o mundo envelhece). (Le Goff, 2006, p. 534).

Essa periodização foi apresentada inicialmente por Santo Agostinho em sua obra *A Instrução dos Catecúmenos*. A primeira época vai de Adão até Noé. A segunda vai do Dilúvio até Abraão. A terceira, de Abraão até o rei David. A quarta, de David até o Cativo do povo de Israel na Babilônia. A quinta, do Cativo até o Advento. A sexta se inicia quando Jesus nasce. São as épocas da história da humanidade equiparadas aos seis dias da Criação, cujo sétimo dia seria o seu fim, no descanso com o Senhor (Agostinho, 1978).

Além da circularidade do tempo litúrgico e a linearidade do tempo histórico, o tempo cristão também se mostra sagrado e orientado. Deus criou o tempo em “um duplo evento original”: a Criação em seis dias e sua renovação pela Encarnação do Cristo. O tempo foi criado e segue rumo a seu fim, quando dará lugar à eternidade:

Esse tempo que comporta dois outros tempos, o circular e o linear, também é, para o homem, o tempo do destino, no qual ele alcançará a salvação eterna — ou cairá na danação, igualmente eterna. É um tempo escatológico que sai do nada e vai em direção de seu aniquilamento (Le Goff, 2006, p. 535).

Mas o tempo cristão não se limita aos arranjos doutrinários do calendário litúrgico e das concepções teológicas do tempo. Os tempos vividos por mulheres e homens medievais são “muito dependentes da natureza, do nascer e do pôr do sol, do ritmo das estações, marcados pelo medo da noite”. Entre esses tempos, “emerge o tempo religioso (em particular o tempo monástico)” (Le Goff, 2006, p. 536).

Duas grandes contribuições monásticas para a organização do tempo foram o uso do sino, para regular o tempo do monge, e o tempo rural e as horas canônicas, que foram “modelo de todos os futuros empregos do tempo, dividido entre o tempo da prece e um tempo do trabalho, fixando um tempo de alimentação” (Le Goff, 2006, p. 536).

As horas canônicas demarcavam a hora da prece que evocava um momento bíblico. Mas, além de disciplinar os muitos momentos de oração nos mosteiros, acabaram regulando as atividades que as seguiam (como a hora de determinado trabalho, da refeição ou do descanso). Eram: as matinas (antes do nascer do sol), as laudes (ao amanhecer), a prima (primeira hora depois de nascer o sol, mais ou menos 6 horas), tercia (terceira hora depois do nascer do sol, por volta das 9 horas), sexta (meio-dia), nona (15 horas), vésperas (próximo ao pôr do sol, mais ou menos 18 horas) e completas (21 horas, antes de dormir). O sino as anunciava:

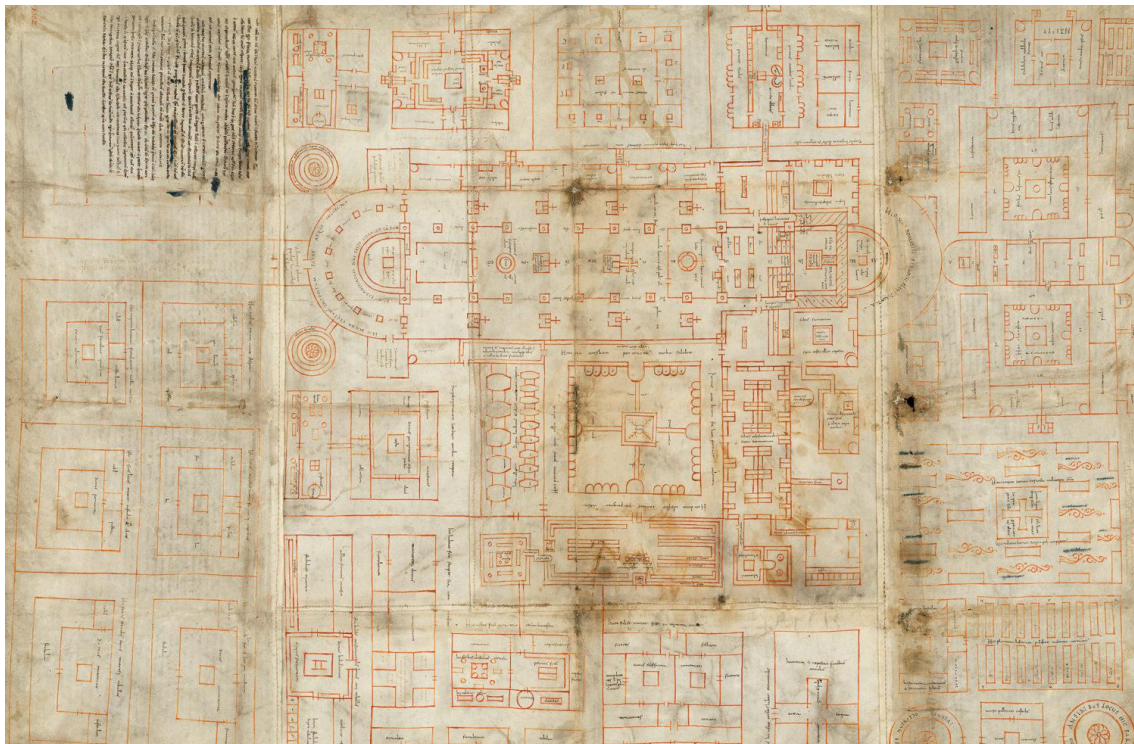
O tempo medieval era ritmado pelos sinos. Os toques dos sinos, feitos para os clérigos, monges, para os ofícios litúrgicos, eram os únicos pontos de referência diárias. O toque dos sinos fazia conhecer o único tempo cotidiano parcialmente medido, o das horas canônicas, que regulava a atividade de todos os homens. (Le Goff, 2005, p. 175-176).

Outro elemento a ritmar o tempo monacal era a sangria (Le Goff, 2006). Herdeiros da medicina da Antiguidade, os monges realizavam a sangria (*minuere sanguinem* ou flebotomia) com objetivo terapêutico, mas também profilático. Neste caso, visavam principalmente manter a abstinência sexual do monge. Os períodos do ano nos quais deveriam ser realizadas as sangrias estavam registrados nos costumeiros ou *liber ordinis*, que traziam também o ordenamento da liturgia, as horas canônicas e as distribuições de tarefas do cotidiano dos monges. As sangrias gerais, de caráter profilático, eram realizadas quatro (como na Ordem Cluniacense) ou cinco vezes ao ano (como na Ordem da Santa Cruz):

O procedimento da sangria era seguido de três dias de descanso (recreativo ou *licentia minuendi*), com dispensa da participação dos ritos litúrgicos, e de uma alimentação especial fortificadora (*pietancias* e *mixtum*) em que se incluía a carne, como revela o costumeiro do mosteiro de Pombeiro. Essa *recreatio* era pensada como período de descanso, com dupla finalidade - recuperação da saúde do corpo por intermédio da alimentação e fortalecimento e renovação do espírito por meio da palavra de Deus (Santos, 2012, p. 55-56).

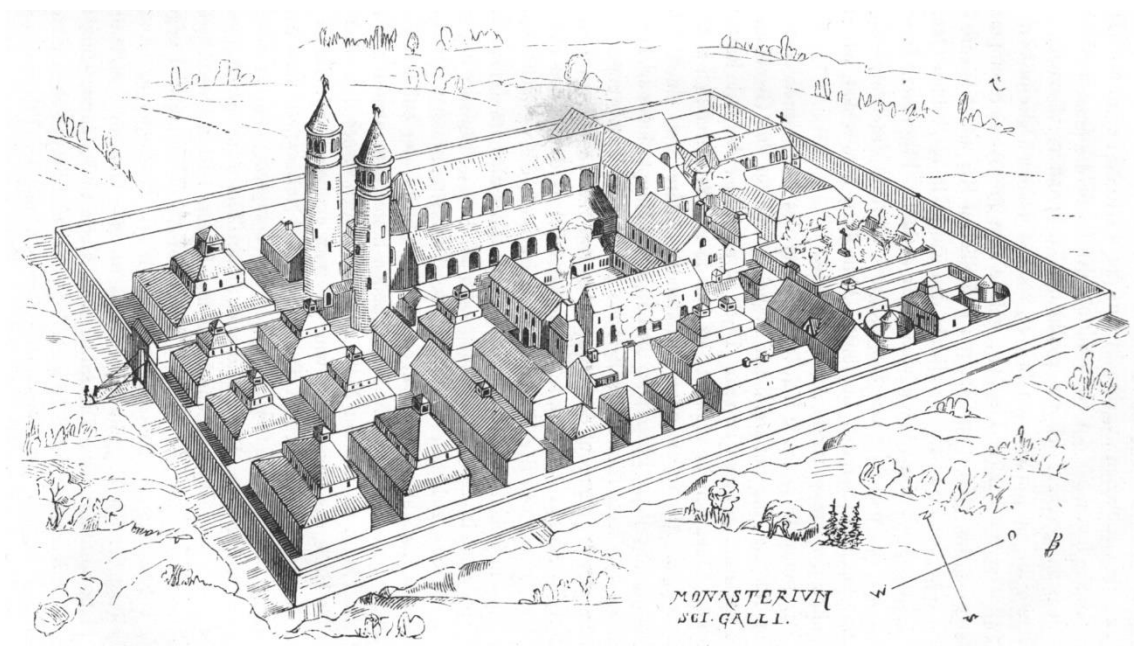
Contudo, na materialidade das estruturas de um mosteiro, que buscava dar conta das necessidades dos religiosos que nele habitavam, podemos vislumbrar elementos do cotidiano monacal que certamente permeavam sua visão de mundo e suas atribuições de sentido às coisas. Os prédios, as instalações dos mosteiros “serão paradigmas do belo, do perfeito: a finalidade sagrada de todos os seus espaços, e de todos os seus elementos”, eles “assumem de forma ímpar a ideia transcendente do belo medieval como causa da obra realizada” (Lopes, 2003, p. 34). Em uma planta baixa de um mosteiro do século IX, tido como modelo ideal dos mosteiros suíços (o Saint Gall), temos uma ideia do que se esperava dessa estrutura e que, certamente, foi materializada em muitos mosteiros. Vemos salas de escrever, bibliotecas, salas de recepção, locutórios, dormitórios, refeitórios, mas também salas de guardas roupas, adegas de vinho e cerveja, dispensas, cozinha, padaria e cervejaria, casa para sangrias, galinheiro; cercado para gansos, ateliê de artesãos, fornos e moinhos (Lopes, 2003).

Figura 1: Planta Baixa De Saint Gall



Fonte: Musée National Suisse

Figura 2: Desenho De Saint Gall Feito Por Johann Rudolf Rahn Em 1876



\* Kloster Sanct Gallen nach dem Grundrisse vom Jahre 830. (Lasius).

Fonte: Wikimedia

No artigo *Avènement et conquêtes du moulin à eau*, Marc Bloch traz um panorama da importância dos moinhos na Europa Medieval. Segundo ele, a cultura agrária já estabelecia a necessidade de moagem dos grãos desde as comunidades humanas mais antigas. O ato de moer, certamente iniciado com base na força utilizada para golpear os grãos com uma pedra, foi sendo desenvolvido através dos tempos, ganhando um ótimo desempenho na Antiguidade. Mas, em Roma, ao invés dos golpes do pilão, a força era empreendida para mover as pedras de moagem em movimentos circulares. Nesse período, no processo de moagem dos grãos, a força humana pôde ser substituída pela do animal. O moinho ou a mó eram denominados *mola* em latim. Entre seus vários tipos, estavam a *mola manuaris*, movida pela força manual; a *mola asinaria*, movida pela tração animal; a *mola versatilis*, usada para amolar facas, por exemplo; e a *mola aquaria*, movida pela água. Esta última demarcava um grande avanço:

La simplicité et la régularité du mouvement de rotation, comparé aux gestes compliqués qu'exigeaient les procédés anciens, prêtaient à l'emploi d'une force qui, plus aveugle encore que la traction animale, est, en outre, par nature, orientée dans un sens toujours uniforme : la poussée des eaux courantes. (Bloch, 1935, p. 538).

Marc Bloch (1935) atribui a origem do uso da mó giratória [*meule tournante*] às civilizações mediterrâneas, tendo-se a primeira notícia da corporação dos moleiros em uma inscrição do ano de 448, em Roma. Todavia, o uso do moinho se espalha por toda a Europa apenas no período medieval. É a partir do século VII que os moinhos são tidos como indispensáveis às economias locais, pois neles os grãos são moídos, os couros de animais, amaciados, a lã tecida, desengordurada. A partir do século X, os senhores feudais passam a monopolizar certos meios de produção como o forno, a prensa e o moinho. Esse controle exigia da população o pagamento de taxas para uso (as banalidades), normalmente em gêneros a serem beneficiados por esses meios (como farinha, pão, etc.). Porém, o uso “clandestino” dos moinhos perdurou e foi uma das principais resistências servil ao poderio dos senhores. A tecnologia do moinho de vento, possivelmente árabe, foi levada à Europa apenas no século XII, tendo uma enorme expansão no século seguinte, principalmente no norte da França.

Jacques Le Goff (2005) nos apresenta a importância dos religiosos na difusão dos moinhos:

Tanto em se tratando dos primeiros moinhos d'água e de vento, ou do progresso das técnicas rurais, as ordens religiosas estiveram seguidamente na vanguarda.

Não é por acaso que durante a Alta Idade Média, aqui ou acolá se atribuisse a invenção de um moinho d'água ao santo que o introduziu na região, como por exemplo a Orens de Auch, que mandou construir um moinho no lago de Isaby no século 4º, ou a Cesário de Arles, que estabeleceu outro em Saint-Gabriel sobre a Durançole no século 6º (p.193).

Esse apreço da Igreja pela técnica vai além dos moinhos, pois guarda relação com as demandas de produção para a manutenção de seus membros, bem como para seus projetos arquitetônicos cada vez mais complexos. Mas, além das questões práticas do mundo, aspectos teológicos e doutrinários absorvem o uso das técnicas e seus instrumentos. O caso do moinho é emblemático. Na cristologia, um dos principais símbolos era o “moinho místico” (Figura 3), uma roda cujo centro trazia uma cruz. Na Basílica de Santa Maria Madalena de Vézelay, na França, há um famoso capitel no qual o moinho místico é representado. Moisés aparece colocando os grãos, que traz em um saco, no moinho místico. Este produz a farinha que é recolhida por Paulo de Tarso. A aliança entre o Antigo e o Novo Testamento se dão pelo ato do sacrifício de Jesus representado pela ação do moinho (Zink, 1976).

Figura 3: Moinho Místico No Capitel Da Basílica De Santa Maria Madalena



Fonte: Lopes (2018)

O moinho também representava, no medievo, um espaço social, pois era pare ele que “o camponês devia levar seu trigo, ficar na fila e esperar por sua farinha, era um lugar de encontro” (Le Goff, 2005, p. 312-313). Para Le Goff, há duas evidências de que o moinho era um “centro de aglomeração camponesa”: a previsão, nos estatutos das ordens religiosas, de que os monges deviam esmolar nos moinhos e o fato de São Bernardo incitar os monges a atacarem esses “focos de vício”, cujas imediações eram frequentadas por prostitutas que ofereciam seus serviços (2005, p. 313).

Como vimos acima, o moinho, essa invenção romana da Antiguidade que passou a ser essencial para a economia durante a Idade Média, teve seu uso universalizado e, sem dúvida, produziu na população uma relação de proximidade e de naturalização da rotação, do girar, como movimento de produção. O *turner* dos moinhos passou a fazer parte do cotidiano do homem medieval. Tanto nos feudos quanto nos monastérios e burgos. A tecnologia avançava (tração humana, animal, hidráulica, eólica) sempre a partir do mesmo movimento. Podemos fazer a ilação de que denominações, expressões e atribuições de sentido foram produzidas a partir de metáforas recolhidas do girar do moinho. Mas não só dele, obviamente. O girar, rodar, virar, voltar estava presente na sociedade e na natureza. Todo o cotidiano medieval era marcado por esse movimento. Mas o moinho extrapolara a materialidade de suas funções econômicas para, por exemplo, ilustrar a iconografia cristológica de então. O Cristo estava na mó. Sua paixão estava representada em um utensílio cotidiano e extremamente importante para a comunidade. O girar do moinho atrelara-se às necessidades do corpo e do espírito.

A obra *Consolações da Filosofia*, de Boécio (480-525), foi uma das principais responsáveis por difundir uma outra importante crença da Antiguidade no período medieval relacionado ao movimento circular e ao tempo: a Roda da Fortuna. Mestre dos ofícios do governo de Teodorico I (454-526), Boécio foi acusado de traição e, na prisão, escreveu a obra na qual traz elementos da Fortuna. Amargurado pela mudança repentina de sua condição (de homem poderoso do reino ostrogodo a detento), escreve alguns versos:

Um só instante bastou  
para mergulhar toda a minha vida na tristeza  
precisamente na altura em que a Fortuna,  
em que erradamente confiara,  
me bafejava com os seus bens efêmeros.  
Mas porque ela agora alterou o seu rosto enganador,  
carregando-se de nuvens sombrias,  
a minha desditosa vida arrasta-se em penosas delongas (Boécio, 2016, p. 17-18).

Boécio narra sua “conversa” com a Filosofia que acaba lhe trazendo reflexões sobre a Fortuna. O sábio indaga “por que faz a escorregadia Fortuna girar tão grandes alternâncias?” (Boécio, 2016, p. 36). A Filosofia lhe responde afirmando a ação comum à deusa antiga: “Tu pensas que a Fortuna mudou em relação à tua pessoa: estás enganado. [...] O que ela fez foi manter em relação a ti a constância que lhe é própria, que é a sua **mutabilidade** característica” (Boécio, 2016, p. 46, grifo nosso). A Filosofia ainda indaga o sábio: “Entregaste-te à Fortuna para que ela te governasse, tens de te conformar com a forma de agir da tua senhora. Mas tu tentas, pelo contrário, parar o ímpeto **da roda que gira?**” (Boécio, 2016, p. 47, grifo nosso). A “mutabilidade” da entidade, que se realiza quando ela “gira sua roda” é reafirmada quando esta toma a palavra, para marcar sua posição diante das indagações de Boécio:

Porque te lamurias [...]? Não cometemos contra ti nenhuma violência: riquezas, honrarias e coisas quejandas caem sob a minha alçada. [...] Eu afirmaria audaciosamente que, se fossem tuas as coisas que te queixas de ter perdido, de modo algum as terias perdido. Serei eu, porventura, a única a ser proibida de exercer os meus direitos? É lícito ao céu apresentar dias luminosos e escondê-los com noites tenebrosas; é lícito ao ano ora coroar o rosto da terra com flores e frutos ora desfeá-lo com nuvens e geadas; é lícito ao mar ora acariciar com uma superfície lisa ora encapelar-se com procelas e vagas: a mim, a insaciada cupidez dos homens há-de prender-me a uma constância que não está nos meus hábitos? É esta a minha força, é este o jogo que continuamente jogo: faço **gírar a roda com o seu volúvel círculo**, divirto-me a passar para cima o que está em baixo e para baixo o que está em cima. Sobe, se te apraz, mas com a condição de depois não considerares injusto que as regras do meu jogo te façam descer. Ou será que ignoras os meus costumes? [...] De que te queixas tu, se eu não me afastei completamente de ti? De que te queixas tu, se esta mesma **mutabilidade** que me é própria é para ti justa causa de ter esperança em coisas melhores? (Boécio, 2016, p. 48-50, grifo nosso).

A deusa compara o girar da sua roda e as mudanças que ocorrem com esse ato aos ciclos da natureza. Apresenta, sem dúvida, uma temporalidade que atrela os revezes do destino ao próprio percurso do tempo, que seria circular. A própria noção de destino, embutida no conceito de Fado de Boécio, “a disposição inerente às coisas móveis, através da qual a Providência integra cada coisa na sua ordem respectiva” (2016, p. 153), é explicada a partir de um jogo de movimentos circulares. O Fado, segundo o autor,

põe cada uma das coisas em movimento, distribuindo-as por lugares, formas e tempos, de tal modo que este desenvolvimento da ordem temporal, unido ao desígnio da mente divina, é Providência, e a mesma relação, quando distribuída e concretizada nos tempos, é chamada Fado (Boécio, 2016, p.153-154).

Providência e Fado, mesmo diferentes, dependem um do outro. A primeira diz respeito à divindade que, “tal como o artífice concebe primeiro na sua mente a forma da coisa que pretende fazer, e depois a executa de forma concreta, transferindo para a ordem



temporal” (Boécio, 2016, p. 154). Essa execução diz respeito ao segundo, ou seja, Deus “dispõe de forma singular e estática” as coisas que o Fado acaba dispondo “de forma múltipla e temporal” (Boécio, 2016, p. 154). Nesse ponto, Boécio articula uma imagem para dar certa concretude ao seu argumento:

podemos estabelecer **uma comparação com círculos que giram em volta do mesmo eixo**: o que está mais do lado de dentro aproxima-se da simplicidade do centro, e funciona como uma espécie de eixo em volta do qual giram os círculos que estão mais do lado de fora. O círculo mais exterior, rodando com maior amplitude, afasta-se da unidade do ponto central tanto mais quanto evolui por espaços mais largos. Se, por outro lado, se ligar e associar àquele centro, é forçado à simplicidade e para de se espalhar e dispersar no espaço. O mesmo acontece com aquilo que se afastou mais da mente primeira: é enleado por maiores liames do Fado. Uma coisa está tanto mais livre do Fado quanto mais se aproxima do eixo de todas as coisas. [...] Esta cadeia move o céu e os astros, equilibra os elementos uns em relação aos outros e **transforma-os através de mudanças alternadas**, ela mesma faz que as coisas nasçam e morram, e renova tudo [...] (Boécio, 2016, p. 1541-155, grifo nosso).

A obra de Boécio, publicada em 524, retoma uma temática da Antiguidade que ganha espaço ao longo da Idade Média, quando ela “encontrou um campo propício à sua difusão e para suas recriações” (Almeida, 1991, p. 256). É o período em que se desenvolve “o entendimento da vida como uma roda, com as venturas e os infortúnios distribuídos [por seu] andar ou desandar” (Almeida, 1991, p. 256). Era uma prática comum, por exemplo, oferecerem rodas à Santa Catarina, em reconhecimento às graças alcançadas, sendo uma espécie de analogia com o martírio sofrido por ela<sup>12</sup> (Almeida, 1991). Vale lembrar, também, do moinho místico, mencionado acima, cuja mó circular representava a paixão de Cristo.

As representações da Roda da Fortuna na Literatura e nas Artes são encontradas principalmente a partir do século XI. A representação clássica da deusa (símbolo da fertilidade e da abundância) dá lugar a uma Fortuna condutora da roda do destino da humanidade (Figura 4). A iconografia medieval apresenta esse tema quase sempre com uma roda onde a deusa Fortuna aparece no centro e na qual se veem quatro momentos de um indivíduo. Na parte mais alta, ele é um rei com sua coroa; ao lado, ele aparece com a coroa caindo de sua cabeça; depois de caído (na parte de baixo da roda), ele consegue se erguer novamente (Sánchez Márquez, 2011).

---

<sup>12</sup> Santa Catarina de Alexandria, também conhecida como Santa Catarina da Roda, foi condenada à morte pela chamada "roda de despedaçamento".

Figura 4: La Roue de la Fortune. 1325.



Fonte: Biblioteca Nacional Da França.

Iluminuras com a Roda da Fortuna são encontradas em manuscritos como os de *Carmina Burana* (1230) e o *Hortus deliciarum* (1167-1185), mas a obra que ampliou a difusão desse tema foi o Romance da Rosa. Escrito inicialmente por Guilherme de Lorris (1200-1240), a obra foi continuada por Jean de Meung (1240-1305), tendo um enorme sucesso. Existem cerca de trezentos exemplares do manuscrito, que foi traduzido, entre outras línguas, para o holandês, por Heinrik van Aken (1280-1325) e para o inglês por Chaucer (1340- 1400). Em síntese: “catapultada por Boécio no século V, a imagem da Fortuna e sua Roda se consolidou na consciência literária europeia com a redação de O Romance da Rosa” (Costa; Lemke, 2022, p. 39).

Importa-nos, agora, retomar o ambiente monacal no qual, além da combinação dos elementos temporais teológicos, da natureza, dos costumes referentes à saúde física e espiritual e das próprias estruturas arquitetônicas e de produção, podemos inferir que existia uma temporalidade que perpassava a produção livreira. É o que veremos a seguir.

### 1.1.3 A temporalidade da escrita

Após a queda do Império Romano do Ocidente e a fragmentação da Europa, assim como o comércio em geral, há o arrefecimento do comércio livreiro. Com o fim do modelo de loja conhecido como *taberna libraria* em Roma, o livro, escasso, se torna precioso. Considerado nos mosteiros como um “bem patrimonial”, junto com a terra, da qual os monges tinham posse, o livro era “a base econômica da vida monástica”: a terra proporcionava o alimento para o corpo, os livros, para a alma (Sanz Fuentes, 1992, p. 39).

O romano Flávio Magno Aurélio Cassiodoro dirigiu um mosteiro na Calábria no século VI, conhecido como *Vivarium*, que demarcou como seria o entendimento e a prática em relação aos livros ao longo da Idade Média. Contrário à visão da Igreja de que os monges deveriam se ater apenas às Santas Escrituras, Flavius entendia que todas as obras da Antiguidade tinham valor na formação intelectual do monge. Para ele, estudá-las e copiá-las auxiliaria “o aperfeiçoamento da vida monacal”. Cassiodoro escreveu regras voltadas ao trabalho do monge copista [*scriptor*]. Em seu mosteiro, também foram realizadas traduções, das quais se destaca a da obra *Antiguidades Judaicas* de Flávio Josefo (Campos, 1994, p. 134-135).

Todavia, foi outro monge na Itália, São Bento, considerado o patrono do monaquismo no Ocidente, que “marcou o início do movimento sistemático de editoração medieval”. Em seu mosteiro fundado no século VI, Monte Cassino, obras eram preservadas, copiadas e traduzidas. No século seguinte, foi erguido o mosteiro de Bobbio que se tornou um entreposto letrado entre Roma e outros centros culturais europeus. Seu acervo continha livros religiosos, mas também gramáticas, livros de filologia e história profana (Campos, 1994, p. 135-136).

Apesar de os copistas *peregrini* suprirem de tempos em tempos a necessidade de produção de livros de mosteiros de diversas localidades, nem sempre eram atendidas as condições para se formar monges especializados na escrita, nem para se obter o número necessário de homens para os demais trabalhos materiais e religiosos que sustentavam as comunidades monacais (Sanz Fuentes, 1992).

A solução arquitetônica para que se produzisse o códice manuscrito [*manu scripti*] de forma mais metódica foi ateliê chamado *scriptorium*. Os *scriptoria* foram construídos tanto em catedrais como em mosteiros, com diversos tamanhos e disposições. No entanto, em sua versão prototípica, o *scriptorium* era um ateliê organizado em uma sala ampla, com janelas que permitiam que nele penetrasse a luz do dia que cruzava as arcadas do claustro. Para aproveitar ao máximo o tempo dessa luminosidade, os trabalhos começavam logo no amanhecer e duravam por volta de seis horas. Para evitar possíveis

incêndios, não havia velas ou candeieiros. Tudo era organizado seguindo com rigor os cuidados necessários à confecção dos manuscritos, distribuindo-se as tarefas em uma cadeia produtiva. Antes de chegarem às mãos dos copistas, os pergaminhos passavam pelo *quadratio*, ou seja, eram cortados em folhas padronizadas pelos *pergamenarius*. Os *librarii*, monges aprendizes, dobravam e pautavam as folhas. O monge responsável pela distribuição dos insumos e utensílios e pela fiscalização dos copistas era chamado de *bibliothecarius* ou *armarius*. O silêncio no *scriptorium* deveria ser absoluto, em função disso, os monges se comunicavam por sinais quando lá estavam (Campos, 1994).

Havia também o monge miniaturista que desenhava, com tinta vermelha à base de *minium*, as letras maiúsculas iniciais de parágrafos ou capítulos. Sua tarefa era posterior à do copista, que deixava os espaços no manuscrito para que fizesse sua arte. Com o tempo, de simples letras com arabescos, o espaço do miniaturista foi sendo aumentado. A decoração do manuscrito vai tornando-se mais complexa. Novas cores são acrescentadas à ornamentação e também o ouro, visando iluminar as ilustrações. O monge miniaturista passa a ser chamado de iluminador e a sua arte, de iluminura (Campos, 1994).

O monge responsável por encadernar os manuscritos era o *ligator librorum*. O material a ser utilizado na tarefa era variado, a depender da natureza e destinatário da obra. Havia as “encadernações de luxo, cujos relevos reproduziam trechos dos manuscritos, motivos bíblicos ou símbolos religiosos”, mas a maioria era feita em madeira e em couro. As encadernações em ouro e prata cinzelados foram rareando a partir do século XIV, e o metal passou a ser usado apenas nas cantoneiras das capas (Campos, 1994, p. 150-151).

Entre a infinidade de milagres relatados ao longo da Idade Média, pelo menos um diz respeito ao nosso tema. Um monge copista do monastério de Arnisberg teria produzido muitos manuscritos na esperança de receber recompensas divinas. Ao morrer, seu corpo foi velado recebendo todas as honras de seus confrades em respeito ao seu profícuo trabalho. Vinte anos após sua morte, o túmulo foi aberto e, em meio ao pó, restava a mão direita do copista intacta. Relatando esse milagre, Césaire Heisterbach, monge alemão que viveu no século XIII, afirmou que essa mão incorrupta permaneceu no mosteiro exposta como relíquia, em testemunho do sacro ofício dos copistas (Heisterbach, 1605, p. 736).

Copiar manuscritos era um trabalho de salvação. O “tempo consumido, as fadigas que padecem ao escrevê-los” faziam parte da penitência. No duro labor da redenção

os monges creditam ao número de páginas, de linhas, de letras, anos de purgatório resgatados ou, inversamente, lamentam a falta de atenção que lhes aumenta, pulando tal ou qual letra, a temporada no purgatório. Legarão a seus sucessores o nome desse pequeno demônio especializado em implicar com eles, o demônio *Titivillus* dos copistas [...] (Le Goff, 1979, p. 32-33).

Se, por um lado, pesava na balança a quantidade de trabalho realizado, por outro, a pressa e as perturbações de *Titivillus* poderiam comprometer a sua qualidade. Podemos entender que o copista vivia nessa tensão entre as exigências “contábeis” da salvação (cujos anseios de mais tempo certamente tinham lugar) e a necessidade de realizar o trabalho mais perfeito possível, no qual a atenção, o cuidado e a destreza precisavam de uma espécie de concentração que se desvinculasse das preocupações com tempo. Não podemos esquecer que o monge copista era um calígrafo. Sua tarefa não consistia apenas em reproduzir o conteúdo de um outro manuscrito, era preciso que o texto fosse legível, que a letra fosse clara, que seguisse padrões preestabelecidos. A mão incorrupta do milagre citado mais acima não apenas representava a ideia de que se deve escrever muito, mas também de que se deve escrever bem. A bela escrita fazia parte do processo de confecção dos códices, sendo, muitos deles, verdadeiras obras de arte.

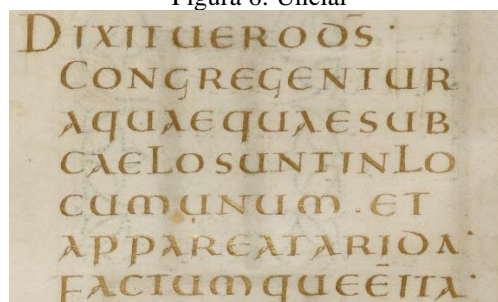
Ao longo da Idade Média foram usados basicamente cinco tipos de escrita: a capitular, a uncial, a cursiva, a minúscula carolíngia e a gótica. A escrita capitular é oriunda das maiúsculas romanas, cujo exemplo mais célebre é a inscrição da Coluna de Trajano construída em Roma, no século II. Seu uso em manuscritos vai até o século IX. A uncial, a letra literária mais usada na Idade Média, até o século V, é formada por maiúsculas arredondadas. A escrita cursiva caracterizava-se pela sua fluidez e era voltada ao comércio, às questões legais e burocráticas. A minúscula carolíngia foi inventada no mosteiro de Saint-Martin, na França do século VII, durante o império de Carlos Magno. Tornando-se a forma de escrita mais difundida no medievo, a carolíngia vai perder seu posto apenas para a escrita gótica. Esta perdura do século XII até o final da Idade Média (Campos, 1994).

Figura 5: Capitular



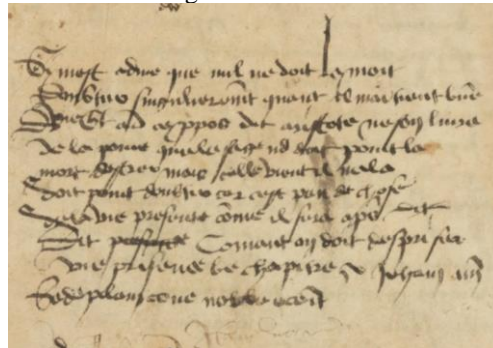
Fonte: Saint-Amand (871-877, p. 11r).

Figura 6: Uncial



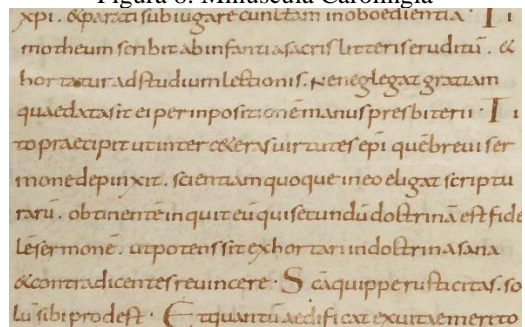
Fonte: Saint-Amand (871-877, p. 11r).

Figura 7: Cursiva



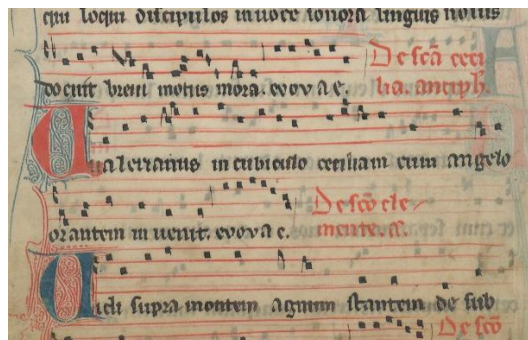
Fonte: Fables (1300-1399), p. 116v).

Figura 8: Minúscula Carolíngia



Fonte: Saint-Amand (871-877, p. 6r).

Figura 9: Gótica



Fonte: Antiphonaire-Hymnaire (1200-1300, p. 4r).

A supremacia da escrita gótica nos manuscritos medievais (somada ao desenvolvimento das iluminuras) é prova de que o principal fator na produção do livro não era a rapidez. Muito mais complexa do que a carolíngia, a escrita gótica exigia maior destreza do calígrafo.

Algo que, aos olhos do pesquisador atual, poderia representar apenas a intenção de acelerar a produção do manuscrito foi o intenso uso da braquigrafia no período medieval. As notas tironianas, com base no alfabeto de maiúsculas romanas, constituíam um processo taquigráfico de uso até certo ponto restrito, mas que perdurou ao longo da Idade Média. Já o uso das abreviaturas, que, sem dúvida, davam rapidez ao processo de cópia, tinha outras possíveis intenções: poupar pergaminhos e destacar certos termos religiosos<sup>13</sup>. Na época, foram produzidos dicionários de abreviaturas, o que demonstra que elas já tinham constituído um “sistema fixo e uniforme” (Campos, 1994, p. 144-145). O período de maior difusão das abreviaturas foi no império carolíngio (800 – 888). No entanto, o uso desse recurso “começou a saturar os documentos” levando a que se baixasse, nos séculos XII e XIII, diversas disposições visando contê-lo (Spina, 1977, p. 45).

De qualquer forma, o tempo da escrita medieval, em sua aura de sacralidade, disciplina e silêncio não remete a nada que nos lembre rapidez ou pressa:

Os bons copistas trabalhavam lentamente: por volta de duas folhas e meia por dia, em média. Por outras palavras, em um ano, um bom copista produzia apenas cinco livros de duzentas folhas; ou ainda, se preferirmos, para chegar a fornecer mil livros deste tipo em um ano, não se poderia ter menos de duzentos copistas trabalhando o tempo inteiro (Verger, 1999, p. 113).

<sup>13</sup> A tradição destas abreviações remonta às primeiras traduções latinas da Bíblia. Com base no costume hebreu de substituir nomes sagrados por tetragramas, os tradutores criaram abreviaturas, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, não para economizar tempo, mas como uma reverência ao sagrado. Daí DS (*Deus*), IHS (*Ihesus*), XPS (*Christus*) e SPS (*Spiritus*) (Sobral, 2021).

No *scriptorium*, o copista tinha diante de si uma mesa inclinada, o atril, o pergaminho (e um pouco de gesso ou pedra pomes para ajustar alguma imperfeição que ele pudesse ter), a pena, os tinteiros feitos de chifre, uma faca e, em alguns casos, um estilo, ou *graphium*, e uma tábua encerada para fazer rascunhos e anotações. O silêncio e a luminosidade natural davam tom ao ambiente da sua jornada de trabalho, que deveria ser marcada pela atenção e cuidado a fim de errar o menos possível. A faca era usada para raspar algum deslize na escrita, mesmo assim, havia o processo de revisão, feito às vezes pelo próprio copista, antes que os manuscritos fossem entregues para encadernação. Os ajustes no manuscrito se davam da seguinte forma:

[...] raspando a palavra ou frase errada e escrevendo a correta no seu lugar; ou eliminando por subpontuação, para evitar um espaço vazio antiestético, a palavra ou palavras duplicadas; ou interlineando a palavra omitida, se for breve; ou situando a correção em uma das margens da página, se o texto omitido for extenso demais para ser interlineado; ou exigindo uma explicação para esclarecer seu significado, neste caso, sendo preciso utilizar sinais de chamada de aviso, que devem ser colocados no local do erro e na margem, precedendo a nota corretiva ou explicativa<sup>14</sup> (Sanz Fuentes, 1992, p.54).

Por melhor que fosse o trabalho do copista, o pergaminho recebia marcas que iam além do esperado da atividade manuscrita. Ou, melhor dizendo, ultrapassavam o que seria aceitável por nosso tempo, saturado da lógica da reprodutibilidade técnica. O tempo da escrita e o da revisão, hoje ocultos na impressão, são explicitados em vestígios no manuscrito: as camadas de escrita do copista e do revisor dão, em certo sentido, materialidade a essas camadas de temporalidades.

Se a pele manuscrita registra as nuances do lento trabalho monacal, o corpo se ressentido do penoso labor. Ao final de um manuscrito, no espaço reservado a anotações como a data, o local, o nome do copista e daquele a quem era destinada a cópia, o tempo nos legou, entre outras, a seguinte mensagem de um monge do convento de Saint-Aignan

Cuidado com os teus dedos. Não os ponha sobre minha escrita. Tu não sabes o que é escrever: é um trabalho aniquilante, que dobra as costas, obscurece a vista, arrebenta o estômago e quebra as costelas. Reza, pois, meu irmão, tu que lês este livro, reza pelo pobre Raoul, servidor de Deus, que fez esta transcrição no convento de Saint-Aignan (Campos, 1994, p. 146).

Os insumos de seu trabalho também podem nos ajudar a pensar a temporalidade vivenciada pelo copista. Vale lembrar que os mosteiros, apesar de serem parte da Igreja,

---

<sup>14</sup> [...] raspando la palabra o frase errónea y escribiendo en su lugar la correcta ; o eliminando por subpuntuación, para evitar un antiestético hueco, la palabra o palabras duplicadas; o interlineando la palabra omitida, si es breve; o situando la corrección en uno de los márgenes de la página, si el texto omitido es de tal envergadura que no resulta factible interlinearlo, o exige una explicación que aclare el sentido del mismo, siendo preciso en este caso el empleo de signos de llamada de aviso, que se sitúan en el lugar del error y al margen, precediendo la nota correctora o aclaratoria.



se estabeleceram em uma Europa empobrecida, fragmentada e ruralizada. Não existia mais a antiga rede de comunicação, comércio e transporte do Império Romano, nem a velocidade desenvolvida em movimentos de tropas e burocratas sobre o continente de urbanização pujante que lhes pertencia. Era um tempo de prudência e recolhimento. Nos mosteiros, vivia-se em isolamento e raro era o intercâmbio com o mundo exterior. As visitas de peregrinos ou autoridades eram esparsas e, com o recuo do comércio, cada núcleo monacal precisava organizar seu autossustento.

O suporte da escrita, o pergaminho, era feito a partir do gado disponível, seja do ambiente monástico, seja do artesão que porventura existisse na sua localidade. A qualidade e as características do pergaminho guardavam relação com a sua matéria prima, se pele de gado bovino, caprino ou ovino. Essas diferenças permitiram, mais tarde, a identificação do mosteiro ou da área geográfica de origem de determinados manuscritos (Sanz Fuentes, 1992, p. 44).

As tintas também eram produzidas de diferentes formas. A cor deveria ser sempre a preta, mas por ser obtida por componentes distintos (como noz da Gália, ameixa ou fuligem) apresentava ligeiros tons de rosa, marrom ou verde (Sanz Fuentes, 1992, p. 46-47).

Mesmo que se tenha notícia do uso do cálamo, pedaço de cana ou junco, na Idade Média, a pena foi o instrumento mais utilizado para a escrita de pergaminhos. As aves eram criadas no mosteiro e cada uma fornecia no máximo dez plumas. Elas deviam ser ocas e grossas, por isso eram poucas, e dentre elas se destacava a primeira rêmige da asa esquerda, cuja curvatura se adaptava melhor à mão do copista. O tempo da deterioração de uma pena pode ser observado na qualidade da escrita do pergaminho, que vai diminuindo ao longo da cópia manuscrita, mas que se renova de forma imediata, de tempos em tempos, graças à substituição da pena (Sanz Fuentes, 1992).

Podemos pensar em muitas questões envolvendo a produção desses insumos, bem como todo o ambiente que a cercava. Sobre o tempo envolvendo a criação e o abate dos animais, haveria alguma seleção no rebanho? O velino (com preço muito superior ao pergaminho comum) era feito a partir de abortos e mortes naturais dos bezerros ou o abate era programado? Em função da escassez de recursos, quantos animais poderiam ser abatidos por vez a fim de que se fizesse o pergaminho, mas ao mesmo tempo não se desperdiçasse a carne do animal? Todos os mosteiros teriam a mesma técnica para conservar a carne? Questões semelhantes se faria em relação às aves das quais eram retiradas as penas. E as tintas? Certamente seriam confeccionadas a partir do tempo da

colheita dos vegetais que lhes serviam de matéria prima, o tempo da extração de óleos, grudes e outras substâncias. Todavia, estas questões não precisam ser necessariamente respondidas para traçarmos uma comparação mais geral sobre a diferença profunda entre a temporalidade daqueles envolvidos na produção do livro medieval e daqueles que se ocuparão do mesmo mister na modernidade.

O tempo da produção livreira medieval está ligado ao tempo religioso, da salvação, do silêncio meditativo, da prece e, da mesma forma, ao tempo da natureza, dos ciclos da colheita e da vida. Um tempo pré-capitalista, marcado pelo nascer e pôr do sol e pelo badalar dos sinos.

Na próxima seção, adentraremos nas questões relacionadas à tradução e no como essa atividade também continha uma certa temporalidade específica que refletia o ritmo dos fazeres, costumes, pensamentos, conceitos e denominações medievais. Na Europa Ocidental, de atividade esparsa e cuidadosa, ela se torna um marco para a intelectualidade remunerada no século XIII, contribuindo no processo do “renascimento” do período.

#### 1.1.4 Um panorama da tradução medieval

A tradução na Idade Média é tributária da Antiguidade, em especial da Antiguidade Tardia, quando figuras como São Jerônimo, Rufino de Aquileia e Boécio retomam discussões postas por Cícero e Horácio, mas em uma realidade transformada pela fragmentação do império romano, pelo avanço dos ditos “bárbaros” e pela demanda apologética do Cristianismo (como veremos a seguir). A discussão sobre *fidus interpretes* parece ser central ao longo do medievo, discussão essa que podemos inferir como de longa duração em nosso campo. Todavia, pontuaremos outros aspectos da maneira de perceber a tradução e a materialidade do próprio texto que entendemos como importantes para adentrarmos mais na temporalidade presente na produção e reprodução das obras traduzidas no período. Antes disso, vale retomar algumas informações históricas sobre a tradução e o tradutor na Idade Média, principalmente no chamado Renascimento do século XII, que, segundo Le Goff, teve os tradutores como pioneiros (Le Goff, 2006).

Na Alta Idade Média, a tradução, bem como a riqueza cultural, estava no Oriente. Nessa época, o Império Bizantino, ou Império Romano Oriental, que aderiu ao grego como língua oficial, sobrevivia a despeito da queda do Ocidental, e o mundo árabe se congregava em torno do Alcorão. Dezenas de nomes, como Atanásio de Balad, Hunayn

ibn Ishaq, Paul de Callinicum, Urfila e os chamados “santos tradutores” (discípulos de Mesrop Machtots<sup>15</sup>), traduziam para o árabe, siríaco, armênio, entre outras línguas. No Ocidente, Leon de Nápoles e João Escoto são os poucos nomes que se destacam no período, mesmo assim, após os anos 800.

É no século IX que, no Ocidente, a Igreja e a realeza reconhecem a língua falada pelo povo. A tradução se desenvolverá por esse duplo consentimento. Com o Concílio de Tours, de 813, o clero poderia “traduzir (*transfere*) as homilias em vernáculo”. Em 842, os Juramentos de Estrasburgo foram escritos em duas línguas faladas pelas pessoas e não em latim, como todos os documentos oficiais. Os Juramentos, que visavam selar a cooperação entre Carlos, o Calvo (cuja tropa falava romance, língua precursora do francês) e Luís, o Germânico (cuja tropa falava teutônico, precursora do alemão), foram lidos em voz alta nas duas línguas no momento de sua assinatura (Delisle; Woodsworth, 2003, p. 47).

O avanço significativo da tradução no Ocidente se deu no Renascimento do século XII. Foi o período do florescimento das cidades, nas quais ideias e mercadorias circulavam com maior rapidez. Nelas estavam “os mercados e as encruzilhadas do comércio intelectual”. Os homens de negócios ocidentais basicamente exportavam matérias-primas, enquanto os produtos raros e valiosos vinham de “Bizâncio, de Damasco, de Bagdá, de Córdoba”. Nesse comércio, além das especiarias e da seda, “os manuscritos trazem ao Ocidente cristão a cultura greco-árabe” (Le Goff, 2006, p. 37).

Vive-se um momento crucial para a cultura europeia. Foi a cultura árabe que salvaguardou importantes obras gregas que apenas no século XII foram redescobertas pelos europeus ocidentais:

As obras de Aristóteles, de Euclides, de Ptolomeu, de Hipócrates, de Galeno acompanharam no Oriente os cristãos heréticos [...] e os judeus perseguidos por Bizâncio, e por eles foram legadas às bibliotecas e escolas muçulmanas que as receberam em grande número. E ei-las agora, num périplo de volta, chegando às margens da cristandade ocidental (Le Goff, 2006, p. 38).

As regiões que receberam maior número de manuscritos orientais foram a Itália, onde os “caçadores cristãos de manuscritos gregos e árabes” ofereciam seus achados aos reis da Sicília (cuja chancelaria adotava o grego, o latim e o árabe) e ao da Espanha, em especial Toledo, onde trabalhavam os tradutores cristãos “sob a proteção do arcebispo Raimundo” (Le Goff, 2006, p. 38).

---

<sup>15</sup> Criador do alfabeto e da literatura armênios, viveu entre 362 e 440.

É um período não só de aumento substancial do número de traduções, mas também de maior valorização da língua vulgar. A Bíblia fora traduzida para o latim na Antiguidade tardia, e até então tinha na Vulgata de São Jerônimo sua maior expressão. O início das traduções francesas da Bíblia se deu no século XII, mas não em sua completude. Exemplos disso são os Salmos, pelos discípulos do monge beneditino Lanfranc du Bec e, ainda no mesmo século, os Provérbios de Salomão, traduzidos por Samson de Nanteuil, um religioso anglo-normando (Agrigoroaei, 2015).

Os tradutores ocidentais do século XII, além das obras religiosas, ocupavam-se dos tratados científicos escritos em grego e árabe. Eram pagos pelos seus serviços e se tornaram os primeiros “pesquisadores intelectuais especializados” (Le Goff, 2006, p. 40).

As obras orientais traduzidas na Espanha e na Itália foram incorporadas ao mundo cristão, especialmente na França, o centro comercial e financeiro da Europa de então. A região de Paris, com seus estabelecimentos de ensino, atraía um grande número de jovens. Havia a *École cathédrale*, que deu origem à Universidade de Paris, a *École de Saint-Victor* e a abadia *Sainte-Geneviève de Paris*. Estas duas abriam suas portas para “mestres mais independentes, os professores *agrégés* que tinham recebido do monge encarregado, em nome do bispo, a *licentia docendi*, o direito de ensinar” (Le Goff, 2006, p. 43-44).

Nesse contexto, no qual a efervescência urbana e a busca por conhecimento produziram uma demanda maior por manuscritos, muitos monges questionam o valor do livro. Antes atrelado à salvação, na malha urbana passou a ganhar ares de perdição.

Uns viam Paris como uma “cidade-farol, a fonte de toda a satisfação intelectual”. Outros, como “o antro do diabo”, um caldeirão no qual “se misturam a perversidade dos espíritos conquistados pela depravação filosófica e as torpezas de uma vida voltada para o jogo, o vinho, as mulheres”. São Bernardo, afirma Le Goff, conclamava aos mestres e estudantes que fugissem de Paris, a “babilônia moderna”, e se refugiassem nos mosteiros onde poderiam se “arrepender do passado, viver na graça para o presente e esperar com confiança o futuro”. Para o famoso monge de Claraval, os jovens encontrariam “bem mais nas florestas do que nos livros” (Le Goff, 2006, p. 44-45). A perspectiva monacal sobre Paris e os jovens estudantes também tem como exemplo a posição de Pierre de Celle:

Feliz é a escola em que, ao contrário dessa, é o Cristo que ensina aos nossos corações a palavra de sua sabedoria, na qual sem trabalho nem curso aprendemos o método da vida eterna! Nela não compramos livro, não pagamos professor da arte de escrever, nela não há qualquer balbúrdia de disputas, nenhuma confusão de sofismas, nela é simples a solução de todos os problemas, nela se ensinam as razões de tudo (Le Goff, 2006, p. 45).

A produção dos livros deixa de se concentrar nos mosteiros e se abre um mercado urbano para os copistas. Ainda assim, o livro permanece caro. Era preciso muito pergaminho para a sua confecção: “de acordo com o formato do livro, obtinha-se de dez a dezesseis folhas por pele”. Apesar de o papel iniciar sua difusão na Europa no século XII, inicialmente na Espanha, seu uso vai ser consolidado de fato nos manuscritos, a ponto de baratear o livro apenas entre os séculos XIII e XIV, “graças à melhoria das técnicas da papelaria e à multiplicação das oficinas de papel”. Também é preciso levar em conta que a substituição do pergaminho pelo papel não foi imediata porque havia, por parte dos letrados, “um preconceito desfavorável contra o livro de papel; julgado, ao mesmo tempo, menos nobre e menos sólido” (Verger, 1999, p. 112-113).

Ainda assim, há uma mudança de ritmo tanto na confecção quanto na circulação de livros. Muitos copistas haviam se tornado “artesãos profissionais que se encontravam principalmente em grandes cidades”. Muitas soluções foram pensadas para baratear o custo do livro, principalmente nas cidades universitárias onde “mestres e estudantes tinham necessidade de muitos livros, mas dispunham de limitados recursos financeiros”. Entre elas, estavam “pequenos formatos, linhas apertadas, escrita mais cursiva, multiplicação das abreviaturas”. Destacamos o sistema chamado *pecia*, no qual um livro era subdividido em cadernos que eram distribuídos a diferentes copistas, agilizando a produção do manuscrito. Mesmo que ainda se produzissem livros luxuosos para a nobreza e o clero, abriu-se um mercado para “inúmeros pequenos volumes, por vezes sob a forma de simples cadernos soltos, nos quais se anexavam ‘anotações’ de cursos, alguns fragmentos de questões disputadas, de sermões, de breves tratados práticos etc.” (Verger, 1999, p. 113-114).

A demanda por mais livros afetou a forma de produção dos manuscritos, o que nos leva a crer em uma mudança de percepção da temporalidade por parte dos copistas. A tradução, porém, era uma atividade bem remunerada e própria de homens de saber vinculados aos círculos de poder. Eram membros do clero, da nobreza ou de altos cargos burocráticos. Aqueles, então, que praticavam a tradução e que foram os principais agentes do Renascimento do século XII possivelmente ainda traduziam e teorizavam sobre seu trabalho com base em uma temporalidade distante das pressões de prazos ou urgentes necessidades pecuniárias. Em latim, ainda se nomeava a atividade tradutória a partir dos muitos termos da Antiguidade usados por São Jerônimo em sua conhecida epístola a Pamáquio: *uertere*, *conuertere*, *interpretare*, *transferre*. Em francês vulgar, se usava a palavra *turner* (grafada inicialmente *turner*), bem como *enromanchier* e *translater*. Em

italiano, *volgarizzare*. As palavras sofreriam a pressão da temporalidade urbana, ou “do mercador” um pouco depois, nos pródomos do Humanismo italiano, com Leonardo Bruni. Veremos este tópico mais à frente em nossa tese, na seção 2.2.5.

### 1.1.5 O advento das universidades

As universidades surgiram na Idade Média, como mais uma expressão do chamado renascimento do século XII, tendo a de Bolonha e a de Paris como mais significativas. As primeiras universidades,

para além da diversidade das instituições, tinham em comum serem organismos autônomos de natureza corporativa. Ser autônomo significa ser mestre de seu recrutamento, poder dotar-se de estatuto, poder impor a seus membros o respeito a uma certa disciplina coletiva e a regras de cooperação mútua, ser reconhecido como uma pessoa moral pelas autoridades exteriores, tanto eclesiásticas quanto laicas, poder, enfim, organizar livremente aquilo que era a própria razão de ser da cooperação universitária, quer dizer, o ensino, os programas, a duração dos estudos, as modalidades de exames que sancionavam esses estudos e a colação dos graus que coroavam o êxito nos ditos exames (Verger, 1999, p.81-82).

Durante os séculos XII e XIII, novos conhecimentos adentraram a Europa Ocidental através da península itálica, da Sicília, mas principalmente da Espanha, pelos sábios árabes. Aristóteles, Euclides, Ptolomeu, os médicos gregos, o direito romano e a nova aritmética ganhavam espaço entre os estudiosos:

Esses novos conhecimentos ultrapassaram os limites das escolas catedrais e monacais, e deram origem às faculdades superiores de teologia, direito e medicina; atraíram por sobre montanhas e através de mares estreitos jovens entusiasmados [...] para formar em Paris e Bolonha aquelas corporações acadêmicas que nos deram a primeira e melhor definição de uma universidade, isto é, uma sociedade de mestres e estudantes (Haskins, 2015, sem paginação).

A universidade de Bolonha se beneficiara do fato de estar na cidade onde as principais rotas do norte da Itália se encontravam. Mesmo sendo uma instituição de muitas formações, ela tornou-se célebre por ser o “centro do reflorescimento do direito romano” (Haskins, 2015, sem paginação). Além de estudantes de toda a península, estrangeiros também se estabeleceram na cidade para frequentar a universidade. Lá, organizaram-se em grupos de assistência mútua, semelhantes às guildas. Com o tempo, a corporação que agregava estudantes e mestres (*universitas societas magistrorum discipulorumque*) passou a ser conhecida como universidade (Haskins, 2015).

Todavia, a união de professores e estudantes em uma mesma corporação não foi a regra inicial. Inicialmente, em Bolonha, os estudantes criaram suas guildas, administradas por reitores, para protegerem-se e garantirem certos benefícios. Visto que

o preço dos aluguéis, dos livros e outros insumos indispensáveis para a manutenção da estada dos alunos na cidade e do andamento de seus estudos aumentava descontroladamente, as primeiras corporações de estudantes buscavam impor à cidade suas exigências de precificação de alojamentos e livros, tendo como meio de negociação a ameaça de deixarem em massa a localidade. Como as universidades não tinham prédios próprios, isso era possível. Por outro lado, os estudantes também usavam seu poder para estabelecerem regras para seus mestres (pagos, então, exclusivamente por seus alunos). Ameaçando boicote coletivo, os alunos decidiam sobre o valor que deveria ser pago aos professores, sobre a autorização da ausência destes, sobre o cumprimento do horário de aula, sobre o avanço do conteúdo trabalhado, etc. (Haskins, 2015).

Por sua vez, a corporação dos professores, conhecida também como “colégio”, exigia dos candidatos à admissão competências que deveriam ser comprovadas em testes. Estudantes podiam ser avaliados pelos colégios através de sua capacidade de ensinar o conteúdo. Independentemente da disciplina que estudasse (Direito, Medicina, Teologia e Artes liberais), da carreira que fosse seguir, o estudante buscava junto aos mestres a obtenção da *licentia docendi*, que lhe garantia a certificação de profundo conhecimento do tema. Assim nascia o primeiro grau acadêmico (Haskins, 2015).

A universidade de Bolonha, em especial no que diz respeito à formação em Direito, foi modelo de organização de instituições de ensino superior para a Itália, a Espanha e sul da França. Algumas universidades como a de Montpellier, Orleães, Nápoles e Pádua buscavam competir com a precursora. No Norte, o ensino que já havia extrapolado os espaços monacais, era realizado nas escolas catedrais como a de Liege, Reims, Laon, Paris, Orleães e Chartres. Uma organização universitária, porém, se deu em Paris, graças a muitos fatores, nos quais podemos incluir ser sede da monarquia, ter em Abelardo a figura do professor sábio, carismático e transgressor e a localização geográfica. Institucionalmente,

a universidade foi um produto direto da escola de Notre Dame, cujo reitor era o único que podia autorizar o ensino na diocese e assim controlava a outorga de graus universitários, os quais, tanto aqui como em Bolonha eram originalmente certificados de professores (Haskins, 2015, sem paginação).

Na Paris do século XII, outra instituição foi absorvida pelas estruturas universitárias: o colégio. Originalmente uma hospedaria destinada a abrigar estudantes pobres, o colégio passou a ser um centro de ensino e a ter as funções de uma universidade.

A grande diferença que marcava a universidade e os colégios é que estes tinham edifícios e condições de manutenção (eram mantidos por doações), enquanto aquela não era proprietária de um espaço específico para suas atividades (que eram realizadas em igrejas ou em espaços privados cedidos ocasionalmente) (Haskins, 2015).

As universidades eram instituições importantíssimas nas dinâmicas livrescas urbanas, comentadas na seção anterior. Situadas em regiões, para a época, densamente povoadas, elas eram responsáveis por grande demanda de livros. Os mais caros eram os usados em Teologia. A Bíblia podia ter vários volumes, “especialmente quando acompanhada de glosas e comentários, o que tornava a cópia manuscrita desses livros um negócio cansativo e oneroso” (Haskins, 2015, sem paginação). A Medicina era estudada, principalmente, em livros de “autores como Galeno e Hipócrates, acompanhados dos seus tradutores e comentadores, entre os quais Avicena passou a ocupar o primeiro lugar depois do século XIII” (Haskins, 2015, sem paginação). O *Corpus juris civilis* de Justiniano era a base do ensino de Direito, sendo o principal livro usado o *Digesto*, um resumo das ideias provenientes do direito romano. Quando os civilistas medievais faziam minuciosas glosas do *Digesto*, “empregavam os recursos de todo o *Corpus* na redação de cada trecho” (Haskins, 2015, sem paginação). As universidades trataram de assegurar, em relação aos livros, “um fornecimento a um só tempo suficiente, correto e barato”, o que foi possível graças à regulamentação do comércio livreiro, “um dos primeiros e mais proveitosos dos privilégios universitários” (Haskins, 2015, sem paginação). Inicialmente, como os livros eram caros, “era comum alugá-los mediante pagamento de um preço fixo por caderno”, ao mesmo tempo, também era dificultada a venda de livros “por rígidas restrições que tinham o objetivo de coibir o monopólio dos preços e prevenir que esses compêndios fossem levados para fora da cidade” (Haskins, 2015, sem paginação). Em Bolonha<sup>16</sup>, por exemplo, há monumentos nos quais cada estudante é representado com um livro diante de si. Aos professores era exigido que entregassem suas anotações para publicação, o que fez com que a produção livreira fosse constante nessa universidade e que “os principais livros de direito e teologia” fossem “uma consequência natural das preleções universitárias” (Haskins, 2015, sem paginação). Graças à demanda e à oferta nelas concentradas, as universidades acabaram se tornando os principais centros do

---

<sup>16</sup> Na universidade de Bolonha, ao mesmo tempo que na de Paris, foi implantado o sistema de cópia de livros chamado *pecia*, citado na seção anterior. Ver Verger (1999, p.113).



comércio livreiro do medievo (Haskins, 2015). Havia um movimento na produção de livros, conforme aponta Verger (1999, p. 113):

No final da Idade Média, *os scriptoria* monásticos haviam perdido o essencial de sua importância e a maior parte dos escribas seriam, doravante, artesãos profissionais que se encontravam principalmente em grandes cidades, especialmente aquelas que abrigavam uma clientela importante, quer dizer, as capitais da nobreza e as cidades universitárias.

Em relação ao mercado livreiro, percebemos que enquanto a demanda por livros acelerava, e o tempo exigido para a sua produção diminuía. Veremos, a seguir, um pouco sobre a concepção tradutória vigente na Idade Média.

### 1.1.6 *Enarratio* e tradição manuscrita da tradução

A tradução da Idade Média era uma forma de *enarratio*. Essa concepção produz uma prática na qual “o comentário praticamente substitui o texto original. Originária da Roma Antiga, a *enarratio* era a parte da gramática “responsável pela seleção dos autores a serem lidos e o posterior exercício de interpretação, glosa e imitação” (Furlan, 2003, p. 10-11).

O texto não era considerado como “algo imutável e definitivo”, mas sim como “objeto de interpretação contínua e mutável”, passivo de ser corrigido e enriquecido. Nesse sentido, a tradução passava “pelo filtro de glosas e comentários” e “palavras eram explicadas mediante sinônimos, e cada passagem era analisada e às vezes reestruturada”. Desenvolveu-se, também, uma tradição “manuscrita da tradução”. A cada cópia era feita uma revisão “à luz de um comentário ou outra tradução” (Furlan, 2003, p. 11).

Abaixo apresentaremos anotações de três pesquisas que tornam mais claras a maneira *enarratio* de traduzir, explícita na mutabilidade do texto, com suas camadas de intervenções, bem como a tradição manuscrita da tradução. Os pesquisadores são o filólogo espanhol José Martínez Gázquez, o linguista belga Fernand Bossier e a historiadora francesa Danielle Jacquart. Os três tradutores estudados, Robert de Ketton, Burgúndio de Pisa e Gerard de Cremona produziram suas obras no chamado Renascimento do século XII.

A maior parte das traduções de textos islâmicos na Europa Medieval faz parte da coleção de Pedro, o Venerável, beneditino diretor da Abadia de Cluny, que os demandava a partir da necessidade de conhecer a fé islâmica para combatê-la. O manuscrito do Alcorão traduzido por Robert de Ketton, no século XII, foi usado pelos clérigos durante

as Cruzadas em seus sermões. Glosas e comentários, inicialmente acrescentados por Pedro de Poitiers a pedido do Venerável, foram sendo incorporados ao próprio texto na medida em que novas cópias foram produzidas (Martinez Gazquez, 2001, p. 115-116).

No prólogo da sua tradução, Robert de Ketton afirma que seu interesse é “retirar o véu da língua” que impede o acesso à obra e promete não “tirar nada”, nem modificar o texto, ou fazê-lo o menos possível com o intuito de melhorar a sua compreensão. Deixa claro, também, que deseja que a obra fosse útil ao projeto de Pedro, o Venerável, de refutar o Islã. Ao traduzir a obra religiosa do inimigo, Robert de Ketton deixou traços de seu preconceito em diversas passagens, reforçando alguns estereótipos que até hoje vigoram, como afirmar que os islâmicos são pervertidos sexualmente e violentos (Martinez Gazquez, 2001, p. 117).

As promessas do tradutor, ao menos as que dizem respeito a não alterar o texto, não são cumpridas. Robert de Ketton suprime versos e alguns versículos inteiros. Em alguns casos, o conteúdo do material suprimido é condensado em uma frase ampla, espécie de resumo (Martinez Gazquez, 2001, p. 118). Sem dúvida se trata do modo *enarratio* de traduzir, interpretando e explicando ao leitor o tópico apresentado no texto original.

Todavia, além da interpretação, o tradutor lança mão de alguns recursos que, longe de aclarar o sentido do texto, buscam obscurecê-los. Nas passagens do Alcorão que tratam da vinculação do islamismo com as culturas hebraicas e cristã, Robert de Ketton reduz seu conteúdo específico e evita as expressar diretamente. Em relação à ideia maometana de que o Alcorão é uma obra revelada por Deus, que traz a sua palavra mesma e que o profeta teria uma relação direta com Ele, o tradutor a reduz, usando palavras como *diuinitus* e *celitus*. [Deus veio do céu] Algumas sutras mais amplas foram subdivididas pelo tradutor e alguns dos títulos que ele criou deixam em evidência sua intenção de ligar a fé islâmica ao demônio: “*Stulta, uana et impia, Vana, mendax et impia, Diabolica et insana*” [Tolo, vaidoso e ímpio, Vaidoso, mentiroso e ímpio, Diabólico e insano]. Além disso, exagera determinados pontos, criando ou reforçando traços de cunho sexual no texto, optando por palavras que o tornem repulsivo (Martinez Gazquez, 2001, p. 118-121).

O manuscrito mais antigo disponível da tradução de Robert de Ketton, do século XII mesmo, apresenta as glosas que Pedro, o Venerável pediu a Pedro de Poitiers. São “glosas interlineares e marginais abundantes com esclarecimentos doutrinários”.

Martinez Gazques aponta que nas primeiras suras “encontramos uma maior abundância de glosas e mais conteúdo doutrinário”<sup>17</sup> (2001, p. 122).

Fernand Bossier, em seu estudo sobre a tradução da obra de Nemésio de Emesa, *Tractatus de natura hominis*, nos dá uma ideia das características dos manuscritos que serviam de originais para o processo tradutório na Idade Média e, para nós, de portadores de vestígios de como este se dava. A tradução foi feita por Burgúndio de Pisa entre 1164 e 1165 para o imperador Frederico Barba-Roxa. O tradutor afirma que seu trabalho foi fiel ao texto de Nemésio, todavia não indicou qual dos manuscritos utilizou.

A primeira hipótese em relação ao original usado, afirma Bossier, foi a de Moreno Morani que, em 1971, defendeu que Burgúndio se serviu do manuscrito Chisianus R. IV 13<sup>18</sup>, no qual há uma versão grega do *Tractatus*. Em 1975, Gerard Verbeke e José Moncho Pascual entenderam que, apesar de próxima ao manuscrito Chisianus R. IV 13, a tradução não teria sido feita a partir dele (Bossier, 2001, p. 143). A pesquisa de Bossier serve-se de dois documentos: o próprio manuscrito, o Chisianus R. IV 13, e o manuscrito da tradução de Burgúndio, catalogado como Delta IV. E apresenta dados contundentes que resolvem esse impasse.

Como vimos acima, seja no processo de revisão, seja nas glosas, os manuscritos eram textos que recebiam camadas de intervenções de muitas mãos. Na lógica da *enarratio*, a obra, patrimônio a ser legado, recebia anotações visando interpretar, explicar, elucidar passagens. O Chisianus R. IV 13, produzido no século X ou no XI, nos dá um bom exemplo desse processo. A cópia do texto em grego do *Tractatus de natura hominis* está entre as páginas 1 *recto* e 121 *verso*. As páginas 46 *recto* e 57 *verso* foram feitas por um copista diferente do que produziu a quase totalidade do manuscrito (BOSSIER, 2001, p. 145). Entre as anotações presentes no manuscrito, existe um bom número em grego, feitas por muitas mãos, e também “muitas traduções latinas de palavras gregas, às quais se adicionam algumas notas marginais”<sup>19</sup> (Bossier, 2001, p. 148)

Apesar de a caligrafia dos copistas ser clara, existem problemas que interferem na sua leitura e interpretação: separação silábica de difícil compreensão, uso indevido de

<sup>17</sup> [...] abundantes glosas interlineares y marginales con aclaraciones doctrinales. [...] encontramos mayor abundancia de glosas y de más contenido doctrinal [...].

<sup>18</sup> Os nomes dos manuscritos medievais têm relação com a organização de sua guarda. Chisianus, por exemplo, hoje na biblioteca do Vaticano, é referente à localidade de guarda inicial do manuscrito Chigiano, Itália. E a classificação alfabética e numérica refere-se a sua catalogação. Esses nomes variam de acordo com as bibliotecas. Na Biblioteca Nacional da França, por exemplo, há uma tendência de classificar os manuscritos pela língua de seu conteúdo, como Latin 14738 (a língua seguida de um número de catalogação interna).

<sup>19</sup> [...] beaucoup de traductions latines de mots grecs, auxquelles s'ajoutent quelques notes marginales.

espíritos e acento, além de algumas trocas de letras. Todas essas questões foram resolvidas por uma terceira mão<sup>20</sup> que, usando uma tinta de cor menos escura, riscou espíritos e acentos indevidos, acrescentando outros que faltavam; religou com traços curvos as sílabas aparentemente mal separadas, corrigiu erros de grafia e substituiu, por exemplo, o *ω* pelo *o*, repetidamente trocados no manuscrito. Quando comparado a outros manuscritos da obra, o Chisianus se destaca por apresentar “omissões frequentes, palavras e expressões trocadas, frases suprimidas ou adicionadas (algumas talvez sejam glosas incorporadas)”<sup>21</sup> (Bossier, 2001, p, 146).

Concordando com a posição de Morani, vista acima, de que foi o Chisianus que serviu de original para Burgúndio, Bossier afirma que a “fisionomia geral”<sup>22</sup> da tradução era uma imagem fiel do manuscrito. O tradutor teria mantido suas “variações, omissões, adições ou disposições”. As intervenções corretivas, bem como glosas e notas marginais do manuscrito, estão presentes na tradução (Bossier, 2001, p, 148<sup>23</sup>).

Gerard de Cremona viveu quase toda sua vida em Toledo e a ele são atribuídas mais de oitenta traduções para o latim. Notas históricas sobre as cópias da tradução que fez no século XII do *Almagesto* de Ptolomeu nos dão um percurso importante para entendermos melhor a tradição manuscrita da tradução.

Os dezenove manuscritos mais antigos apresentam uma tradução feita a partir de duas versões árabes de tradutores distintos: até o livro X, De Cremona usa a de Al-Hajjaj ibn Yusuf ibn Matar e, do XI até o fim da obra, a de Ishaq ibn Hunayn. Quinze manuscritos posteriores apresentam correções e adições de ajustes da tradução da parte traduzida a partir da versão de Al-Hajjaj retirados da versão de Ishaq. Além disso, todo o primeiro capítulo e o catálogo de estrelas contido no livro são substituídos por traduções realizadas a partir da versão de Ishaq (Jacquart, 2001, p. 215).

A pesquisa de Jacquart diz respeito à grafia dos números nas cópias do *Almagesto* traduzido por De Cremona. De todos os manuscritos salvaguardados, dois são do último terço do século XII, ambos produzidos no norte da França: o Latin 14738 e o Latin 7254. O primeiro apresenta as tabelas em números romanos e o segundo, em números árabes, em uma forma considerada como de transição aos números “toledanos” ou números

---

<sup>20</sup> Vale destacar que não se tratava de um revisor do manuscrito no processo editorial, mencionado mais acima. Este foi feito pelo copista que escreveu a maior parte do códice, cujas correções aparecem no manuscrito.

<sup>21</sup> [...] omissions fréquentes, mots et expressions changés, phrases supprimées ou ajoutées (quelques-unes sont peut-être des gloses incorporées) [...].

<sup>22</sup> [...] physionomie générale [...].

<sup>23</sup> [...] physionomie générale [...]. [...] des variantes, des omissions, des additions ou des dispositions [...].

árabes ocidentais. Entre todos os manuscritos, apenas quatro usavam números romanos nas tabelas e estes estavam entre os dezenove manuscritos mais próximos ao trabalho de Gerard De Cremona. Quanto ao corpo do texto, o copista do manuscrito Latin 7254 usou as duas numerações. No entanto, à medida em que avançava sua transcrição, foi substituindo os números romanos, que acabaram sendo suplantados pelos árabes. Em todos os manuscritos apenas a numeração do círculo, ao se tratar dos elementos da Trigonometria, foi feita em números árabes. A eles foram acrescentados, no caso do Latin 14738 e de alguns outros, de forma justaposta ou interlinear, seus equivalentes romanos (Jacquart, 2001, *passim*).

Esses três exemplos nos dão a dimensão dos manuscritos que serviam de texto de partida, de como o tradutor medieval colocava ativamente sua cosmovisão e sua interpretação do texto em seu trabalho e, neste caso, como aspectos culturais ou formais específicos do texto a ser traduzido podiam ser apresentados na tradução. A tradução do Alcorão de Ketton, na qual acréscimos ou cortes demonstravam a interpretação dos católicos sobre o Islamismo, bem como a incorporação das glosas de Pedro de Poitiers ao texto traduzido ao longo das cópias manuscritas tornam claras camadas interpretativas, movidas por questões religiosas, que vão se acumulando na tradição manuscrita. O estudo sobre o manuscrito do *Tractatus* que serviu de texto de partida para a tradução de Burgúndio ilustra e reforça como os “originais” já chegavam ao tradutor com camadas de interpretações e de interferências que vão ser levadas em conta em seu trabalho. Já a pesquisa sobre as traduções do Almagesto de Ptolomeu, em especial a questão de como os algarismos arábicos foram sendo incorporados à tradução, nos dá uma noção de como os tradutores e suas perspectivas sobre os textos de partida contribuíram à cultura ocidental. O apreço dos tradutores pela numeração dos matemáticos árabes era compreensível: era mais sofisticada (pensemos na invenção do zero) e, ao mesmo tempo, mais simples em sua apresentação (basta compararmos a forma árabe de escrever 18 como a forma romana XVIII para percebermos isso).

## 1.2 O RENASCIMENTO

Na presente seção apresentaremos alguns elementos de uma sociedade europeia em transformação. Nesse momento de trânsito entre o medievo e a modernidade, trataremos da temporalidade burguesa que cada vez mais se consolida, do advento da

imprensa, da tradução vista como um comércio entre tempos e culturas e, por fim, do percurso das palavras que remetiam ao ato de traduzir. Entre as quais, *traduire* e *tourner* prevaleceram, uma como palavra lematizada nos dicionários, a outra como sua definição.

### 1.2.1 O tempo na aurora da Modernidade

Para Le Goff, há uma crise no século XIV, que produz uma transformação na percepção do tempo: há uma “passagem do tempo medieval para o tempo moderno”. O tempo distribuído pela perspectiva eclesiástica dá lugar ao tempo cuja divisão é laica. Nesse período, as sociedades urbanas mudaram a medida do tempo a partir da “necessidade de adaptar-se à evolução econômica, mais precisamente às condições do trabalho urbano (Le Goff, 1979, p. 62).

A unidade que demarcava o tempo do trabalho no medievo era o dia. A jornada rural ou urbana conciliava o tempo da natureza, nascer e pôr do sol, ao tempo eclesiástico, com as horas canônicas. O trabalho urbano expressava “o tempo de uma economia ainda dominada pelos ritmos agrários, sem pressas, sem preocupações de exatidão, sem inquietações de produtividade”. A mudança mais significativa nessa organização se deu entre os séculos X e XIII quando a hora da refeição e do repouso, a nona, antes à tarde, é aos poucos antecipada para o meio-dia (Le Goff, 1979, p. 62).

Ao final do século XIII, começa um processo de transformação do tempo do trabalho, em razão de um conjunto de questionamentos, reivindicações, debates sobre a duração laboral que durará boa parte do século XIV. Entre as questões discutidas, estava o trabalho noturno. Algo próprio do urbano, era visto como uma heresia para os padrões medievais e sofria sanções como “interdição e multas”. Os próprios trabalhadores inicialmente reivindicavam mais horas de trabalho, desejando “dias mais longos e salários mais elevados”. O rei Filipe IV acabou autorizando o trabalho noturno em 1322 (Le Goff, 1979, p. 62-64).

Nesse contexto, o sino, até então instrumento monástico de demarcação temporal, passa a ser adotado pela comunidade leiga com a mesma função demarcadora, mas voltada a diversas atividades da sociedade. Surgem sinos de caráter econômico (o sino do mercado e o dos cereais), sinos relativos à defesa (o de recolher e o de patrulha) e sinos relativos à administração da cidade (o *campana bannalis* e *campana comunnitatis*) (Le Goff, 1979).

Os patrões, por exemplo, procuravam dar maior exatidão ao tempo de trabalho e para isso usavam os *Werkglocke*, os sinos de trabalho. Em Gand, pisoeiros de uma paróquia são autorizados a colocarem um sino em seu asilo em 1324 para marcar as divisões de tempo do trabalho. Em Amiens, é autorizado pelo rei um regramento do trabalho determinando a hora do seu início, hora da pausa para comer, de retornar ao trabalho e de ir embora, além da colocação de um sino na torre da cidade que fosse “diferente dos outros sinos” visando atender a esse fim, em 1335. No mesmo ano, em Aire-sur-la-Lys, o governador permite a construção de uma torre com um sino especialmente voltado ao trabalho de tecelagem para regular “vários operários ao dia indo e vindo ao trabalho a certas horas” (Le Goff, 1979, p. 64)

O sino do trabalho não foi aceito sem reações. São várias as insurgências e paralisações. A burguesia têxtil, de crescente influência no período, responde à insurgência de trabalhadores aplicando multas por atraso ou não cumprimento da carga horária. Todavia, as multas mais pesadas seriam cobradas caso “os operários se apoderassem deste sino para com ele dar o sinal de revolta”. Caso o sino fosse usado para reunir uma revolta contra o rei, a pena seria a morte (Le Goff, 1979, p. 65-66).

Segundo Le Goff, o uso desses sinos urbanos representa

a substituição de um tempo *factual* que só episodicamente se manifesta por um tempo da igreja pelas horas certas de que falam os burgueses [...]. Tempo não de cataclismo ou de festa, mas tempo do quotidiano, sistema cronológico que aprisiona, que enquadra a vida urbana (Le Goff, 1979, p. 67-68)

Inicialmente essa laicização do tempo apenas tira o monopólio do uso dos sinos da Igreja. Ainda eram as mãos dos homens que puxavam as cordas para as badaladas. A inovação técnica se dá posteriormente, quando o relógio mecânico é posto em uso e a hora é dada matematicamente como “a vigésima quarta parte do dia”. Inventado no final do século XIII, ele se difunde no século seguinte, a partir das regiões mais urbanizadas como o norte da Itália, Catalunha, França, Inglaterra, Flandres e Alemanha. A hora de sessenta minutos é adotada da Lombardia à Normandia e passa a ser a unidade de tempo de trabalho, ao invés do dia. Todavia, Le Goff nos adverte que se trata de um processo longo:

Por muito tempo ainda, o tempo ligado aos ritmos naturais, à atividade agrária, à prática religiosa, continua a ser o quadro temporal mais importante. Os homens do Renascimento [...] continuam a viver um tempo incerto, tempo não unificado, ainda urbano e não nacional, defasado em relação às estruturas estatais que se vão formando, tempo das mônadas urbanas. Caracteriza-se pela diversidade do ponto de partida do tempo novo, a hora zero dos relógios: aqui meio dia, acolá meia noite, o que não é grave; mas quase sempre é o nascer e

o pôr do sol que o marca ainda, de tal modo o tempo pré-industrial tem dificuldade em separar-se do tempo natural (Le Goff, 1979, p. 68-69).

Tanto o relógio quanto o tempo medido por sua exatidão, demanda burguesa por excelência, vão além desta. Grandes senhores e soberanos apropriam-se do uso desse “instrumento de domínio” que é para eles “objeto de diversão, mas também símbolo de poder”. Carlos V, em 1370, decide que todos os sinos de Paris devem ser regulados pelo relógio do seu palácio. O tempo burguês torna-se o tempo do Estado (Le Goff, 1979, p. 70).

Da mesma forma, o mundo religioso é tocado pelo tempo burguês, o que se percebe mais nitidamente na piedade cristã mais “mediana”: “perder tempo torna-se um pecado grave, um escândalo espiritual”. No início do século XIV, o pregador Domenico Cavalca é um dos principais divulgadores de uma espiritualidade marcada pelo tempo burguês. Na Itália, terra onde o mercador se mostra um “contabilista do tempo”, Domenico propala uma “moral calculadora, uma piedade avara”. É preciso evitar a perda de tempo, deve-se “conservá-lo e medi-lo”. O tradicional tema da preguiça é por ele tratado com “vocabulário de mercador”. O tempo se equivale ao dinheiro, pois “o tempo perdido para ele é o talento perdido do Evangelho”<sup>24</sup>. Calcular bem o tempo é próprio do humano, enquanto o preguiçoso (ao perder tempo) se assemelha aos animais (Le Goff, 1979, p. 71).

Le Goff afirma que o humanista, no qual temos como exemplo o italiano da primeira geração, é “o homem do tempo novo”. Ele transpôs a administração do tempo dos negócios para a vida e, de certa forma, laicizou a rotina do tempo do monge. No mundo urbano, esse homem foi um “cristão humanista burguês”, caracterizando-se pelo “bom emprego do tempo”, tempo medido com exatidão. A temperança, simbolizada no relógio pela iconografia do século XIV, era sua virtude maior. O tempo tornara-se “propriedade do homem” e o relógio “a medida de todas as coisas” (Le Goff, 1979, p. 71-73).

No século XVI, Estado e Igreja tomaram decisões importantes acerca da regulação do tempo. Em função das diferenças de datas do início e do fim do ano (mesmo dentro de um mesmo Estado), em 1563, Carlos IX da França resolveu impor o 1º de janeiro. O edito

---

<sup>24</sup> Referente à parábola dos talentos de Mateus 25:14-30. Interessante pensar, diante do filho que não investiu o talento que Ele lhe dera (como fizeram os demais, multiplicando-o), Jeová dá a seguinte ordem: “Tirem o talento dele e entreguem-no ao que tem dez. Pois a quem tem, mais será dado, e terá em grande quantidade. Mas a quem não tem, até o que tem lhe será tirado. E lancem fora o servo inútil, nas trevas, onde haverá choro e ranger de dentes”.



com sua decisão foi posto em prática em 1566, que contou somente com oito meses e 17 dias. Isso ocorreu porque o ano, como ocorria tradicionalmente em muitos lugares, começou na Páscoa, mas foi interrompido em 31 dezembro para dar lugar ao novo, no mês seguinte (Elias, 1998, p. 46).

A Igreja, por sua vez, na figura do papa Gregório XIII, promoveu a criação de um novo calendário, instituído em 1582, a partir da revisão do juliano (elaborado na Antiguidade e até então em vigor). Um dos principais pontos dessa revisão foi a questão da Páscoa. O concílio de Niceia, de 325, havia decidido que a festa seria realizada no domingo após a primeira lua cheia do equinócio da primavera. Mais de mil anos depois, ela havia passado de 25 para 15 de março e o ajuste foi feito excluindo 10 dias de 1582. Para conciliar o ano solar como o mês lunar, foram instituídos os anos bissextos. O novo calendário, chamado “Gregoriano”, criado pelo astrônomo italiano Luigi Lilio a pedido do papa, foi uma tentativa de fazer com que não houvesse grande desvio entre o ano social e o “ano natural”, definido pela perspectiva humana sobre os ciclos dos astros (Elias, 1998, p. 46).

Podemos perceber que há uma transformação na temporalidade, na percepção e na vivência do tempo. O tempo regulado pelas horas canônicas e pelos sinos, mas ainda muito próximo da circularidade da natureza, vai dando lugar ao tempo mais linear, compartimentado e acelerado dos comerciantes. A busca por exatidão vai ocupando a mente dos responsáveis pela regulação do tempo, pois tempo é dinheiro, tempo é gasto, investimento e é lucro. O tempo, medido pelas horas das preces, que bem utilizado garantiria o céu, vai sendo substituído aos poucos pelo tempo que deve garantir o maior lucro possível. Na seção seguinte trataremos de como essa temporalidade se expressa na confecção de livros.

### 1.2.2 A imprensa e o novo tempo da produção livreira

Como vimos na primeira seção do presente capítulo, o papel foi aos poucos substituindo o pergaminho, não sem sofrer resistência por parte da elite letrada. Somado a isso, seu preço demorou um tempo para ser realmente mais vantajoso para quem produzia livros. Para tanto, as técnicas de sua produção precisaram ser aperfeiçoadas.

Alguns fatores fizeram o papel ser a matéria prima capaz de impulsionar a atividade da impressão. Além de poder ser produzido em larga escala, sua superfície era “perfeitamente lisa” (Febvre; Martin, 2017, p. 98).

A xilogravura, difundida principalmente na última década do século XIV, foi um aperfeiçoamento de técnicas já utilizadas na Europa, como a ornamentação (figuras e inscrições relativamente curtas) gravada em capas de couro dos códices pela pressão de placas de metal. O papel, na xilogravura, recebia figuras talhadas em madeira e ela foi usada inicialmente na reprodução de imagens religiosas. Havia também a técnica de impressão em tecido, trazida da China. Os textos escritos foram inseridos aos poucos. Inicialmente escritos à mão em espaços previamente a eles destinados, os textos, normalmente legendas, foram sendo também talhados na matriz da impressão. Além das imagens sacras iniciais, passou-se a produzir cartas de baralho, cartazes, calendários e livretos de caráter popular (Febvre; Martin, 2017).

Todavia, a imprensa ocidental não nasceu no meio dos xilógrafos ou da arte de talhar madeira, mas do mundo da ourivesaria. Foram os especialistas em metal, como Gutenberg, que marcaram a primeira geração dos mestres impressores. O principal elemento técnico que marcou a inovação na produção do livro pela imprensa foi a invenção dos tipos móveis em metal. Somam-se a isso o uso do óleo de linhaça na produção das tintas, tornando-as mais espessas, e a própria prensa, muito mais eficaz que o brunidor dos xilógrafos (Febvre; Martin, 2017).

Com a invenção da imprensa no século XV, inicia-se um processo revolucionário para a difusão de conhecimento (Chartier, 2001). A nova técnica acelera a produção livreira, o que resultará, ao longo do tempo, em uma progressiva demanda por conteúdo que transformará a perspectiva temporal e laboral dos escritores e tradutores. Se pensarmos em necessidades e prazos no seio da profissionalização dos envolvidos nesse mercado, a Idade Moderna vai desenhando uma temporalidade que, desvinculada dos *scriptoria* medievais (que produziam códices manuscritos para salvaguardá-los nos mosteiros ou, sob encomenda, para monarcas quase sempre analfabetos e autoridades eclesiásticas), caminha para uma constante aceleração.

Apesar de a impressão por caracteres móveis, até hoje celebrada e atribuída ao artesão Hans Gutemberg, ser de fato uma revolução, ela não veio como uma imediata ruptura na produção livreira. A chamada Bíblia de Gutenberg foi impressa em 1450, e a técnica manteve-se em terras germânicas até 1470, quando os impressores começaram a sair da região em busca de novos mercados. Inicialmente, cinco tipografias se instalaram

em outros territórios. As mais prósperas foram as de Veneza e de Paris. Esta última pertencia à Ulrich Gering, que se instalou próximo à Sorbonne a pedido de dois membros da instituição muito ligados ao humanismo: Guillaume Fichet e Jean Heynlin. Ao longo da década de 1470, outras sete tipografias são instaladas na França. Suíça, Países Baixos, Península Ibérica e Inglaterra viram serem estabelecidas em seus territórios algumas tipografias nesse período, mas nada comparado à Itália (70 até 1500) e à própria Alemanha (47). A vanguarda desses dois países se mostra também na quantidade de livros impressos: das 27.000 edições publicadas antes de 1500 (cerca de dez milhões de livros),

tal produção provinha, ao menos em quatro quintos, da Itália (44%) e da Alemanha (35%); em seguida, vinham 15% de edições francesas, e os outros países da Europa simplesmente repartiam os 5% restantes (Verger, 1999, p.130).

Mesmo que esse período de 50 anos demarque o desenvolvimento inicial da imprensa, nele não se termina com a produção de manuscritos. A atividade do copista, mingando, continuou até por volta do começo do século XVI, assim como o uso e a circulação dos antigos códices (Verger, 1999, p. 130).

As críticas diretas à imprensa ou ações para restringir suas atividades vinham dos próprios copistas, dos vendedores de manuscritos e da Igreja. Esta estava temerosa da autonomia dos fiéis em suas leituras e interpretações, o que ocorria na Itália do século XVI, por exemplo, onde “sapateiros, tintureiros, pedreiros e donas-de-casa [...] reivindicavam o direito de interpretar as escrituras”. A criação do *Index Librorum Prohibitorum*, em 1559, foi uma tentativa de frear esses arroubos. Alguns humanistas também demonstraram certa desconfiança com a nova tecnologia. Johann Regiomontanus acreditava que “tipógrafos negligentes multiplicariam os erros” e Niccolò Perotti propôs que se instituisse uma “censura erudita” (Burke, 2002, p. 174-175).

Com a explosão de edições, interessantes metáforas tentavam descrever a sensação vivida pelo público. Tratavam-se, os livros, de “uma ‘floresta’ na qual os leitores poderiam se perder”, ou de “um ‘oceano’ pelo qual os leitores tinham de navegar” e também de “uma ‘inundação’ de material impresso em meio a qual era difícil não se afogar” (Burke, 2002, p. 175).

A tipografia produzia mais do que se podia ler, mais do que se podia avaliar. O que causou transformações no ritmo do leitor, que passa de uma “leitura intensiva” para uma “extensiva”, ou, dito de outra forma, conforme a “famosa metáfora de Francis Bacon, do hábito de ‘engolir’ livros para o de ‘provar’ deles” (Burke, 2002, p. 179).

Possivelmente, ao mesmo tempo em que a impressão acelerava a produção, acelerava também a leitura do erudito, do estudioso, do bibliófilo, desejosos de não se atrasarem em relação ao conhecimento em profusão. As duas pontas do mercado do livro aos poucos se amarravam na mesma sensação de que o tempo se esvaía rapidamente enquanto não se escrevia e nem se lia o suficiente para alcançá-lo.

A sensação de aceleração do tempo entrava no meio culto não só pelas demandas livreiras, mas também pelas belas Artes. Durante o Renascimento, segundo Sevcenko (1994, p. 37), quando ocorria uma “espiral crescente de valorização da arte e do artista, como o reforço de uma sociedade individualista e suntuosa”, houve uma transformação no ritmo de produção:

Quanto mais rápido um artista produz, maiores encomendas recebe, pois a rapidez de entrega se torna também um valor de mercado. Mas para que produza tão rápido é preciso que racionalize a produção das obras através da divisão social do trabalho. Assim sendo, vários artistas e aprendizes participam da composição de uma mesma obra de que o artista pouco mais faz do que o esboço geral e a assinatura final. Esse processo certamente aumenta seus dividendos, porém reduz sua espontaneidade e sua individualidade (Sevcenko, 1994, p. 37-38).

Apesar de alguns nomes, como Leonardo da Vinci, tentarem resistir a essa pressão “exigindo um ritmo próprio de trabalho e produção”, a realidade já não guardava lugar para “o tempo e o espaço da contemplação”, pois o que vigia era um espírito de “concorrência brutal, de ritmo frenético e de profunda divisão social do trabalho” (Sevcenko, 1994, p. 38).

### 1.2.3 A tradução como *mercatura*

Muito antes de lermos, nas páginas de Umberto Eco (2007), metáforas tradutórias como “negociação”, “perdas” e “ganhos”, outro italiano, Lorenzo Valla, propôs uma metáfora também ligada ao mundo dos negócios burgueses. Valla foi um importante humanista. Filólogo, tradutor e grande nome da crítica histórica, viveu na península que foi um dos mais relevantes palcos tanto da ascensão burguesa e seu estilo de vida quanto das transformações da forma de entender e praticar a tradução. Para ele, a tradução era uma atividade de comércio. Em 1452, no prólogo de sua tradução latina da História de Tucídides, Valla escreve que sua comparação (tradução e comércio) é válida, pois, semelhante ao comércio, que permite ao homem adquirir alimentos, roupas, ornamentos,

ou seja, os “bens do corpo”, a tradução permite a aquisição dos “bens da alma” (Valla, 1534, sem paginação).

Através de calcos, empréstimos, latinizações, as línguas nacionais são enriquecidas por esse “comércio” que não só possibilita a aquisição de novos elementos linguísticos como também históricos, científicos e artísticos. Essa sede por conquistar o mundo antigo, que produz um traduzir ilimitado, assemelha-se à sede por conquistas e exploração do espaço expressa nas grandes navegações. O horizonte do homem letrado se expande, tal qual o horizonte do mercador em busca de novas rotas comerciais. O espaço se dilata e a ânsia por explorá-lo implica acelerar o passo.

Vale lembrar que, antes de Valla, foram os tradutores italianos em seus *volgarizzamenti* (a forma como chamavam suas traduções do latim para o vulgar) ao final da Idade Média que fincaram as balizas para a tradução do Renascimento. A atualização do passado no trabalho dos vulgarizadores demarcou uma nova temporalidade nas traduções. As “assimilações contemporâneas” e as “atualizações anacrônicas”, presentes nas traduções, buscavam “uma sincronicidade da relação entre o latim e o vernáculo, entre antigos e modernos, inscritos no presente” (Furlan, 2004, p. 12).

No século XIII, as primeiras traduções para o italiano vulgar, bem como a literatura em prosa nessa língua, eram marcadas pela “finalidade divulgativo-didática, o interesse no conteúdo e na utilidade [...] frente à estilístico-literária”. As obras sofriam uma “adaptação ao gosto dominante” e um “aperfeiçoamento de seu conteúdo”. Os clássicos latinos foram traduzidos em função da “necessidade prática de possuir exemplos de eloquência” seja na ciência do “*bem falar*”, seja na do “*bem ditar*” (Furlan, 2004, p. 10-11).

As traduções desse período também refletem “o surgimento de um novo público literário” que conhecia latim o suficiente para “as necessidades da vida social e laboral, mas não para a leitura de textos clássicos literários”. Esse novo público era constituído

primeiramente pelos dirigentes da comunidade, os patrões, comerciantes, artesãos e suas mulheres; e os vulgarizadores provinham em sua maioria do mesmo meio social que seus clientes, tendo frequentado universidades e escolas de direito. Este estrato social foi a grande força motriz na formação da literatura vernácula (Furlan, 2004, p. 11).

No século seguinte, há uma maior sistematização dos estudos da Antiguidade e “as traduções começam a apresentar uma renovação no modo de leitura e de assimilação dos clássicos”. Inicia-se um processo de latinização das produções dos escritores e dos *volgarizzatori*, no qual se busca o “segredo da construção da prosa latina” adequando o

texto italiano à sua sintaxe. A “maturidade” desse processo chegou com Boccaccio, que “aplicou ao vernáculo características latinas” que, em suas traduções, não eram mais um “forçamento no vernáculo”, mas inseridas em um “sistema estilístico, com efeitos artísticos e criações rítmicas”. Busca-se, em função do “respeito ante o original”, a “manutenção de sua integridade estilística” e aspira-se, também, a uma “elevação do vernáculo” (Furlan, 2004, p. 13-14).

Os humanistas, no século XV, traduziam principalmente do grego para o latim, no entanto, ainda que em menor quantidade, também para o vulgar. Esse é o caso de Leonardo Bruni, que teoriza sobre a tradução para o latim (o forte de sua produção tradutória), mas não abre mão de traduzir Cícero para o italiano e concluir a vulgarização da obra de Tito Lívio iniciada por Boccaccio. (Furlan, 2004, p. 14-15).

Como a perspectiva *enarratio* da tradução na Idade Média preocupava-se em explicar o conteúdo da obra, camadas de intervenções davam ao manuscrito múltiplas interpretações visando facilitar ao leitor o entendimento do conteúdo. Raramente o nome do tradutor era posto no códice. Já a Alta Idade Média e o Renascimento caminham para outra perspectiva, pois a Antiguidade Clássica precisava ser conhecida, compreendida, da mesma forma que deveria servir para atender às demandas do período. Primeiramente em conteúdo e posteriormente em estilo, as traduções levavam a Antiguidade às cidades-estados italianas e à burguesia que as habitava, desejosa de cultura, conhecimento e novos valores que a sustentassem em um mundo onde ainda o “sangue azul” nobiliárquico valia mais do que vultosos lucros. As traduções expressavam, em certo sentido, a máxima de Cícero – *historia magistra vitae* [história mestra da vida]. O passado, com seus exemplos, deve servir às questões do presente. A *tradução-comércio* levava os bens de consumo culturais do passado (mas não somente) para as demandas do homem que se entendia como “novo”, que tinha um mundo a transformar.

A tradução, que já havia tido papel importantíssimo no Renascimento do século XII, foi relevante na construção do pensamento humanista e no Renascimento que teve início na Península Itálica do século XIV. A partir de uma “crescente onda de traduções”, surgem propostas de “novas correntes estéticas” e a promoção do “abandono ou livre exame da visão teocêntrica”. Foi nos países ocidentais, onde a tradução mais marcou a cultura (Itália, Alemanha, França, Espanha e Inglaterra) e que “o Renascimento impacta mais fortemente”, que surgiram “as mais importantes reflexões sobre a arte de traduzir, fruto de um amadurecimento de sua concepção e prática” (Furlan, 2004, p. 17).

Este “amadurecimento”, expresso inicialmente por Leonardo Bruni, no *De interpretatione recta* de 1420, era fruto, por um lado, do “retorno aos clássicos gregos”, visto que, pela distância maior que a dos textos clássicos latinos, demandaria um empenho e uma reflexão filológica mais elaborada e, por outro lado, uma redescoberta da pedagogia antiga e sua retórica, que passa a ser aplicada nas traduções. Também se somam a esses fatores de amadurecimento da reflexão tradutória uma ampla demanda por traduções, que teve como algumas de suas causas a invenção da imprensa e a elevação de importantes línguas vulgares ao patamar de línguas nacionais (Furlan, 2004, p. 21).

No bojo dessa demanda por traduções, vislumbramos também demandas por informações das novas terras que se apresentavam aos europeus, particularmente advindas do humanismo italiano, primeiro motor do mais célebre dos renascimentos culturais. As Grandes Navegações, iniciadas pelos portugueses, traziam uma “extraordinária ampliação de horizontes”, que colocava a este humanismo um interessante problema: o de “inserir o conjunto das novas experiências geográficas, culturais e humanas” dentro de uma visão de mundo que harmonizasse “relações e critérios de valor, anteriormente estabelecidos, com os novos e extraordinários resultados duma experiência empírica sem precedentes” (Peloso, 2001, p.51).

Os primeiros relatos do “novo mundo” (ou relatos que assim o compreendem) estão contidos nas cartas que Américo Vesúcio escreveu. Essas cartas são impressas e circulam pela Europa, inicialmente em Florença e Paris, em latim e em italiano. Todavia, os relatos dos navegadores italianos envolvidos na primeira fase dos achamentos não davam conta da sede de conhecimento dessas novas terras e o consumo dos textos de historiadores, missionários e viajantes ibéricos ganha relevância entre os humanistas italianos. Giovanni Battista Ramusio, por exemplo, na segunda edição de sua *Itinerarium Portugallensium, às Navigazioni e Viaggi*, de 1554, insere a tradução de diversas passagens da *Década* do historiador português João de Barros. Na coletânea enciclopédica *Relazioni Universali*, publicada entre 1591-1596, além de João de Barros, outros trechos traduzidos para o italiano de obras de portugueses são citados, como Fernão Lopes de Castanheda e Francisco Álvares (Peloso, 2001).

A tradução, que contribui para uma nova percepção da realidade expandida e transmutada pelos achamentos das grandes navegações, também se expande e ganha extrema relevância na difusão dos saberes.

Foi no Renascimento que ocorreu “a primeira grande revolução no mundo da tradução”. O Humanismo consagrou “o costume do prólogo, do prefácio, da carta aos

leitores”, nos quais o tradutor apresenta as justificativas para suas escolhas tradutórias. Também é o período dos tratados sobre a tradução como o *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530) de Martinho Lutero e o *La manière de bien traduire d’une langue en aultre* (1540), de Etienne Dolet (Hurtado Albir, 2011, p.107-108).

#### Durante o Renascimento

todo mundo fala da tradução. Os tradutores acompanham os seus trabalhos de prefácios, esclarecimentos, epístolas dedicatórias, até de poemas, onde apresentam suas traduções para o público e para os seus patrocinadores. As artes poéticas e os tratados de retórica não deixam de dedicar capítulos inteiros à tradução (Berman, 2011, p. 97).

Antoine Berman entende o crescimento do número de traduções no Renascimento como uma “ilimitação do campo da tradução”. Se no medievo o campo estava fechado, pois o que era traduzido limitava-se às “autoridades”, isto é, os “grandes textos consagrados pela igreja”, ao longo do período renascentista

o campo do traduzível torna-se ilimitado: não importa que texto, não importa de que gênero, não importa de que língua, tudo, desse momento em diante, é considerado como digno de ser traduzido. Como consequência, não apenas se começa a traduzir de tudo, mas se cultiva confusamente a ambição de “tudo” traduzir (Berman, 2011, p. 72).

A tradução era parte constituinte e determinante na cultura letrada. Cria-se no século XVI um público que entende que ler implica ler traduções. A obra traduzida ocupa o lugar das “autoridades” medievais, ela “vende bem” e “pode trazer cargos e honrarias”. Assim, o ato de traduzir difunde-se e, nessa época, “não há quase nenhum autor [...] que não traduza”. A tradução está presente e tem precedência na “estrutura triangular da atividade literária”, qual seja, “escrever em língua estrangeira, traduzir da língua estrangeira, escrever na língua materna” (Berman, 2011, p. 72-73).

#### 1.2.4 Reforma e Contrarreforma

O século XVI também é o século dos seguidores de Lutero, de Calvino e do Concílio de Trento, forças da Reforma e da Contrarreforma, que foram convidados à coexistência pela promulgação do Édito de Nantes, de 1598. Este, marca um período denominado por alguns historiadores de *confessionalização*, isto é, de uma transformação do homem e da sociedade europeia frente à coexistência de duas grandes confissões rivais. As questões envolvendo a atividade tradutória estão presentes de maneira extremamente relevante nesse contexto. É impossível pensar nas origens da Reforma sem incluir a tradução que Lutero fez da Bíblia, bem como suas reflexões acerca deste



trabalho; ou da obra (incluindo as traduções) de Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1536), de Calvino e de Théodore de Bèze<sup>25</sup>.

Lucien Febvre problematiza a tradicional explicação para a Reforma, a revolta de Lutero contra os abusos do clero, destacando o papel de outros nomes que já antes do reformador alemão apresentavam ideias que questionavam vários pontos da estrutura católica. Além disso, ao contrário da historiografia tradicional que entendia o final do século XV e o início do XVI como um período de diminuição da influência religiosa (devido a questões críticas de teor humanista e a preocupações materiais), o que estaria ocorrendo de fato era uma transformação no campo da crença expressa seja no florescimento de devoções de matrizes populares (como o Cristo da Paixão e a Virgem do Rosário), seja nos escritos e discursos de eruditos homens de fé. O início do século XVI teria sido “um momento especialmente interessante da evolução das sociedades humanas” e a Reforma “o signo e a obra de uma profunda revolução do sentimento religioso”<sup>26</sup> (Febvre, 1970, p. 32).

Os anos 1500 viram surgir vários pensadores religiosos que traziam o objetivo de restaurar a Igreja Católica aos moldes da Igreja primitiva cristã. Por trás das palavras “restauração” e “igreja primitiva”, estava a ousada intenção de inovar no campo religioso. Com a Reforma, conseguiu-se oferecer à sociedade do período o que parecia ser o desejo de muitos de seus membros: “uma religião mais bem adaptada a suas novas necessidades, mas conforme com as novas condições de sua exigência social” (Febvre, 1970, p. 33). O que, então, caracteriza a Reforma:

é ter lidado com os problemas de consciência sofridos por boa parte da cristandade, é proposto a homens que pareciam esperar anos por ela e que a adotaram com uma espécie de significativa pressa e ganância, uma solução verdadeiramente adaptada às necessidades e ao estado de espírito das massas inquietas, em busca de uma religião simples, clara e plenamente eficaz.<sup>27</sup> (Febvre, 1970, p. 33, tradução nossa).

Tido como o pai da Reforma na França, Jacques Lefèvre não se ocupou em seus escritos com o comportamento dos padres, seja seus excessos à mesa, amantes ou

---

<sup>25</sup>Théodore de Bèze, teólogo, poeta e tradutor, foi uma figura importante do cenário protestante francês e que teve participação no colóquio de 1561, envolvendo membros do clero católico e protestantes franceses que acabou por definir que a França não se tornaria protestante, como a Inglaterra, a Escócia e muitos principados alemães de então (Cottret, 2018).

<sup>26</sup> [...] un momento especialmente interesante de la evolución de las sociedades humanas [...]el signo y la obra de una profunda revolución del sentimiento religioso [...].

<sup>27</sup> [...] es haber sabido dar a los problemas de conciencia que sufría una buena parte de la cristiandad, es haber sabido proponer a unos hombres que parecían esperarla desde hacía años y que la adoptaron con una especie de apresuramiento y avidez significativos, una solución realmente adaptada a las necesidades y al estado de ánimo de unas masas inquietas, en busca de una religión sencilla, clara y plenamente eficaz.

simonia; os posicionamentos do reformador francês eram mais sofisticados do que isso. Lefèvre era ao mesmo tempo “humanista e devoto”. Seu “complexo pensamento, variado e profundo” fazia com que se dedicasse, “com o mesmo piedoso zelo” a comentar obras de Aristóteles e a publicar “os sonhos místicos de algum monge do século XIV”. Percorria a Itália dos Médicis, debatendo com os mais ilustres humanistas, e recorria à “tradição oral de um místico recluso em qualquer convento da Baixa Alemanha”<sup>28</sup> (Febvre, 1970, p.30-31, tradução nossa).

Lefèvre atendia às demandas de uma religiosidade burguesa que se estruturara e se difundira graças aos avanços do mundo livreiro:

É impossível exagerar a importância da imprensa em espalhar as ideias da Reforma. Pesquisas nas coleções particulares de livros das famílias burguesas francesas indicam as implicações religiosas dessa tendência. O Novo Testamento francês de 1523 de Jacques Lefèvre, explicitamente endereçado “a todos os homens e mulheres cristãos”, e seu Saltério francês de 1524 foram lidos amplamente por toda a França, e até mesmo distribuídos de graça dentro da diocese reformista de Meaux. Frequentemente se encontram exemplares dessas obras, além dos comentários neotestamentários de Erasmo, Melanchthon e do próprio Lefèvre, brigando por espaço nas prateleiras das bibliotecas burguesas no final da década de 1520 (Mcgrath, 2014, p.31).

Mas o gosto pela literatura religiosa, e o próprio uso da imprensa como meio de divulgá-la em larga escala, não foi instituído pelos reformistas. Pelo contrário, foi o clero católico um dos grandes pontos de sustentação e difusão da imprensa. Entre as últimas décadas do século XV e as primeiras do século XVI, missários, breviários e devocionários, para atender ao clero e aos fiéis, eram os únicos trabalhos das oficinas tipográficas em muitas cidades europeias (Febvre, 1970).

Obras que, aparentemente, seriam voltadas apenas aos sacerdotes (como obras litúrgicas, livros de instruções e compilações de sermões) são impressas, e comercializadas abundantemente. Um exemplo do grande êxito comercial de obras religiosas do período, dado por Febvre (1970), foi o fato de três impressores que se estabeleceram na rua Saint Jacques, em Paris, desistirem de imprimir obras humanistas, substituindo seus tipos latinos por góticos para produzir uma obra de grande sucesso no período, *Manipulus curatorum* de Gui de Montrocher, em 1478, uma outra edição e em 1480 uma terceira da mesma obra. Outros impressores fazem o mesmo em Paris e no interior da França. No mesmo estilo da *Manipulus curatorum*, outras obras como *Stella*

---

<sup>28</sup> [...] humanista y devoto [...] complejo pensamiento, variado y profundo [...] con el mismo piadoso celo [...] los ensueños místicos de algún monje del siglo xiv [...] tradición oral de un místico recluido en cualquier convento de la Baja Alemania.

*Clericorum e Instructio Sacerdotum o Ecclesiasticorum* também seguem o padrão de sucesso editorial. Além das obras em latim, eram impressos:

escritos redigidos em vernáculo, impressos em caracteres góticos familiares ao leitor simples, traduzidos principalmente do latim, às vezes escritos diretamente em francês, para a burguesia média que não sabe latim ou para mulheres piedosas capazes de ler<sup>29</sup>. (Febvre, 1970, p. 40, tradução nossa).

Esse universo de obras religiosas que se espalhava nas mais diversas classes sociais alcançava aquela que crescia vertiginosamente em riqueza: a burguesia. Entre os burgueses “que, pouco a pouco, tomavam ao mesmo tempo uma consciência coletiva de seu poder e uma consciência pessoal de seu valor, havia os que nutriam “um fundo de seriedade, uma necessidade de correção moral” que os levariam, “no final do século XV e início do século XVI, para uma necessidade ardente de certeza religiosa e encorajamento piedoso”<sup>30</sup> (Febvre, 1970, p. 42).

Febvre (1970, p. 43) (de maneira um tanto idealizada e poética, mas nem por isso destituída de coerência) destaca que a “burguesia mercantil que traficava incansavelmente por terras e mares”<sup>31</sup>, que, conhecendo “os costumes de muitos homens e, estudando-os, comparando-os, extraía dessas novas experiências o precioso sentido do relativo”<sup>32</sup> e que, “graças ao exercício de ofícios precisos e técnicas meticulosas”, tinha “uma mentalidade inclinada a soluções práticas”<sup>33</sup>, precisava de “uma religião clara, razoavelmente humana e docemente fraterno que lhes serviu de luz e apoio”<sup>34</sup>.

O que a burguesia tinha a sua disposição, oferecida pela religião oficial, era uma visão de mundo e de fé totalmente avessa a suas expectativas. De um lado, a soberba e a aridez espiritual nos doutores em teologia, de outro, superstição e ignorância nos predicadores que lidavam com as massas (Febvre, 1970). No período, ocorria o aprofundamento do

abismo entre as aspirações de uma burguesia, ávida por harmonizar a sua ação e a sua fé, e as soluções ridículas ou inadequadas propostas por uma Igreja anacrônica. Tanto mais que o clero, especialmente os teólogos, ignorava a

<sup>29</sup> [...] escritos redactados en lengua vulgar, impresos en caracteres góticos familiares para el lector sencillo, traducidos del latín en su mayoría, escritos a veces directamente en francés, de cara a la burguesía media que ignora el latín o a las mujeres piadosas capaces de ler.

<sup>30</sup> [...] que, poco a poco, tomaban a un tiempo conciencia colectiva de su poder y conciencia personal de su valor. [...] un fondo de seriedad, una necesidad de corrección moral [...] a finales del siglo XV y principios del XVI, a una ardiente necesidad de certidumbre religiosa y aliento piadoso.

<sup>31</sup> [...] burguesía comerciante que traficaba incansablemente por tierras y mares [...].

<sup>32</sup> las costumbres de muchos hombres y, estudiándolas, comparándolas, extraía de estas nuevas experiencias el precioso sentido de lo relativo [...].

<sup>33</sup> [...] merced al ejercicio de oficios precisos y técnicas minuciosas”, tinha “una mentalidad inclinada a las soluciones prácticas [...].

<sup>34</sup> [...] una religión clara, razonablemente humana y dulcemente fraternal que les sirviera a la vez de luz y de apoyo [...].

realidade do seu tempo e. Por outro lado, muito pouco interessados em saber disso, continuaram trancados na sua torre de marfim e, fechando os olhos a toda a realidade, no seu desprezo aristocrático pelas pessoas do seu tempo, chegaram a imaginar que os religiosos eram eles e só eles<sup>35</sup> (Febvre, 1970, p. 45, tradução nossa).

A Reforma surge desse abismo entre as novas necessidades da burguesia, no campo da fé e da visão anacrônica da realidade por parte do clero que não acompanhava uma “revolução de sentimentos”, uma “ruptura com o passado”<sup>36</sup> que ocorria no período (Febvre, 1970, p. 45-46).

Um dos principais fatores do sucesso da Reforma teria sido o conjunto de traduções na língua do povo: “a Bíblia traduzida para o vernáculo e colocada nas mãos de todos os fiéis sem cortes, reservas ou censura prévia por um corpo de intérpretes sancionados pela divindade”<sup>37</sup> (Febvre, 1970, p. 47).

Desidério Erasmo, ou Erasmo de Roterdã (1466 –1536), apesar de ser avesso aos limites nacionais e profundo defensor do “latim de Cícero” como língua a unir uma Europa “cosmopolita” (Mcgrath, 2014, p. 67), com a publicação de seu Novo Testamento Grego-Latino em 1516, contribui tanto para a Reforma quanto para as muitas traduções em vernáculo que viriam a seguir.

O texto grego editado por Erasmo ficou conhecido como *Textus Receptus* [Texto Recebido] em função da crença de que seria idêntico aos originais bíblicos. Esse empreendimento deve-se, em parte, ao impacto que Erasmo sofreu ao ler a obra de Lorenzo Valla na qual ele avaliava a tradução bíblica de São Jerônimo, comparando-a aos manuscritos gregos. Erasmo chega a publicar essa obra com o título *Adnotationes in Novum Testamentum*, em 1505. O projeto inicial de Erasmo era corrigir a tradução da Vulgata e, para isso, trabalharia com diversos manuscritos gregos a fim de fixar um Novo Testamento que seria confrontado com a tradução de Jerônimo. Interessante que trechos faltantes nos manuscritos foram completados por Erasmo, traduzindo seus correspondentes da própria Vulgata para o grego. Esse processo levou de volta algumas discrepâncias da obra latina para os “originais” gregos fixados (Siepierski, 2015). São estes originais que serão traduzidos por Lutero.

---

<sup>35</sup> [...] abismo entre las aspiraciones de una burguesía, ávida de armonizar su acción y su fe, y las soluciones irrisorias o inadaptadas que le proponía una Iglesia anacrónica. Tanto más cuanto que el clero, sobre todo los teólogos, ignorantes de la realidad de su tiempo y. por otra parte, muy poco interesados en conocerla, continuaban encerrados en su torre de marfil y, cerrando los ojos a toda realidad, en su aristocrático desprecio por las gentes de su época, se figuraban incluso que los religiosos eran ellos y sólo ellos

<sup>36</sup> [...] revolución de sentimientos [...] ruptura con el pasado [...].

<sup>37</sup> la Biblia traducida a la lengua vulgar y puesta en manos de todos los fieles sin cortes, reservas ni censuras previas de un cuerpo de intérpretes sancionados por la divinidad.

Mesmo que a tradução da Bíblia para o vernáculo tenha sido crucial para o êxito da Reforma, em Lutero ela não faz parte das suas primeiras iniciativas. Seu período de ócio em Wartburgo, onde se refugiava diante do risco de prisão, oportuniza um “empreendimento de magnífico e furioso impulso” a tradução do Novo Testamento em dezembro de 1521, publicada em setembro do ano seguinte. A tradução que realiza do Antigo Testamento é publicada dez anos depois (Febvre, 2012, p. 219).

Segundo Furlan, as noções tradutológicas de Lutero não podem ser desvinculadas dos princípios da Reforma, que seriam a exclusividade da Bíblia como regra, a salvação somente pela fé e o direito de todos de lerem e interpretarem a Bíblia. A tradução defendida por Lutero é “retórica [...] e de estilo popular, não com fins estéticos, mas comunicativos” (Furlan, 2010, p. 2).

A finalidade comunicativa de Lutero se mostra em suas traduções quando, mesmo privilegiando a língua de chegada, utiliza-se de “estrangeirismos se a formulação do original expressa melhor o conteúdo da mensagem” (Furlan, 2010, p. 3). Para Lutero, chegar ao “alemão puro e claro” que almejava para sua tradução tornava “necessário ter como medida a língua falada do povo” (Furlan, 2010, p. 5). O puro alemão não deveria ser constituído pela língua da elite, mas da massa de falantes.

Já havia traduções da Bíblia em línguas faladas na Alemanha, no entanto, a originalidade de Lutero residia em seu trabalho humanista de traduzir: ao debruçar-se sobre os originais gregos reconstituídos por Erasmo e sobre textos hebraicos, usar um alemão que agregava elementos da Alemanha-alta e da Alemanha-baixa (enriquecendo-o com palavras e expressões populares regionais) e buscar comunicar-se acima de tudo, o grande reformista assenta uma religião adaptada aos novos tempos. Tempos que refletiam a cosmovisão burguesa. O fato de sua tradução começar pelo Novo Testamento e ter sido feita de maneira mais acelerada do que sua posterior tradução do Antigo Testamento, mostra de certa forma um sentido de urgência, utilidade e pressa, expressão de suas ideias reformadoras, mas também de seu tempo, cujas transformações globais marcaram indelevelmente a cultura europeia.

### 1.2.5 Sobre as palavras do traduzir antes do Dicionário da Academia

Na Idade Média, entre as tantas palavras em francês para denominar o ato de traduzir – *espondre, turner, mettre en romanz, enromanchier, translater* –, a mais usada

era esta última. *Translator* vem do latim tardio *translatare* para designar a tradução, a transferência física de objetos ou pessoas, o movimento de ideias e a ação metafórica. A palavra *traduire* já existia na língua francesa, mas não dizia respeito ao ato de traduzir textos, seu uso era restrito ao mundo jurídico: “*traduire devant un juge, devant un tribunal*” [levar diante um juiz, diante um tribunal]. A palavra vinha de *traducere*, do latim, que tinha sentido de transporte material, não guardando nenhuma relação com o ato da tradução de textos (Berman, 2011).

O primeiro uso registrado da palavra francesa *traduire* significando o ato de traduzir um texto foi em 1509, em obra cujo autor, Jehan Dirvy, também emprega a palavra *translator*, indicando-as como sinônimas. A origem e o caminho desse uso são explicados por Berman (2011, p. 82)

Foi Leonardo Bruni quem traduziu para o toscano *tradotto* o particípio passado *traductum* empregado por um autor latino, Aulo Gélcio. Só que para esse último, *traductum* não significava “traduzido”, mas “transportado”. Na passagem em que ele emprega esse particípio passado, ele menciona a transferência de uma velha palavra grega ao latim, então, fala disso que nós chamamos de empréstimo. Ou seja, é, em princípio, o contrário de uma tradução. O emprego de *tradurre* como sinônimo de *translatare* se difundiu entre os humanistas italianos e, então, passou à França e ao restante da Europa – exceto à Inglaterra.

Algumas considerações de Antoine Berman sobre a consolidação do uso de uma palavra derivada de outra do latim, que não tinha sentido de tradução, são importantes para pensarmos nossa hipótese de trabalho. Inicialmente, nos informam sobre a diferença de família semântica entre *traductio* e *translatio*. Sobre a primeira, afirma:

Essa família de palavras forneceu, a partir de *ductio* e do verbo *ducere* (transportar, conduzir), termos como *induction* [indução], *déduction* [dedução], *réduction* [redução], *séduction* [sedução], *production* [produção] e *reproduction* [reprodução] (Berman, 2011, p. 83).

Segundo ele, *translatio* “põe em evidência o movimento de transferência ou de transporte”, enquanto *traductio* “sublinha bem mais a energia ativa que preside esse transporte”. Isto se dá por remeter à *ductio* que deu origem a palavras que “supõem agentes”. Durante o Renascimento, a tradução é concebida como um ato: “a tradução é uma atividade que tem um agente, enquanto a translação é um movimento de passagem mais anônimo” (Berman, 2011, p.84).

Mas, associado ao transporte, há o sentido de transformação. As palavras derivadas de *ductio* servem para definir o ato tradutório. Além da noção de um agente, elas contemplam o sentido de “força transformadora” e podem ser definidas “uma pelas outras”. Para Berman “a tradução é uma reprodução e uma produção” e pode ser

considerada também uma redução<sup>38</sup>. Por outro lado, “produção, reprodução, indução e dedução podem ser definidas (em última instância) em termos de tradução” (Berman, 2011, p. 84). Atualmente com a constante ampliação de sentido da palavra tradução é mais fácil compreendermos essa ideia de Berman. Em frases como “traduzir dados”, ou o uso da palavra tradução na biologia significando a conversão em proteínas das informações contidas em uma molécula de RNA mensageiro, temos exemplos disso.

Os sentidos presentes em *translater* de movimento, transporte, mas também de transformação e metáfora ainda estão contemplados em *traduire*, a nova palavra, o novo significante. Alguns autores, e os próprios dicionários, podem nos dar traços do significado compartilhado no período.

Os primeiros dicionários foram publicados no Renascimento. Ou melhor, os dicionários como conhecemos hoje, visto que as listas de palavras da Antiga Mesopotâmia, os lexicons gregos e os próprios glossários medievais não se encaixariam no protótipo dessas obras lexicográficas monumentais renascentistas das quais nossa atual lexicografia é herança.

Em *Cornucopiae siue linguae latinae commentarii* de Niccolò Perotto, de 1489, vemos a aproximação de sentido entre *mutare* e *transferre*, recolhida de Lucilus (p. 1358) e entre *vertere* e *mutare*, tomada de Virgílio (p. 1385).

Em 1490, na obra *Universal vocabulario en latín y en romance*, de Alfonso de Palencia, a palavra latina *translatus* apresenta o seguinte verbete: “*Translatus. Traduzido. Transportado. Transcripto. Mudado de una lengua en otra lengua*”. Entre seus equivalentes em vulgar já surge “*traduzido*”, isto é, o fruto do “erro” de Bruni já fazia seu percurso de dicionarizar-se. Abaixo, um quadro com outras equivalências por ele apresentadas:

Quadro 1

Latim	Romance
Transferre. Mutare.	Transferre es mudar trasladando.
Traducere. Detegere: publicare: ad ulteriosa ducere: de linguam in linguam transferre.	Traducere. Descubrir. Publicar passar adelâte. Trãsladar de una lengua en otra.
Tornare. In girum volvere. Tornare torquendo ornare. Tornum dicimus quo vasa tornantum a figulis: vel ab alijs fabris qui ligna tornant.	Tornare es girar con torno. Retorciendo adornar dizimos torno aquel con q los olleros, o otros maestros fazem vasijas de barro o cosas de madera en rodondez.

Fonte: Autor.

<sup>38</sup> Encontramos a palavra reduzir como sinônimo de traduzir em dicionários renascentistas.

Publicado em 1495, o *Vocabulario español-latino* de Elio Antonio de Nebrija relaciona o verbo em espanhol *transladar* com as palavras latinas *traducere* (de Bruni) e *interpretare* e *vertere* (do latim da época de Cícero). Observamos na lista de Nebrija três tempos se sobrepondo: a Antiguidade, um passado recente, que ainda se manifestava, e a sua atualidade. Para a frase em espanhol “*interpretar en otra lengoa*”, a palavra em latim é “*interpretor*” e “*interpretaris*”; para o espanhol “*interpretacion*”, “*interpretatio*”. Para a frase em espanhol “*traduzir de una lengua en otra*”, o latim traz “*verto*” e “*vertis*” (o mesmo para a frase em espanhol “*transladar de lengua en lengua*”); para “*traduzir*”, “*traduco*”, “*traducis*” e “*interpretor*”; para “*traducion*”, “*traductio*” e “*interpretatio*”. Abaixo, um quadro reorganizando a lista a partir dos verbos latinos no infinitivo:

Quadro 2

Latim	Espanhol
<i>Interpretare</i>	<i>Interpretar en otra lengoa.</i>
<i>Vertere</i>	<i>Traduzir de una lengua en otra.</i>
<i>Traducere, interpretare</i>	<i>Traduzir</i>
<i>Vertere</i>	<i>Transladar de lengua en lengua.</i>

Fonte: Autor.

Nebrija não aponta o verbo do latim tardio *translatare* como opção para *transladar* (do qual seria tradução mais próxima), nem da palavra antiga *transferre* do qual deriva. O autor liga *vertere* e *interpretare* ao novo sentido de *traducere* em *traduzir*, palavra, esta, então sinônima de *transladar*.

No século XVI, “traduzir torna-se uma atividade *manifesta e definida*”. Os sinais disso são “a aparição de um termo *específico* para designar o ato de traduzir” e “a multiplicação de *escritos sobre a tradução*” (Berman, 2011, p. 75-76, grifos do autor).

O *Dictionarium* de Ambrogio Calepino foi publicado em 1502. Essa obra, dedicada ao latim, teve mais de duas centenas de reedições póstumas, nas quais verificava-se o acréscimo gradual de outros idiomas (algumas edições chegaram a ter 11). Calepino teve sua formação em Mantova, Cremona, Bréscia e Bérgamo, logo, era italiano e compartilhava da cultura letrada à qual Leonardo Bruni legou grande contribuição. Cultura em que este último insere, como vimos, o verbo italiano *tradurre* do latim *traducere* no sentido de tradução.

Na obra de Calepino, as palavras lematizadas com o sentido de traduzir são *verto*, *transfero* e *traduco*. Calepino apresenta a lematização dos verbos na forma que se tornou



canônica em dicionários de latim, ou seja, na primeira pessoa do presente do indicativo. Os infinitivos dos verbos mencionados são *vertere*, *transferre* e *traducere*. A acepção de tradução de *traduco* aparece no seguinte exemplo: “*Traducere librum ex una lingua in aliã quidam dicuntur, hoc est, interpretari*” (Calepino, 1502, sem paginação). Nesse movimento, tal qual Nebrija, Calepino atualiza o sentido de *traducere* para aquele encontrado em Cícero na palavra *interpretari*.

Calepino morreu em 1510, tendo publicado no ano anterior a segunda edição de seu *Dictionarium*. No final dos anos 1530, o parisiense Robert Estienne começou seu ofício lexicográfico reeditando a obra de Calepino (Lardon, 2013, p. 4). No entanto, em 1539, ao lançar seu *Dictionnaire françois latin contenant les motz et manières de parler françois, tournez en latin*, Estienne apresentava um objetivo diferente de seu modelo. Com base na monumental base lexicográfica de Calepino, Estienne elaborou/ava um dicionário bilíngue que visava ajudar o usuário a escrever em latim. As explicações do francês nos são extremamente importantes, pois são a origem de muitas das definições de dicionários monolíngues ulteriores.

A primeira informação do verbete *traduire* (então lematizado no infinitivo) é “*il vient de traducere*”. Em seguida, traz uma “definição” que apresenta outros dois verbos que lhe são sinônimos: “*Traduire, translater ou tourner en latin ou autre langage aucuns auteurs grecs*”. Em latim, segundo Estienne, poder-se-ia dizer “*Graecos authores transferre*” ou “*Graeco vertere in latinum*”, ou ainda “*Latinae consuetudini tradere*” (Estienne, 1539, p. 494).

Ao se traduzir a palavra *traduire* (ou como diria o próprio Estienne, ao se “*tourner*” para o latim), as opções seriam *transferre*, *vertere*, *tradere*. No verbete “*tourner*”, as opções latinas são “*vertere*” e “*convertere*”. Mas nos exemplos em latim temos também *tradere*. “*Tourner en Latin*”, em francês, pode ser vertido para o latim como “*Consuetudini Latinae tradere*” (Estienne, 1539, p. 492-493). Aqui temos sugestão semelhante de versão que o autor apresenta no verbete *traduire*. Se triangularmos as palavras em francês (*traduire* e *tourner*) com a sugestão de tradução para ambas (*tradere*), teríamos este equivalente latino como uma espécie de *tertium comparationes* que nos traria a convicção de que Estienne está propondo uma sinonímia perfeita entre as duas palavras francesas:

Quadro 3

Frase em francês	Sugestão de Estienne
<i>Traduire en Latin.</i>	<i>Consuetudini Latinae tradere.</i>

<i>Tourner en Latin.</i>	<i>Latinae consuetudini tradere.</i>
--------------------------	--------------------------------------

Fonte: Autor.

No verbete *translater* Estienne escreve: “*Translater quelques auteurs Grecz ou tourner en autre langage, Graecos authores transferre*” (1539, p. 496). Ao fazermos a mesma triangulação agora com este exemplo que é proposto (usando o equivalente *transferre*) tanto no verbete *traduire* quanto no *translater*, temos mais uma dupla em sinonímia:

Quadro 4

<b>Frase em francês</b>	<b>Sugestão de Estienne</b>
<i>Traduire, translater ou tourner en latin ou autre langage aucuns auteurs grecs.</i>	<i>Graecos authores transferre.</i>
<i>Translater quelques auteurs grecs.</i>	<i>Graecos authores transferre.</i>

Fonte: Autor

Em Estienne, portanto, verificamos sinonímia entre três palavras francesas: *traduire*, *translater* e *tourner*. São significantes diferentes, mas que designam o mesmo fenômeno: aquele que se dá no mundo quando um indivíduo (o tradutor) lê um texto em uma língua e produz um outro texto em outra língua a partir do que leu no primeiro, atribuindo ao texto produzido uma identidade tal em relação ao texto lido que se entende os dois como sendo “o mesmo”, porém manifestado em línguas distintas.

Em 1544, quando publica a obra *Les Mots françois selon l'ordre des lettres, ainsi que les fault escrire, tournez en latin, pour les enfans*, Estienne apresenta um dicionário mais enxuto (ao invés das 524 páginas, a versão para jovens tem 189). Mantém apenas o verbete *traduire*, pois condensa os três sinônimos: “*Traduire, trãslater, ou tourner en Latin ou autre langage aucuns auteurs Grecz, Graecos authores transferre, aut vertere*” (1544, sem numeração de página).

Na sua primeira edição, de 1570, o *Dictionarium latino lusitanicum et vice versa*, de Jerónimo Cardoso traz o verbete latino *traduco* significando em português “tresladar de lingoa ã lingoa” e *traductio* como “a trespassação. ou tresladação”. Isso evidencia que nas primeiras obras lexicográficas da língua portuguesa o sentido de traduzir dado por Bruni já estava absorvido e equalizado com o da palavra tresladar, de *translater* (*transferre*).

Em 1587, Alonso Sánchez De La Ballesta publicou o *Diccionario de vocablos castellanos aplicados a la propiedad latina*. Nessa obra, temos como exemplo em latim dos sinônimos “*convertir, o bolver, o trocar*” (assim dispostos no lema do verbete) a frase

“*Tum omnem orationem traduxi & converti*”. Já para o verbete “Traduzir”<sup>39</sup>, a frase “*Transfero, transferre verba apertius*” e “*Latinae consuetudini tradere. Latine reddere. Et in Latinum vertere*”.

Jean Nicot, com base no trabalho de Estienne, lança, em 1606, aquela que é considerada a primeira obra lexicográfica voltada para a língua francesa. No *Thresor de la langue françoise tant ancienne que moderne*, os verbetes *traduire* (p. 638), *tourner* (p. 636) e *translater* (p. 640), foram copiados da obra de Estienne. As frases em latim, que nos verbetes originais eram sugestões de tradução, em Nicot passam a servir de elementos de explicação à palavra francesa lematizada. Até as remissões que Estienne acrescenta na segunda edição do seu *Dictionnaire françois latin* são mantidas: no verbete *traduire*, “*voyez en Tourner*”, no verbete *tourner*, “*voyez Traduire, & Translater*” e no verbete *translater*, “*voyez Tourner, & Traduire*”.

Mas um fato de relevância à nossa análise, anterior à obra de Nicot, dá-se ainda em 1571. Montaigne organiza e publica a obra *Vers françois*, de seu amigo Étienne de La Boétie, morto nove anos antes. Nela, lemos o poema que La Boétie escreveu para Marguerite de Carle, sua esposa, sobre a tradução que fizera (também dedicada a ela) de um canto de Ludovico Ariosto. No poema lemos várias palavras usadas para designar o ato de traduzir.

Apesar de o fruto do “erro de tradução” de Bruni ter ultrapassado fronteiras e aparecido na língua francesa como *traduire*, o termo ainda não era hegemônico. Os sinônimos usados por La Boétie mostram, além da riqueza da língua, o sentido da tradução no período, ainda muito mais ligado à ideia de transformação do que de transporte.

O poema já começa com a ideia de ausência de prazer em “*changer en nostre langue*” uma “*oeuvre estrange*”. O motivo: “*à tourner d’une langue étrangere, la peine est grand et la gloire es légere*”. La Boétie se questiona sobre que honra se poderia alcançar com uma “*ouvrage viré*” (Boétie, 1571, p. 5).

O “*traducteur*” afirma La Boétie, “*ne donne pas à son ouvrage ne qui soit s’en que simple langage*”. Poderia “*un vers rebelle*” ser “*cent fois changé*”, o que sempre se veria era o “*mesme corps, mais la robe est tornée*”. Além do termo *traducteur*, para denominar quem realiza a ação de traduzir, La Boétie usa “*tourneur*” (Boétie, 1571 p. 5v).

---

<sup>39</sup> Em castelhano, antes de ser grafado *traducir*, o verbo era traduzir, como em língua portuguesa.

À sua amada, La Boétie diz: “*par ton comandement, je t’ay tourné le dueil de Bradamant*”. E, em um jogo de palavras, aproveitando as sutilezas dos sentidos dados ao verbo *tourner*, conclui “*je tournerois pour toy non pas de vers, mais bien je croy tout le monde à l’envers*” (Boétie, 1571, p. 7v).

As palavras *tourner*, *changer*, *virer* ao mesmo tempo que significam traduzir remetem a “trocar” ou “mudar”, como em “mudar de roupa” ou “virar” como em “virar o mundo de cabeça pra baixo”. O sentido atribuído por La Boétie à tradução é, principalmente, o da transformação. Ele opta por usar *traducteur* (mesmo que em outro momento também utilize *tourneur*), para tradutor, mas em nenhum momento lança mão da palavra *traduire* para a tradução. Mesmo que o texto de Etienne Dolet, *La manière de bien traduire d’une langue en aultre* (cuja preferência é por *traduire* apesar de se ler algumas vezes o verbo *tourner*) já tivesse sido publicado à época do poema de La Boétie, a opção deste, e de outros letrados, como veremos abaixo, era a de utilizar a palavra *traducteur* para o agente e *tourner* para a ação. Uma hipótese para essa escolha talvez esteja na informação de Berman sobre a diferença entre o papel do sujeito nas palavras *translateur* e *traducteur*. O espírito humanista pode ter absorvido bem a noção que reforçava o papel do agente da tradução em *traducteur*, mas mantido (pelo menos em autores como La Boétie) a noção de transformação, de mudança, de troca, muito mais presente em *tourner* do que *traduire*.

Retomando um olhar cronológico das obras lexicográficas, temos em língua espanhola e italiana dois grandes dicionários publicados em 1611 e 1612 respectivamente: *Tesoro de la lengua castellana, o española*, de Sebastian de Cobarrubias Orozco, e *Vocabolario degli Accademici della Crusca*.

Cobarrubias Orozco mantém a linha de Nebrija, relacionando as palavras do traduzir, mas nem sempre apresentando sua origem latina. Ele define *traduzir* da seguinte forma: “*del verbo latino traduco [...] Significa el bolver la sentencia de vna lengua en otra, como traduzir de Italiano, o de Francês algun libro en Castellano*”. Já a palavra *interprete* era definida como “*el que buelva las palabras y conceptos de vna lengua en otra*” e uma das definições de *trasladar* era “*interpretar alguna escritura de vna lengua en otra*”.

O *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, produzido pela notória academia, apresenta o verbo *tradurre* como substituto de *traslatare*. A definição: “*Transportare. Latim: traducere. [...] Tradurre si dice per quello che ne miglior secolo si diceau volgarizzare o traslatare. Latim: vertere*” (1612, p. 896). *Volgarizzare* era definida como

“*il traslatar la scrittura di lingua morta, in quella, qui si fauella. Latim: vertere*” e *traslatate*: “*componimenti d’una lingua in un’aultra qui oggi si dice anche tradurre. Latim: vertere*” (1612, p. 902). A Academia italiana opta por relacionar os três verbos pelo sentido do latino *vertere*. A palavra *traduttore* não foi lematizada (o que só vai ocorrer nas edições do século XVIII), mas inserida no verbete *traslatatore*: “*Che traslata, cioè traduttore*” (1612, p. 902). Talvez, apesar de a palavra *tradurre* estar amplamente difundida, aquela que mais usualmente designava o sujeito da ação fosse *traslatatore*. Algo semelhante, em certo sentido, com o que ocorria na língua francesa no século XVII.

No primeiro volume do seu livro *Observations sur la langue Française*, de 1672, Gilles Ménage escreve um capítulo dedicado à possibilidade de dizer ou não *translater* e *translater* ou *tourner* e *tourneur* quando se quer dizer *traduire* e *traducteur*.

Em relação às duas primeiras (*translater* e *translater*), Ménage afirma que estariam em desuso. Já no uso das outras duas (*tourner* e *tourneur*) era possível verificar uma situação interessante. Se alguém dissesse que

M. de Marolles & M. d’Ablancourt sont deus grands Tourneurs, pour dire deux grands Traducteurs, ne seront pas entendu. Mais quoiqu’on ne dise plus *tourneur* pour *traducteur*, on ne laisse pas de dire encore *tourner* pour *traduire*. *Ce livre a esté tourné de Latin en François* (Ménage, 1672, p. 248).

O agente da ação era comumente tratado como *traducteur*, já a ação ainda era designada por *tourner*. O oposto, como podemos imaginar, do que ocorria na língua italiana, que privilegiou a lematização de *traslatatore* e *tradurre*.

Outro fenômeno que gera incômodo em Ménage, ocorria com *version*: “on dit aussi & très-élégamment, *version* pour *traduction*, quoiqu’on ne dise plus *vertir*” (Ménage, 1672, p. 249). O *traducteur* (aquele que transporta) exercia a ação de *tourner* (mudar, transformar, tornar) e com isso produzia uma *version*. A falta de uma certa uniformidade de sentido que marcava as três palavras em uso não perturba apenas a geração de puristas do século XVII. O eco do posicionamento de Ménage, buscando equalizar os sentidos, como veremos mais à frente, é percebido em obras lexicográficas posteriores.

Pierre Richelet, em 1680, tem seu *Dictionnaire françois* publicado. Ele se aproxima dos dicionários modernos, pois traz, além da definição, informações gramaticais, pronúncia, uso e etimologia. Nele, lemos a sequência de verbetes: *traducteur* (“*Celui qui a traduit un Auteur, ou quelque ouvrage, en une langue différente de celle où l’Auteur a écrit, & de celle où l’ouvrage est écrit*”), *Traduction* (“*Version*”), e *Traduire*

(“*C’est ordinairement tourner en une langue différente de celle où ce qu’on traduit est écrit*”) (Richelet, 1680, p. 471).

Como definição de *traduction*, o lexicógrafo escreveu apenas “*Version*”. Esta palavra, *version*, não aparecia nos dicionários que antecederam o de Richelet. Apesar de uma das traduções para o latim da palavra francesa *traduire* ser *vertere* (como vimos acima), a palavra francesa *version* (do verbo latino cujo infinitivo é *vertere*) foi usada apenas a partir de 1548<sup>40</sup>, na obra *Art poetique françois* de Thomas Sébillet. Além de aparecer como definição sinonímica de *traduction*, *version* também ganha um verbete na obra de Richelet: “*Ce mot signifie traduction, mais dans l’usage ordinaire il n’est pas si usité que le mot de traduction*” (1680, p. 522). Talvez aqui Richelet esteja tentando mais fixar o uso de *traduction*, buscando solucionar o problema percebido por Ménage, do que registrando um fato linguístico anterior.

Em Richelet, as definições dos verbos *tourner* e *translater* são as seguintes, respectivamente: “*Ce mot signifie traduire, mais en ce sens il n’est pas tout à fait du bel usage*” (1680, p. 467) e “*Vieux mot qui signifie traduire, & qui tout au plus ne peut trouver sa place que dans l’ancien burlesque & dans le comique*”. Percebemos, desta forma, que Richelet faz uma diferenciação entre as três palavras sinônimas. *Translater* era uma palavra antiga, usada em determinados contextos. *Tourner* não fazia parte do “*bel usage*” e *traduire*, que fazia, tinha como sentido ordinário: “*tourner en une langue différente [...]*”. Uma mudança significativa, se pensarmos na sinonímia presente em Estienne e Nicot.

Encontramos também a palavra “*rendre*” (do latim *tradere*), que também significava traduzir (Richelet, 1680, p. 295). Ela se juntou aos verbos *traduire*, *tourner*, *translater* que, mesmo que não mais em sinonímia perfeita, ainda eram lematizados.

Em 1690, foi publicado o *Dictionnaire universel* de Antoine Furetière. Ele traz o verbete “*vertir*” (já apontado por Ménage como em desuso). Seria uma espécie de parente morto dos demais membros da família sinonímica de verbos vista até aqui. Escreve o lexicógrafo: “*Vieux mot qui signifioit autrefois, traduire d’une langue en une autre. Il n’est plus en usage qu’en ses derivez, version, inversion*” (Furètiere, 1690, sem paginação).

---

<sup>40</sup> Informação recolhida no portal CNRTL (<https://www.cnrtl.fr/definition/version>).

Em Furetière, além de *vertir*, vemos *translater* como palavra em desuso: “*Translater Vieux mot qui signifioit autrefois traduire*”. No entanto não há, como em Richelet, um contexto no qual ainda se use a palavra. No verbete *traduire*, lemos

TRADUIRE. v. act. Tourner quelque écrit, quelque Livre en une Langue plus connuë, plus facile à entendre que celle de l’original. Les Livres des poëtes & des Orateurs ne se peuvent traduire avec toutes les graces de l’original. On a traduit Virgile en toute les langues, tant en prose, qu’en vers. Jean-Baptiste Lally l’a traduit en vers burlesques Italiens; Scarron en vers burlesques François. Ce mot vient de traducere. Nicod (Furètiere, 1690, sem paginação).

O verbete *rendre*, entre suas muitas acepções e exemplos, traz a frase: “*On dit aussi, Ce passage a été rendu mot pour mot, pour dire, forte bien traduit*” (Furètiere, 1690, sem paginação). Ou esta frase era muito usada, ou o exemplo foi inspirado no de Richelet.

*Turner* apresenta variadas acepções e Furetière organiza na mesma entrada várias delas. Uma sobre a tradução, outra sobre o milagre bíblico da transformação da água em vinho e ainda sobre a transformação de frutos. O que vemos no verbete é a ideia comum de *tornar* como *transformar*:

Turner, signifie aussi, Changer de nature ; traduire en une autre Langue. Aux nopces de Cana JESUS-CHRIST tourna l’eau en vin. Le meilleur vin s’aigrít, se tourne en vinaigre. Josephe a été tourné en François par Genebrard, & depuis par Mr. Arnaud. On dit aussi, des fruits, des raisins, qu’ils tourment, quand ils changent de couleur en approchant de la maturité [...] (Furètiere, 1690, sem paginação).

Ao final do próximo capítulo, trataremos ainda do verbo *turner*, ao compará-lo com *faire passer*, pelo qual é substituído na definição do Dicionário da Academia Francesa. Até aqui nos debruçamos sobre uma sequência de obras lexicográficas que antecederam ao Dicionário da Academia e que obviamente, ao menos parte delas, serviram aos membros da agremiação francesa na sua confecção. Os dados expostos acima, recolhidos de alguns autores e da lexicografia iniciada no Renascimento, nos mostram que as tantas palavras usadas para o ato de traduzir ao longo da Idade Média (como *turner e translater*) foram perdendo espaço para *traduire*. Todavia, a definição desta é ainda expressa por meio do verbo *turner*. Mesmo que *translater*, com sua polissemia, trazendo transporte e transformação como sentidos, caia em desuso, o par *traduire/turner* também traz a mesma polissemia, o que certamente expressa os sentidos do ato de traduzir bem como a visão de mundo (na qual se inclui a temporalidade) compartilhados no período estudado.

Em uma realidade europeia marcada pela ascensão burguesa, cujo mecenato permitiu obras artísticas magníficas nas quais o antigo e o moderno, o paganismo e o

cristianismo dialogam, pela evolução das técnicas, pelas novas descobertas de terras, povos e culturas, a aceleração dos transportes e as transformações do espaço se mesclam no espaço de experiência do Antigo Regime. No capítulo seguinte, retomaremos o século XVII e veremos um período mais acelerado, tanto para sociedade quanto para o mundo livreiro e para a tradução. Um período no qual *traduire* se vincula a uma ideia mais bem definida por uma metáfora de movimento mais veloz do que *tourner* e mais marcada pela relação entre dois pontos e mesmo de transporte do que o verbo de Bruni deixava transparecer: *faire passer*.



## CAPÍTULO 2: O VERBO *FAIRE PASSER* E A TEMPORALIDADE CONTEMPORÂNEA

O verbo *passer* vem do latim tardio *passare*, que vem do latim clássico *passus* (passo). A definição que abre o verbete na 1ª edição do Dicionário da Academia Francesa<sup>41</sup> é “*aller d’un lieu, d’un endroit à un autre en traversant un milieu*”. Também significa “*transporter d’un lieu a un autre*”. O verbete *passeur* se limitava a uma profissão: “*celuy qui mene un bac, un bateau pour passer l’eau*”. Pode significar “*cesser, finir*” também. Mas uma das mais importantes sequências de exemplos está em seu uso diante do tempo:

*Passer, sig. aussi, S’écouler, ne demeurer pas dans un estat permanent, aller à la fin. Les mois, les années passent. le temps passe. le temps passe & la mort vient. l’hyver est tantost passé. vous avez laissé passer le temps de planter. la saison en est passée. la beauté passe comme une fleur. les plaisirs passent. tout passe en ce monde. son temps est passé. ses beaux jours sont passez. [...] Passer, Se dit aussi en parlant du temps, & signifie, Consumer, employer le temps. Passer le temps, passer une année, un mois, un jour, une heure. nous avons passé l’année. voila un jour passé bien agreablement. j’ay passé la nuit sans dormir. il y passe les jours & les nuits. passer la nuit à danser, à jouer. (Académie, 1694, p. 192-193).*

Passar (e outros verbos de movimento, como vir, ir e chegar) são extremamente produtivos em metáforas sobre o tempo. Na ausência de uma materialidade para essa abstração humana, há uma tendência de se constituir um léxico para pensar o tempo a partir dos deslocamentos espaciais:

Espaço e tempo são frequentemente considerados como domínios universais e transculturais da linguagem e do pensamento humano, e a linguagem do espaço, tempo e movimento tem sido intensamente pesquisada nas décadas recentes. O espaço é visto como a principal fonte/domínio para a estruturação linguística e conceitual do tempo, através de mapeamentos metafóricos. Nos níveis lexical e construcional, os domínios espacial e temporal estão estreitamente relacionados. Em muitas línguas, os significados temporais são expressos por palavras e tipos de construções cujos significados primários são analisados como sendo espaciais. Estudos tipológicos têm mostrado que o mapeamento lexical espaço-tempo é amplamente generalizado [...] e o mapeamento construcional espaço-tempo tem sido analisado em línguas tipológica e geograficamente diferentes (Sinha; Bernárdez, 2015, p. 54).

---

<sup>41</sup> Que será tratado na seção 2.2.6.

O verbete *temps* do Dicionário da Académie mostra o quanto a sua definição era tributária das metáforas oriundas do deslocamento no espaço. Inicialmente, em 1694, ela era assim redigida: “*La mesure du mouvement, ce qui mesure la durée des choses. Il est opposé a Eternité*”. Em 1718: “*La mesure de la durée des choses*”. Em 1798: “*la succession des momens, qui est la mesure de la durée des choses*”. Em seus exemplos, vemos algumas ocorrências do verbo *passer*, como em “*le temps passe bien vite*”, “*passer le temps à quelque chose*”, “*passer son temps à ne rien faire*”, “*passer bien le temps*” e “*Laisser passer le temps de faire quelque chose*”.

Tendo em mente os sentidos de *passer*, podemos melhor compreender o porquê da escolha por esse verbo, quando da mudança de definição de *traduire*, no contexto histórico do final do século XVIII.

Na última subseção do capítulo anterior, avançamos no século XVII a fim de explicarmos um pouco mais sobre as palavras referentes ao ato de traduzir. No presente capítulo trataremos com mais vagar tanto o século XVII, por ser o período em se instituiu a Academia Francesa e quando foi publicado seu Dicionário, quanto o século XVIII, período no qual ocorre a mudança da definição. Nós nos ocuparemos dos discursos sobre tradução e de outros elementos constitutivos da cultura francesa desse período que entendemos como relevantes para a definição de *traduire*.

## 2.1 O SÉCULO XVII: INÍCIO DO *GRAND SIÈCLE*

O período compreendido entre o século XVII e o XVIII é considerado o *grand siècle* devido ao avanço da influência política, militar e cultural da França. O modelo a ser seguido de governo, das Letras e das Artes advinha da corte do Rei Sol e dos empreendimentos estatais para gerar uma unidade no território francês. Unidade, esta, cujo centro, o foco irradiador, localizava-se em Versalhes. Nesta primeira subseção, veremos importantes transformações no seio da cultura europeia, em especial a francesa, ao longo do século XVII. Destacaremos a formação das academias e o avanço dos regimentos, particularmente pelos jansenistas, e sua contribuição à disciplina e à perspectiva da aceleração do tempo, que repercutem na temporalidade do homem culto e do tradutor.

### 2.1.1 A Academia Francesa

A ordem que a monarquia estabeleceu na Europa Ocidental, com a centralização em oposição à fragmentação medieval, foi apoiada por um “grupo de letrados que ela formou e cuja importância aumentou com a do Estado”. No século XVII, os letrados são, em sua maioria, laicos cuja formação é mais vinculada às artes e à literatura do que à tradição teológica de seus antecessores. A marca que os distingue é o talento. Eles “são admitidos a serviço do príncipe e, em poucos anos, reagrupam-se no seio de instituições novas, as academias” (Apostolidès, 1993, p. 23). Mas antes de chegarmos às academias do século XVII (e à própria Academia Francesa), vale trazer alguns apontamentos sobre suas origens e intenções.

Academia [*Akadèmeia*] era como se chamava uma região de Atenas que contava com templos, um ginásio e um extenso parque no qual Platão ensinava filosofia. A palavra academia passou a ser usada, inicialmente, para designar os discípulos de Platão e, depois, a própria escola de pensamento desse filósofo. A partir da metade do século XV, o renascimento do platonismo em terras italianas fez ressurgir o uso da palavra academia. Vários círculos privados foram criados nesse período, como a Academia Romana, de Pompônio Leto, e a Academia de Bessarion, mas a mais influente foi a *Accademia Platonica*, patrocinada por Lorenzo de Médici. Esses círculos tinham como destaque

o caráter informal e livre dessas reuniões, um modo novo de estudar e debater sem formalidades, que discrepava tão oportunamente do pedantismo e do espírito escolástico das universidades (Pevsner, 2005, p. 71).

Mesmo que de maneira geral fosse usada para designar esses círculos cultos, a palavra academia também tinha outras acepções, sendo empregada para tratar da filosofia platônica, de sociedades astrológicas e do aristotelismo não escolástico. Também houve uma transformação interessante em relação a seu uso após as mudanças realizadas pelos filósofos humanistas nos *Universitates Studiorum* medievais. *Academia*, “palavra da moda que recordava agradavelmente a Antiguidade e o Renascimento”, passou a ser usada também para designar a universidade (Pevsner, 2005, p. 72).

Voltando às academias que importam a este estudo, que se originaram como círculos informais, a Itália somava mais de quinhentas no século XVI, entre as quais destacam-se as de Bolonha (70), Roma (56) e Veneza (43). No entanto, desde 1540, é mais difícil afirmar que toda academia fosse “uma reunião informal de humanistas”, visto que “sociedades e associações das mais diversas naturezas apreciavam adornar seu nome com o pomposo título de academia” (Pevsner, 2005, p. 73).

As academias que descenderam diretamente dos círculos renascentistas eram as que cultivavam as *amene lettere* [letras aprazíveis]”, ou seja, que buscavam “escrever e falar em bom estilo” além de demonstrar “uma atitude filosófica perante a vida”. Seus membros se dedicavam

à composição, recitação e crítica de poesia, à redação e leitura de discursos sobre temas gerais de ética e retórica, às vezes à análise e interpretação de algumas preciosidades da antiga literatura italiana, como os *Sonetos* de Petrarca ou trechos escolhidos da *Divina comédia* de Dante (Pevsner, 2005, p. 73-74).

Outra característica de muitas academias que se formaram no século XVI foram as regras. A partir dos anos 1530, diferentemente da completa informalidade que marcava as academias iniciais, veem-se surgir regulamentos nesses círculos para eleição de presidente, duração de reuniões, comportamentos dos membros etc. (Pevsner, 2005).

As academias voltadas a trabalhos filológicos tiveram origem em Florença. A partir de uma iniciativa particular, foi fundada a *Accademia degli Umidi* em 1540. Apesar de trazer a informalidade como proposta, ela logo sofreu intervenção de Cosimo de Médici, que se nomeou protetor da instituição, mudando seu nome para *Accademia Fiorentina*. Seu objetivo era “dedicar-se ao cultivo da língua italiana em oposição ao latim”; isso seria feito, lê-se em suas normas, “interpretando, compondo e traduzindo toda a boa ciência de qualquer idioma para o nosso”. A ideia era “dar regras à língua e de impor-lhe uma estrutura codificada”. Em 1582, fundada por cinco membros descontentes com a *Accademia Fiorentina*, surge a *Accademia della Crusca*. Mais tarde, em 1591, seus membros decidiram “codificar a língua italiana”, o que os levou a publicar em 1612 o *Dizionario della Crusca*. O programa iniciado pela *Accademia Fiorentina* ganhava materialidade (Pevsner, 2005, p. 78-79).

Apesar de duas iniciativas de teor semelhante surgirem, em 1617, uma na Inglaterra (com a fundação da *Academy Royal* cuja finalidade, entre outras, era “traduzir fielmente para nossa língua bons livros escritos em língua estrangeira”) e outra na Alemanha (com a fundação da *Fruchtbringende Gessellschaft*, por um membro germânico da *Accademia della Crusca*), é na França que o ideal da *Accademia Fiorentina* ganha um modelo que se torna exemplar para as futuras academias. A “linhagem” florentina é percebida em sua principal função: “trabalhar com todo o zelo e diligência possíveis para dotar nossa língua de regras precisas, torná-la pura, eloquente e apta a desenvolver as artes e as ciências” (Pevsner, 2005, p. 80).

Os primeiros encontros da Academia eram informais. Tratava-se de um pequeno grupo de letrados que se reunia regularmente em 1634. Ao obter conhecimento do seu círculo, Richelieu “obriga esses intelectuais a constituírem uma sociedade a que impõe sua proteção” (Apostolidès, 1993, p. 30). Sua missão maior, como vimos acima, dizia respeito à língua francesa. A Academia deveria “oficializar a língua comum dos membros da nação” e, para tanto, era preciso “reunir os diversos grupos numa igualdade abstrata pelo intercâmbio de uma mesma fala” (Apostolidès, 1993, p. 30).

A Academia Francesa, como as demais academias criadas posteriormente pelo Estado francês<sup>42</sup>, fazia parte de um projeto maior, o poder absoluto do rei, que passava pelo controle das artes e pela laicização da temporalidade:

Trata-se de dar a Luís XIV uma imagem que ultrapasse o tempo e possua caráter imediatamente histórico. À transcendência religiosa da Idade Média sucede uma transcendência política, que já não encontra o enraizamento e a justificação no Céu, mas na história passada (Apostolidès, 1993, p. 26).

A história do rei e seus grandes feitos contada “pela eloquência”, ou “pelas medalhas, pela pintura, tapeçaria, gravuras, monumentos, espetáculos” fundamenta e justifica o poder real. Suas ações no mundo comprovam que ele é uma espécie de “14ª reencarnação de um mesmo Luís, sempre glorioso, sempre vencedor” (Apostolidès, 1993, p. 26). É o período em que são criados os cargos de historiógrafo do rei e historiógrafo das construções.

Jean-Baptiste Colbert, principal ministro de Luís XIV após a morte de Jules Mazarin, é um dos grandes responsáveis por esse empreendimento. Retomando as redes de contatos estabelecidas por seus antecessores, como Richelieu e Mazarin, para a aquisição de obras de arte de toda a Europa visando enriquecer suas coleções pessoais, o novo ministro as utilizará para a glória do rei. Um nome importante nesse processo é o de Luigi Strozzi, cuja função é de “residente de França junto ao grão-duque da Toscana”, que indica a Colbert “as obras de arte para a compra, as matérias-primas a transportar, os artistas de renome da Itália” (Apostolidès, 1993, p. 25). Strozzi também é responsável pela espionagem industrial e pela cooptação de operários especializados que levam para a França os segredos da fabricação dos espelhos de Veneza e o aprimoramento da indústria da seda, de tecidos e do trato de pedras semipreciosas. Em território francês, Colbert articula com os “homens-chave do domínio intelectual”, seja na literatura, seja nas artes plásticas. O poeta Jean Chapelain, por exemplo, traça para o ministro um

---

<sup>42</sup> Academia Real de Pintura e Escultura (1648), Academia de Dança (1661), Academia de Ciências (1666), Academia Real de Música (1669), Academia Real de Arquitetura (1671).

panorama das artes, no qual “expõe a maneira como cada uma delas poderia servir ao Estado”, além de uma “lista dos homens de letras” aos quais atribui “uma ordem de mérito em função de suas capacidades intelectuais e docilidade em relação ao poder real” (Apostolidès, 1993, p. 26).

Nesse período, o Estado confisca o saber. O papel das academias e dos seus membros é enaltecer a figura do Rei, contar suas histórias através da pintura, das medalhas, do teatro etc. Elogiar o monarca é um ponto obrigatório nos ritos de aceitação nas academias ou publicação de obras. O letrado que se destaca por seu trabalho e submissão ao poder do Estado é honrado pelo título de nobreza, ou, no mínimo, é tratado como “homem de bem”: alguém que frequenta a corte, mas que não se restringe nem à burguesia, nem à nobreza. A elitização dos letrados acadêmicos é reforçada pelo poder de regular os saberes, de reorganizá-los e apresentá-los à sociedade em sua maneira exemplar. Os que não se enquadram aos moldes acadêmicos são tidos como produtores de algo menor. A razão estaria circunscrita aos círculos que reproduzissem o ordenamento das academias. O restante da produção cultural seria algo do povo. Dá-se a cisão entre o sábio e o mestre de ofício, do artista e do artesão, do ator e do saltimbanco (Apostolidès, 1993).

O símbolo maior do espírito regulador da Academia Francesa, seu dicionário, só foi concretizado 59 anos após a sua fundação. Nós nos ocuparemos dele na subseção 2.2.5. Antes, trataremos um pouco do espírito regulador do século XVII, no qual a Academia e seus letrados imbuídos da tarefa lexicográfica estavam imersos, em especial no que diz respeito à ação desse espírito nos discursos acerca da tradução que poderiam interferir, logo mais, em sua definição.

### 2.1.2 O espírito regulador e os discursos sobre a tradução

Podemos entender o século XVII como um período em que as regras se multiplicaram. Esse intenso processo de regramento se deu nos âmbitos político, econômico e militar, e também nas esferas da educação e da cultura. Os costumes e o lazer bebiam desse espírito de regramentos. As gramáticas conviviam com as regras para o teatro, regras de boas maneiras, etc.

Os anos 1600 também marcam o início de um processo de dominação disciplinar dos corpos. Mesmo sempre existindo nos monastérios e nos exércitos, por exemplo, é

nesse período que as disciplinas passam a ser fórmulas de regramento e controle. A obediência e a utilidade demarcam suas finalidades. Nesse processo, vê-se, a seu serviço, “a minúcia dos regulamentos, o olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida” (Foucault, 1999, p. 121).

Esse espírito regulador recebeu um grande impulso, no século anterior, pelas iniciativas religiosas da Contrarreforma. No entanto ele se desenvolve e se propaga no século XVII, tendo no campo católico os jansenistas como importantes representantes. Estes assim eram chamados por seguirem as ideias de Cornelius Jansen, conhecido como Jansénius, autor do livro *Augustinus*, que se propõe a interpretar Santo Agostinho e responder, através dele, às questões em voga, como a relação entre graça (defendida por muitos protestantes) e livre-arbítrio (noção defendida pelos jesuítas). O livro foi condenado pelo clero em 1656, principalmente por sua doutrina de salvação pela graça, ou seja, para Jansénius, a alma já estava predestinada à salvação desde a sua criação.

Port-Royal des Champs, até hoje um símbolo do catolicismo francês, era um mosteiro francês no qual foram buscar recolhimento muitos pensadores laicos no século XVII. Uma efervescência literária se deu a partir do círculo conhecido como os “solitários de Port-Royal” e seus interlocutores. Entre os nomes que se destacaram, temos Blaise Pascal, Jean Duvergier de Hauranne, Marie-Angélique Arnaud, Robert Arnauld d’Andilly, Louis-Isaac Lemaistre de Sacy e Antoine Arnauld (Cottert, 2018). Entre os pontos da perspectiva católica desse grupo, estava uma reforma radical na vida monástica, um retorno às origens do monaquismo medieval:

se vêtir d’une chemise de serge, de coucher sur une simple paille, de s’abstenir de viande et de rétablir de bonnes murailles au lieu de la méchante clôture de terre qui délimitait le domaine. On renoue ainsi avec l’esprit de saint Benoît et de saint Bernard. (Cottert, 2018, p. 178).

A tradução também refletiu esse espírito regulatório, normatizador, que marcou tantas áreas do saber. Um dos principais textos sobre tradução no século XVII traz justamente esse espírito em seu título: *Règles de la traduction ou Moyens pour apprendre à traduire de latin en françois tiré de quelques unes des meilleures Traductions du temps* [Regras da tradução ou meios para aprender a traduzir de latim em francês baseadas em algumas das melhores traduções da atualidade]<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> O livro não foi traduzido para o português em sua integralidade, mas temos o seu prefácio à disposição em nossa língua através do projeto “Clássicos da Tradução”, da Universidade Federal de Santa Catarina, do qual recolhemos a tradução do título da obra.

Publicado em 1660, o texto de Gaspard de Tende, que assina com o pseudônimo “Monsieur de l’Estang”, é o primeiro grande tratado de tradução francês. Nele percebemos ecos do texto seminal de Etienne Dolet, do século anterior, porém mais elaborado e sustentado por uma infinidade de exemplos. Desse texto monumental, voltado à tradução do latim, é o prefácio que nos interessa. É nele que estão enumeradas as regras que o autor propõe para a tradução.

Gaspard de Tende (1618-1697) não foi membro de nenhuma academia, mas era um nobre, nascido na Provença, sempre próximo dos círculos de poder. Dedicou-se inicialmente à carreira militar, chegando a participar da Guerra dos Trinta Anos, mas, na década de 1640, passou a viver em Paris, participando dos salões e de sua vida literária, sob a proteção da marquesa de Sablé. Durante o reinado de Louise-Marie de Gonzague, De Tende partiu para terras polonesas para servir à rainha. As obras de Tende foram escritas sob pseudônimo: Sieur de Lestang, para sua tradução dos sermões de Santo Agostinho e suas Regras, e Sieur de Hauteville, para o livro que escreveu sobre a história da Polônia. (Le Mao, 2009).

Além de viver em um contexto no qual ainda se sentiam os reflexos das decisões do Concílio de Trento do século anterior, como a restituição do Tribunal do Santo Ofício e a criação do *index librorum prohibitorum*, De Tende era jansenista, ou seja, defendia as ideias de um grupo católico controverso, de feição moral e disciplinadora, no qual as regras eram fundamentais. Chegou-se a dizer: “os jansenistas amam mais a regra do que o bem”<sup>44</sup> (Joubert, 1877, p. 35, tradução nossa).

No seu livro, *Règles de la traduction*, apesar de constar o texto do privilégio concedido pelo Rei, os elogios que preenchem suas primeiras páginas não são direcionados ao monarca absoluto (como era costume), mas à sua protetora, marquesa de Sablé. Entre eles, lemos: “os mestres de nossa língua vos consultam em suas dúvidas” e “vós sois, senhora, a pessoa no mundo que melhor sabe todas as leis e todas as regras do discurso [...] e todos os mistérios do estilo do qual fala o Senhor de Vaugelas”<sup>45</sup> (De Tende, 1660, sem paginação, tradução nossa).

Não era à toa o elogio a uma figura de destaque, como a marquesa, por seu conhecimento em relação a leis e regras de determinado saber. Tampouco a menção a

---

<sup>44</sup> Les jansénistes aiment mieux la règle que le bien.

<sup>45</sup> [...] les Maistres de nostre Langue vous consultent dans leurs doutes [...] vous estes, Madame, la Personne du monde qui savez le mieux toutes les lois & les regles du discours [...] & tous ces mysteres du stile dont parle Monsieur de Vaugelas.



Vaugelas é sem contexto. Claude Favre de Vaugelas (um dos membros da primeira hora da Academia Francesa) fez parte dos esforços para a “fixação da língua francesa” através do “estabelecimento do léxico” e de “regras da composição literária”, e sua obra *Remarques sur la langue française* é “testemunha do desejo de regulamentar a produção clássica”<sup>46</sup> (Balliu, 2004, p.31). Vaugelas, que além de gramático e lexicógrafo (dirigiu durante quinze anos a confecção do Dicionário da Academia), era tradutor, foi referência para a obra de Gaspar de Tende, em especial para a formulação de suas regras.

A obra de De Tende, com 376 páginas, é distribuída em três partes, ou livros. No primeiro, intitulado *Des noms*, com 22 capítulos, o autor trabalha as formas de traduzir substantivos, adjetivos, pronomes e nomes próprios. No segundo, *Des mots*, com 37 capítulos, De Tende apresenta palavras que visam “tornar a tradução mais bela e mais inteligível”<sup>47</sup> (De Tende, 1660, p.105, tradução nossa). E no terceiro, *Des liaisons*, com 35 capítulos, ele trata das palavras de ligação que algumas vezes são suprimidas no latim e de outras que são adicionadas no francês. Os capítulos são relativamente curtos (de uma a três páginas) e seguem um esquema de breve apresentação do tema, exemplos de tradução e explicação.

As nove regras de Gaspard de Tende estão no prefácio de seu tratado sobre tradução. É importante entender que, apesar de regras, seus objetivos não eram “engessar” o processo tradutório, ou destituir o tradutor de seu poder decisório. De Tende guarda em seus propósitos um espírito que permaneceu durante muito tempo nas reflexões tradutórias francesas: a ideia da “justa medida”. Ele escreve sobre a necessidade de se afastar de dois extremos:

O primeiro é uma certa liberdade que, degenerando em licenciosidade, leva o tradutor a se afastar do objetivo que se tinha traçado, qual seja restituir fielmente todos os pensamentos de seu autor. O outro é uma sujeição que beira a subserviência, fazendo com que o tradutor jamais ultrapasse seus próprios limites e se prenda por demais aos termos e às palavras que traduz. O que permite supor que uma restrição muito forte arruína toda a graça e beleza das palavras e que uma liberdade ousada demais altera completamente seu sentido. (De Tende, 2018, p. 45).

Para suas regras da tradução, o autor tem como referências, além de Vaugelas, Louis-Isaac Le Maistre de Sacy, Antoine Arnauld e, mesmo sem fazer menção direta, Etienne Dolet (Ballard, 1996). Este último, autor do breve, mas seminal, *La manière de bien traduire d'une langue en autre*, de 1540, morou na Itália parte de sua vida,

<sup>46</sup> [...] fixation de la langue française [...] l'établissement du léxico [...] règles de la composition littéraire [...] témoigne de la volonté de réglementer la production classique.

<sup>47</sup> [...] rendre la Traduction plus belle & plus intelligible [...].

possivelmente incorporando em seus escritos elementos culturais da península. Foi nesse texto, por exemplo, que Dolet introduziu na língua francesa a palavra *traduire* [traduzir], a partir do neologismo de Leonardo Bruni *tradurre*. O espírito das regras estava presente nessa obra inaugural das reflexões tradutórias na França: Dolet apresenta cinco<sup>48</sup>.

Vejamos a primeira regra de Gaspar de Tende. Apesar de atribuí-la a Vaugelas, lança mão de duas das de Dolet para constituí-la (Ballard, 1996). Em De Tende, lemos:

A primeira regra, segundo o senhor de Vaugelas, é bem compreender as duas línguas, mas sobretudo a língua latina, é captar com precisão o pensamento do autor que se traduz e não se prender exageradamente às palavras, pois é suficiente que se restitua o sentido com exato cuidado e completa fidelidade, sem renunciar a nenhuma das belezas e figuras que existem no latim (De Tende, 2018, p. 45).

Outra figura oculta no livro, mas possivelmente presente na intertextualidade na qual Gaspar de Tende estava inserido, é Antoine Le Maistre, também jansenista, tradutor como o seu irmão Le Maistre de Saci. Antoine Le Maistre foi o primeiro daqueles que ficaram conhecidos como os “Solitários de Port Royal”, um grupo de letrados que buscou nessa abadia o recolhimento e a meditação para interpretar obras de relevância universal, religiosas e laicas. A tradução foi extremamente importante nesse processo: Cícero, Terêncio, Plauto, Homero, Flávio Josefo, Santo Agostinho, João Clímaco, entre outros, foram traduzidos pelo grupo. Le Maistre iniciou a tradução da Vulgata para o francês (concluída por seu irmão de Saci), que ficou conhecida como a Bíblia do Port Royal ou a Bíblia de Saci. Ele é autor de dez regras de tradução formuladas em 1650, que circularam entre os tradutores ligados ao Port Royal, mas publicadas apenas no século seguinte.

Em sua segunda regra, Gaspar de Tende propõe que o tradutor não só busque “fidelidade e exatidão ao restituir os sentimentos do autor”, mas também que ele use as “próprias palavras” deste, quando entendê-las “importantes e necessárias” (De Tende, 2018, p. 47).

A terceira regra diz respeito a manter o estilo do autor, “considerando se o estilo é simples ou pomposo, se é um estilo de arenga ou narração” (De Tende, 2018, p. 47).

A quarta regra entende que se deve “fazer com que cada um fale e atue segundo os costumes e sua natureza”, ou seja, que os personagens, seja um camponês, seja um nobre, se expresse na obra como se expressaria no mundo real (De Tende, 2018, p. 47).

---

<sup>48</sup> Atentar para o sentido e para a matéria do que é traduzido; conhecer profundamente o par de línguas; privilegiar a tradução sentido por sentido; usar palavras da linguagem comum; buscar reproduzir a harmonia do discurso (Dollet, 2018).

A quinta regra sugere ultrapassar as barreiras da língua em relação a suas expressões. De Tende afirma que “quando não se encontram, nas duas línguas, as mesmas graças”, ou que “não se consiga exprimir as mesmas figuras e as mesmas belezas”, deve-se buscar “restituir beleza por beleza e figura por figura” (De Tende, 2018, p. 49). Aqui, De Tende usa a essência, e até trechos idênticos, da segunda regra da lista de Le Maistre. Vale lembrar que, em sua obra, De Tende atribui essa regra a Saci. Como as dez regras eram de conhecimento dos tradutores do Port Royal e, como informamos acima, Saci era irmão de Le Maistre, torna-se quase impossível atribuir autoria (conforme nossas noções modernas) a esta ou aquela regra elaborada naquele contexto.

A sexta regra busca impedir o alongamento desnecessário do texto. Defende que não se deve “usar longas construções, a não ser apenas para tornar o sentido mais inteligível e a tradução mais elegante” (De Tende, 2018, p. 49).

A sétima aponta que sempre se deve buscar a “maior clareza no discurso”. A oitava propõe que o tradutor seja responsável por uma justa medida na própria estrutura do texto. Ele deve “unir períodos muito curtos, quando se traduz um autor cujo estilo é preciso e curto”, mas também deve “reduzir períodos muito longos”. Para tanto, deve lançar mão de “uma moderação razoável” e “muito discernimento” (De Tende, 2018, p. 51). São ideias também presentes na quarta regra de Le Maistre:

Não é preciso na nossa tradução, nem fazer longos períodos, nem tampouco afetar um estilo conciso demais. E como nossa língua é por si mais longa que o latim, e demanda mais palavras para expressar todo o sentido, é preciso esforçar-se para observar uma justa medida entre a excessiva abundância de palavras que torna o estilo lânguido, e a brevidade excessiva que o torna obscuro<sup>49</sup>. (Fontaine, 1738, p.177, tradução nossa).

Também presentes na quinta, que sugere que as partes de um período precisam ser “iguais entre elas” e que correspondam “perfeitamente umas às outras”<sup>50</sup> (Fontaine, 1738, p.177, tradução nossa). E ainda na décima regra de Le Maistre, ao afirmar que “Quando um período é longo demais e complexo demais em latim ou em grego, é preciso, ao traduzi-lo, cortá-lo em vários membros pequenos” isso para que o torne “claro e inteligível”<sup>51</sup> (Fontaine, 1738, p.177, tradução nossa).

---

<sup>49</sup> Il ne faut dans notre traduction, ni faire des longues périodes, ni aussi affecter un stile trop concis. Et comme notre langue est de soi plus longue que le latin, & demande plus de mots pour exprimer tout le sens, il faut tâcher de garder un juste milieu entre l'excessive abondance de paroles qui rendroit le stile languissant, & la brieveté excessive qui le rendroit obscur.

<sup>50</sup> [...] égaux entre eux [...] parfaitement les uns aux autres.

<sup>51</sup> [...] lorsqu'une période est trop longue & trop embarrassée dans le latin ou dans le grec, il faut, en la traduisant, la couper en plusieurs petits membres [...] clair & intelligible.

Por fim, a nona regra de Gaspar de Tende sugere que o tradutor não procure “apenas a pureza das palavras e das frases”. Ele deve “embelezar a tradução por meio de graças e figuras que estão, muitas vezes, escondidas e que se descobre apenas com muita aplicação” (De Tende, 2018, p. 51).

Gaspar de Tende estava imerso no espírito regulador do século XVII. Era membro da nobreza de Luís XIV, era um letrado que tinha como uma de suas referências Vaugelas da Academia Francesa. Era jansenista e dialogava com a produção de outros adeptos da seita, em especial os tradutores do Port Royal. Habitava uma Europa marcada pela sanha controladora da Contrarreforma do século anterior. Impossível que seu texto não tivesse vestígios desse espírito.

Ao longo da Idade Média, vimos uma busca de controle do tempo (por parte dos monges com seus sinos e horas canônicas e por parte dos comerciantes pela laicização dos recursos monásticos e da invenção do relógio). No século XVII, esse controle via regramentos se estende a vários âmbitos da vida social. Ao mesmo tempo que se regulam os fazeres, se compartimenta o tempo e, ao otimizar os processos, diminui-se o tempo levado para sua concretização. Foi um século da normatização e da otimização do tempo. Mas é no século seguinte que se verá a aceleração ganhar sua maior expressão, produzindo a consolidação da temporalidade burguesa, que transcende o espírito das regras do qual se servira até então.

## 2.2 SÉCULO XVIII: UM MUNDO EM ACELERAÇÃO

No século XVIII, grandes transformações políticas, sociais, econômicas e culturais ocorrem. É o período da Independência dos Estados Unidos, da Revolução Francesa, do avanço acelerado do sistema capitalista no mundo. Essas transformações acarretam também a mudança da definição de *traduire*. Na presente seção, abordaremos algumas transformações no campo cultural que entendemos como significativas nessa mudança, a qual será trabalhada na última subseção.

Vimos acima que o século XVII foi marcado pelos regramentos. O Estado, as Academias, pensadores como os membros de Port Royal estabeleceram um conjunto de regras que contribuíram para uma disciplinarização da sociedade que otimizava o tempo dos fazeres, da mesma forma que acolhia ou excluía indivíduos que se adaptassem ou rejeitassem os regulamentos. Agora veremos como determinados setores culturais franceses responderam a esse processo: os fisiocratas, tentando romper as regras impostas

pelo Estado, e os investidores do mercado editorial, encontrando brechas no sistema, lançando mão até mesmo da corrupção e da troca de favores.

### 2.2.1 *Laisser passer*

A economia foi um importante setor setecentista cujas reflexões impactaram a percepção do tempo, ou, no mínimo, reivindicaram um desembaraço espaço-temporal para que o fluxo comercial burguês tivesse livre curso. A fórmula *laissez faire, laissez passer* tem embutida em si uma temporalidade marcada pela aceleração.

O mercantilismo na França foi instituído por Colbert, ministro de Luís XIV. Buscando a riqueza do Estado, promoveu o comércio e a produção de bens principalmente para exportação e tentou, sem êxito, derrubar as barreiras aduaneiras e as taxas então pagas para passar por pontes ou estradas sob controle da aristocracia feudal. Essa reivindicação, que também seria a dos fisiocratas, só foi executada em sua completude durante a Revolução (Rubin, 2012). Visando desenvolver o comércio exterior, Colbert construiu uma grande frota, cujas embarcações foram usadas tanto para o vínculo comercial com a Índia quanto para estabelecer colônias francesas nas Américas. Na lógica mercantilista de manter-se em situação positiva na “balança comercial”, Colbert “proibia ou obstaculizava a importação de bens industriais” e, por outro lado, “fomentava a exportação de manufaturas francesas” (Rubin, 2012, p. 6). Nesse sentido, concedeu subsídios, empréstimos, exoneração de impostos e direitos de monopólio a muitos dos responsáveis pela indústria manufatureira de interesse estatal. Para baratear os custos com mão de obra e matéria-prima, “proibiu a exportação de cereais e materiais básicos, em prejuízo da agricultura” (Rubin, 2012, p. 7). O Estado exercia um forte controle sobre esses setores cujos benefícios eram concedidos, com o objetivo de garantir a sua alta qualidade e sua competitividade no mercado externo. Foram elaboradas centenas de regras e instruções que chegavam aos detalhes mais ínfimos do processo produtivo:

As características das matérias-primas, como sua longitude e largura, o número de fios na urdidura, os métodos de tingimento e outros aspectos, foram rigorosamente regulamentados durante os primeiros anos do governo de Colbert. Aproximadamente 150 normas foram estabelecidas para controlar a manufatura e o tingimento de tecidos. Uma dessas normas, datada de 1671, continha nada menos que 317 artigos detalhando a “decoração de tecidos de lã

em todas as cores, incluindo os elementos e drogas utilizados para tal”<sup>52</sup> (Rubin, 2012, p. 7).

Para garantir o cumprimento das regras e normatizações, inspetores especiais foram nomeados. Eles “examinavam as mercadorias tanto na oficina quanto no mercado”. Nenhum detalhe da produção deveria escapar de sua fiscalização. Quando mercadorias não se enquadravam nas normas, “eram confiscadas e expostas publicamente, junto com o nome do industrial ou comerciante implicado”. Os “violadores das normas”<sup>53</sup> também eram obrigados a pagar as multas (Rubin, 2012, p. 7).

Após um período inicial exitoso, o mercantilismo de Colbert demonstrou, principalmente em meados do século XVIII, estar sob bases frágeis. Internamente, a maior parte da população francesa era composta de camponeses fustigados pela política econômica do Estado. Externamente, a França perdera espaço nas regiões colonizadas para a Inglaterra, pois, apesar de ser a principal fornecedora de artigos de luxo para a nobreza europeia, era a nação de além do Canal da Mancha que controlava a principal indústria mundial, a têxtil. Somou-se a isso o estrangulamento da produção pelo regramento exacerbado que, ao invés de otimizar, freava os impulsos empreendedores dos burgueses franceses:

A minuciosa regulamentação industrial, na qual Colbert havia depositado tantas esperanças para melhorar a qualidade com que as mercadorias eram fabricadas, tornou-se, na verdade, um obstáculo à introdução de melhorias técnicas, inibiu a diversificação da produção e impediu que os industriais se adaptassem rapidamente às exigências do mercado. [...] a regulamentação implicava limitações à atividade empresarial dos industriais, restringiam a concorrência e entorpeciam a inventividade<sup>54</sup>. (Rubin, 2012, p. 9).

Foi nesse período, meados do século XVIII, que empresários e até membros do governo propunham “de forma constante e crescente” uma “abolição da regulamentação restritiva da indústria”<sup>55</sup> (Rubin, 2012, p. 9-10). Desenhavam-se, nos debates acerca da situação econômica francesa, basicamente duas frentes: uma voltada à questão rural,

---

<sup>52</sup> la longitud y el ancho de las materias primas, el número de hilos en una urdimbre, los métodos de tinte, etc. Durante los primeros años del Gobierno Colbert se aprobaron unas 150 normas sobre la manufactura y el tinte de los tejidos; una de ellas con fecha de 1671, constaba de no menos de 317 artículos sobre la «decoración de los tejidos de lana de todos los colores y sobre los elementos y drogas empleados para ello».

<sup>53</sup> [...] examinaban las mercancías tanto en el taller como en el mercado. [...] eran confiscadas y puestas en exposición pública, junto al nombre del industrial o comerciante implicado [...]. [...] violadores de las normas.

<sup>54</sup> La minuciosa regulación industrial, en la que Colbert había puesto tantas esperanzas para mejorar la calidad con que se fabricaban las mercancías, se convirtió en realidad en un obstáculo para la introducción de mejoras técnicas, inhibió la diversificación de la producción e impidió que los industriales se adaptasen rápidamente a las demandas del mercado. [...] los reglamentos suponían limitaciones a la actividad empresarial de los industriales, frenaban la competencia y entorpecía la inventiva.

<sup>55</sup> [...] de forma constante y creciente [...] abolición de la reglamentación restrictiva de la industria [...].

fortemente marcada pela tradição feudal e, como dito acima, enfraquecida pela proibição de exportações e pelo congelamento dos preços dos cereais; outra atenta aos interesses da burguesia urbana, desejosa de liberdade de produção. Nesse sentido, dois grupos se destacaram no início dos anos 1750 “contra as proibições, os monopólios e as regulações da política mercantilista”<sup>56</sup>: o grupo de Jean-Claude Gournay (1712-1759), que defendia a “eliminação das restrições que freavam o livre desenvolvimento da indústria e comércio urbanos”<sup>57</sup>; e o que se formou em torno de François Quesnay (1694-1774), que defendia os interesses da burguesia rural, entendendo a agricultura como o principal setor da economia (Rubin, 2012, p. 25).

Gournay foi que inicialmente divulgou a famosa fórmula “*laissez faire, laissez passer*”. Na realidade ele completou a proposição do Marques de Argenson (1694-1757) que, defendendo uma liberdade de comércio total, havia elaborado a fórmula “*laissez faire*” para demandar a não interferência do Estado nas atividades burguesas (Rubin, 2012). Intendente comercial entre 1751 e 1758, Gournay ficou conhecido por suas posturas liberais, não chegando, no entanto, a produzir uma obra teórica de fôlego como a dos fisiocratas. Ele traduziu a obra *A New Discourse of Trade* do inglês Josiah Child, publicada em 1754; no entanto, suas notas críticas ao texto não foram impressas na obra. Seus superiores entenderam que elas poderiam “atiçar a polêmica” (Meyssonnier, 1990, p. 89).

Quesnay foi o grande nome dos fisiocratas franceses. Era médico-cirurgião e suas noções de circularidade e fluxos produtivos possivelmente guardavam relação com a circulação sanguínea (Campos, 1996). Defendendo uma ordem da natureza (daí o nome fisiocracia para a escola que se originou de seus escritos), acreditava em uma agricultura capitalista de larga escala para reerguer a economia francesa. Apesar da fórmula “*laissez faire, laissez passer*” ter ficado conhecida principalmente graças aos fisiocratas, a liberdade que propagavam não era idêntica à defendida por Gournay. Seus limites eram fixados até onde iam os interesses dos burgueses do campo (Rubin, 2012).

A escola dos fisiocratas foi nomeada assim apenas após a morte de Quesnay e é comum o entendimento de que ela teve um certo prestígio por volta de vinte anos apenas: da publicação das ideias de Quesnay, em 1754, até a queda do ministro Turgot (defensor das ideias fisiocratas) em 1776 (Brue, 2005 e Hunt; Lautzenheiser, 2013).

---

<sup>56</sup> [...] contra las prohibiciones, los monopolios y las regulaciones de la politica mercantilista [...].

<sup>57</sup> [...] eliminación de las restricciones que frenaban el libre desarrollo e la industria y el comercio urbanos.

No periódico *Éphémérides du citoyen, ou Chronique de l'esprit national*, no qual as ideias dos fisiocratas eram defendidas, um artigo escrito como resposta a uma carta enviada por um nobre sueco, *Conseils demandés en Suède*, apresenta um trecho bem significativo sobre a importância do lema para a escola, bem como nos dá a relação da fórmula *laissez faire, laissez passer* com a noção de aceleração:

Regulando tudo, paramos tudo; ao facilitar o livre movimento, tudo aumenta. Estes, senhor, são princípios infalíveis para a felicidade de uma nação, e a primeira regra de toda administração é *deixar fazer e deixar passar*; isto é, ela deve defender a propriedade e a tranquilidade daqueles que trabalham para formar riqueza, por boas leis civis e um militar bem remunerado; e que não deve apenas deixar passar tudo o que pode circular livremente, mas também suavizar as montanhas, aterrar os vales, cavar canais para acelerar a circulação<sup>58</sup>. (1772, p. 197-198, tradução nossa).

Ao buscar o fim das barreiras de caráter feudal nas províncias francesas, aqueles que defendiam os interesses burgueses estavam visando o desembaraço, a desoneração e uma nova velocidade. De há muito, tempo era dinheiro, e as barreiras representavam gasto maior de tempo e menos dinheiro para a burguesia. Uma ânsia por aceleração nos processos industriais (pela desregulamentação estatal) e nos tráfegos comerciais (pela quebra de barreiras alfandegárias internas e obstrução às exportações), dialogando com a pressa iluminista por uma nova sociedade, sem dúvida contribuiu para uma nova temporalidade que se alastra na França da segunda metade do século XVIII e se consolida ao longo Revolução.

A temporalidade que ganhara uma certa aceleração no século XVII graças às instituições reguladoras, normatizadoras, agora se acelerava ainda mais, quando a burguesia rompia essas mesmas regras que lhe serviram, mas que então passaram a ser vistas como amarras para seus projetos de expansão. Sem regramentos que engessassem sua expressão criativa e sem impedimentos para escoar sua produção, a classe (ou Estado) que se estruturava como a mais rica e, logo, mais poderosa da França, amplificava a sensação de pressa não somente nos setores da economia, mas em todos os setores sociais. A pressa do burguês era “contagiosa”, como veremos na próxima seção, dedicada ao mercado livreiro.

---

<sup>58</sup> En réglant tout, on arrête tout ; en facilitant la libre circulation, on augmente tout. Voilà, Monsieur, des principes infaillibles pour le bonheur d'une Nation, & la premiere regle de toute administration est de *laisse faire, & de laisser passer* ; c'est-à-dire qu'elle doit défendre la propriété & la tranquillité de celui qui travaille à former des richesses, par de bonnes loix civiles, & un militaire bien entretenu ; & qu'elle doit non seulement laisser passer librement tout ce qui peut circuler, mais même adoucir les montagnes, combler les vallons, creuser des canaux pour accélérer la circulation



### 2.2.2 O mercado livreiro

Charles-Joseph Panckoucke (1736-1798) é um personagem que importa à nossa tese por ser um dos agentes da transformação (leia-se, também, aceleração) do mundo editorial do século XVIII. A seguir traremos alguns pontos do percurso por ele empreendido, desde que adquiriu os direitos da Enciclopédia de Diderot até abdicar de seus negócios após a Revolução francesa, recolhidos da pesquisa de Robert Darnton (1996).

Nascida de um projeto de tradução da obra do inglês Ephraim Chambers, *Cyclopaedia, or Universal Dictionary of the Arts and Sciences* (que, por iniciativa de Diderot e d'Alembert, tornou-se um empreendimento original no contexto iluminista), a Enciclopédia garantiu lucros substanciais para seus editores ao longo de boa parte da segunda metade do século XVIII. O material sob a coordenação de Diderot (d'Alembert abandonou a empreitada logo que o papa a coloca no *index* em 1759), foi impresso por uma sociedade de três livreiros, capitaneada por Le Breton. Das 70 mil libras investidas nessas primeiras edições, estima-se que o lucro pode ter chegado a 2,5 milhões de libras, não contando o pagamento de Diderot que, para os editores, foi ao custo de 80 mil libras, retirado dos milhões aportados por novas e constantes assinaturas. Impressa em volumes luxuosos *in-folio*, a Enciclopédia foi adquirida por “leitores abastados e aristocráticos dispersos pela Europa” (Darnton, 1996, p. 26).

Após um breve estágio com Le Breton, o editor oriundo de Lille, Panckoucke, iniciou seus negócios em 1762 em Paris e, em 1768, formando uma sociedade com um livreiro e um fabricante de papel, comprou os direitos da Enciclopédia para futuras edições. Cultivando importantes relações na capital francesa, com filósofos como Rousseau e Voltaire e membros do governo, Panckoucke circulava nos meios aristocráticos e soube consolidar seus negócios aproveitando essas relações. A sociedade, como nova proprietária dos direitos da Enciclopédia, buscou junto ao governo a permissão de produzir uma “refonte”, isto é, a ideia era revisar a integralidade da obra retirando e acrescentando o que julgasse melhor. Panckoucke conseguiu que o próprio Diderot escrevesse um texto apresentando alguns erros e a necessidade de uma nova Enciclopédia. Inicialmente, a permissão foi negada. Talvez em função disso, os dois sócios de Panckoucke tenham decidido vender a ele suas cotas. Mas, mais tarde, em 1770, com a permissão concedida, ele transformou a parte dos seus dois antigos sócios em

quatro cotas vendidas a um editor de Genebra, um impressor, um livreiro e um notário. No ano seguinte, criou um novo consórcio, visando publicar os *Suppléments*, que corrigiam erros das edições originais. Entre seus oito investidores, estavam os cinco da sociedade mais dois editores suíços, um holandês e Jean-Baptiste Robinet, responsável pela edição dessa nova empreitada:

o que começara como uma pequena sociedade de três livreiros parisienses evoluiu para dois consórcios internacionais, alicerçados em um sistema de alianças sobrepostas entre os mais poderosos editores do Iluminismo. (Darnton, 1996, p. 26).

Esses investidores, no entanto, chegam no mercado da Enciclopédia em meio a disputas por espaço. Duas edições piratas já estavam sendo produzidas na Itália e comercializadas no sul da Europa. Já o mercado do norte estava quase dominado por uma edição de refonte produzida na Suíça, em formato *in-quarto*. O responsável por essa edição reformulada, o italiano Barthélemy de Félice, que havia vendido sua ideia para a *Société Typographique de Berne* e para Pierre Gosse, um livreiro de amplas relações comerciais, obteve desses dois o contra-ataque aos consórcios criados por Panckoucke. Mobilizando ações como circulares e anúncios em jornais, insistiam nos defeitos da edição francesa e nas qualidades do trabalho de Félice. Entre os admiradores da refonte suíça estava o próprio Voltaire. Os jornais de Panckoucke, *Journal des Savants*, e de Rousseau, *Journal Encyclopédique*, eram usados nessa guerra comercial. A ideia era “salientar o absurdo que era um italiano desconhecido, que nem mesmo sabia escrever corretamente em francês, querer corrigir um texto produzido pelos mais ilustres filósofos da França” (Darnton, 1996, p. 28).

A atividade editorial no século XVIII ganhou proporções inimagináveis até então. Ao mesmo tempo que o lucrativo mercado livreiro se expandia na Europa e propiciava esses embates entre diferentes empresas, internamente a França vivia um momento especial. O mundo do livro e da impressão, que teve uma Bíblia como seu marco inicial, não só se estendera ao laico, tendo em muitos filósofos a sua expressão, mas avançara no oposto do sagrado. Não eram poucas as bibliotecas setecentistas que tinham compartimentos secretos chamados de “inferno”, nos quais os livros proibidos eram guardados (Goulemot, 2000, p. 9).

Os tais “livros proibidos” eram um sucesso de vendas, apesar de serem condenados por parte de muitos formadores de opinião. Mercier, por exemplo, indignava-se diante “do comércio parisiense de livros e gravuras obscenas nas galerias do Palais-Royal”. O livro pornográfico nos dá uma ideia do enorme êxito do proibido no século

XVIII, pois, mesmo que “submetido à censura e destinado ao comércio clandestino”, alguns traços de seu estilo podem ser identificados em panfletos e libelos da época (Goulemot, 2000, p. 17).

Mas o sucesso do proibido não significava impunidade. Os registros carcerários da Bastilha mostram pessoas ligadas ao mercado livreiro que eram presas “por ter publicado ou vendido clandestinamente livros interditados, proibidos ou contrários à religião e aos bons costumes” (Goulemot, 2000, p. 29).

Na década de 1750, havia inspetores que vigiavam os caixeiros viajantes e os cartazeiros (em número de 125 e 40, respectivamente, segundo levantamento do inspetor Joseph d’Hémery), mas também os autores das obras. Existiram condenações à golilha para “caixeiros viajantes surpreendidos com gravuras e livros obscenos”. Os reincidentes tiveram condenações de cinco anos de trabalhos forçados. Os impressores envolvidos receberam igual condenação (Goulemot, 2000, p. 38).

Entre os livros que se tornavam caso de polícia, estavam, principalmente, os jansenistas, que eram alvo do maior número de “prisões relacionadas com delitos de livraria”. Na categoria “livros proibidos”, que demarcava o objeto de um lucrativo comércio, enquadravam-se livros religiosos, eróticos, filosóficos e políticos, tendo como elemento comum serem tidos como contrários à religião oficial e aos “bons costumes” (Goulemot, 2000, p. 41).

Em 1770, após uma denúncia da Assembleia geral do Clero Francês, 6 mil exemplares dos três primeiros tomos da Enciclopédia de Panckoucke foram apreendidos e levados para a Bastilha. A decisão dos consórcios foi transferir os trabalhos de impressão para a Suíça e, como já era comum em obras proibidas pelo Estado, abastecer o mercado francês via contrabando. Todavia, Panckoucke não desistiu nem de recuperar seus exemplares retidos (o que aconteceu apenas em 1776), nem de convencer as autoridades francesas a revogarem as restrições à Enciclopédia. Nesse sentido, a produção dos *Suppléments* tratou de amenizar, ou mesmo suprimir aspectos filosóficos que ferissem suscetibilidades. A meta era “aplaçar o Estado e ganhar dinheiro” (Darnton, 1996, p. 31). No contrato firmado com os autores (agora em sua maioria *savants* e não mais *philosophes* — o que representava uma aproximação às ciências naturais e um afastamento dos ideais iluministas), acordava-se a necessidade da “prudência” e que nada fosse escrito que atentasse contra “a religião, os bons costumes e o governo” (Darnton, 1996, p. 32).

Se por um lado, Panckoucke buscava abrandar o texto de seu empreendimento para diminuir a resistência governamental à sua liberação em solo francês, o próprio Estado tornava-se menos resistente aos ideais da Enciclopédia, em especial na pessoa de Turgot, nomeado em 1774, fisiocrata e enciclopedista. Os anos que se seguiram foram ótimos para os negócios:

Os volumes da *Encyclopédie* que haviam sido confiscados de Panckoucke foram liberados da Bastilha, e os novos empreendimentos do editor prosperaram ao longo da gestão de vários ministros reformadores, que não só abrandaram o controle oficial sobre a atividade livresca mas também consultaram Panckoucke sobre o modo de fazê-lo. (Darnton, 1996, p. 32).

Conforme dito mais acima, a sociedade de Panckoucke havia comprado os direitos de impressão da Enciclopédia, porém não o privilégio real, revogado em 1759 após a inserção da obra no index pelo papa Clemente XIII. Essa “semilegalidade” começa a se estruturar com Malesherbes, chefe da censura real no período, que dá a permissão aos editores de imprimir as pranchas da Enciclopédia. Uma simples permissão de impressão nem chegava perto do que representava um privilégio real para a produção e comercialização de um livro. Este conferia de fato “a legalidade para se publicar uma obra”, pois demarcava “o direito exclusivo de reproduzir o texto, direito esse concedido pelo rei” que “não estava meramente autorizando a publicação de um livro; estava apondo seu selo de aprovação à obra e recomendando-a aos súditos por intermédio de um ou mais censores (Darnton, 1996, p. 32-33).

Obter um privilégio não era algo simples. Envolveria vários setores da burocracia governamental como a *Direction de la Librairie*, os censores, a *Communauté des Libraires et des Imprimeurs de Paris*. Comumente era preciso conhecer funcionários influentes e fazer “combinações”, como dizia Panckoucke, as quais envolviam propinas, lobbys e trocas de favores. Um privilégio tornava-se uma propriedade, sendo possível herdá-la, vendê-la, dividi-la em cotas. Porém era válido apenas nos domínios do rei. Fora do seu território, por exemplo, era possível imprimir e negociar quaisquer livros produzidos sob privilégio do monarca francês. O que restava aos editores e investidores do mercado editorial era solicitar que a alfândega bloqueasse a entrada de cópias piratas de suas obras e confiscar aquelas que porventura estivessem circulando em terras francesas (Darnton, 1996).

Somadas à burocracia e às necessárias combinações exigidas para a obtenção dos privilégios, a facilidade de imprimir em terras estrangeiras (como a Suíça e os países Baixos) e a disseminação da língua francesa fizeram com que a pirataria de obras e a

publicação de textos proibidos na França fossem um negócio extremamente lucrativo na Europa. Visto que “o rigor dos privilégios mantinha fora do alcance da lei uma atividade de milhões de libras”, Malesherbes foi um dos criadores de uma semilegalidade materializada nas:

*permissions tacites, permissions simples, tolérances e permissions de police*, ou seja, autorizações para que os livros fossem publicados sem o *imprimatur* real, mas também sem direitos de propriedade formais e exclusivos. (Darnton, 1996, p. 33).

Foi neste contexto, então, que a Enciclopédia teve seu privilégio revogado (principalmente para responder à demanda do clero), mas, com a permissão de impressão das pranchas, continuou sendo produzida e comercializada. Além disso, mesmo que legalmente seus direitos não pudessem ser vendidos, a permissão, na ótica dos livreiros burgueses, era o suficiente para garantir os direitos do investidor. O que Panckoucke adquire, através de sua sociedade, em 1768, é a permissão concedida pelo censor geral. O mundo livreiro se expandia, se acelerava e se modificava graças aos seus principais agentes que, além de transformarem sua produção (como veremos com um pouco mais de detalhes a seguir) descobriam brechas na burocracia governamental (ou as criavam?):

Os editores tinham de proteger seu investimento, e não meramente tratar da impressão da obra. Queriam vender e comprar os direitos sobre os livros além das obras propriamente ditas, dividir esses direitos em cotas e vendê-las a sócios, formando consórcios que podiam ser formados, divididos e novamente constituídos de acordo com as diferentes circunstâncias. Era assim que decorria o jogo da atividade editorial - com infinitas *combinaisons*, nas palavras do próprio Panckoucke. Negociar com "combinações" em empreendimentos tão vultosos requeria mais do que simplesmente dinheiro: eram imprescindíveis as *protections*, usando aqui outra das expressões favoritas de Panckoucke. Os editores precisavam de protetores para fazerem valer seus direitos que, sem protetores, muitas vezes de nada adiantavam. (Darnton, 1996, p. 36).

Após essa breve visada sobre a relação dos editores com o Estado, marcada pelo *lobby* e tráfico de influências em “*combinaisons* de dinheiro e poder” (Darnton, 1996, p. 36) e da expansão do mercado do livro em língua francesa na Europa ocidental, trataremos da contribuição de Panckoucke que mais toca nossa tese: a aceleração do processo editorial em todas as suas etapas.

Panckoucke era cunhado de Jean-Baptiste Antoine Suard, membro da Academia, e em 1776 apresentou a ele e a outros pensadores sua ideia de reformular a Enciclopédia. Empolgado com a ideia, Suard persuadiu dois outros ilustres acadêmicos: d’Alembert e Condorcet. A proposta de fazer uma “refonte” já estava no relatório de Diderot feito anos antes a pedido do próprio Panckoucke, como vimos acima. Este afirmara que seria preciso “um diretor que planejasse meticulosamente a tarefa de reescrevê-la”, que contratasse um

copista para “produzir uma cópia legível, que conseguisse manter “os colaboradores atrelados a um cronograma rígido”, que “coordenasse o texto e as pranchas” e que soubesse escolher “os melhores autores, que seriam bem pagos” (Darnton, 1996, p. 46).

O relatório de Diderot não só “foi continuamente usado como uma arma nos lobbies, nas brigas e tramoias que caracterizaram o tempestuoso ramo da atividade editorial setecentista”, como também “moldou os empreendimentos de Panckoucke com a Enciclopédia desde o princípio” (Darnton, 1996, p. 47-48). Mas ao invés de contratar Diderot para a refonte e pagar a alta quantia que exigia para realizar o serviço (300 mil libras), Panckoucke e seus consórcios fecharam um acordo, através de um contrato assinado com Suard em 1776, com um grupo de estudiosos, entre os quais muitos eram acadêmicos:

Segundo esse acordo, D’Alembert e Condorcet “presidiriam” a nova edição *in-folio* da *Enciclopédia*, mas Suard seria o responsável pela sua preparação. Reuniria uma equipe de autores ilustres para produzir o texto; o contrato arrolava como prováveis candidatos Saint Lambert, Thomas, Morellet, D’Arnaud, Marmontel, La Harpe, Petit e Louis - nomes que hoje em dia já perderam a notoriedade, mas que ocuparam as posições de maior prestígio na República das Letras durante a década de 1770. Tantos acadêmicos estavam incluídos que a *refonte* teria parecido um produto da Academia Francesa, que D’Alembert e Voltaire haviam abarrotado de filósofos de sua própria estirpe. (Darnton, 1996, p. 49).

Nesse acordo percebemos vestígios da interessante relação entre os sábios e os burgueses do mercado editorial. Interesses econômicos e intelectuais eram postos na mesa de negociação. Todos seriam bem pagos e Suard, capitaneando a obra, teria “controle total” e seria responsável pela correção de sua “heterogeneidade” e “incongruências”. Por outro lado, deveria atrelar-se a um “cronograma rígido”, no qual deveria produzir “um fluxo constante de cópias - no mínimo três volumes por ano” e, em caso de atraso, “Suard teria de pagar quinhentas libras para cada semana em que a tipografia permanecesse ociosa por falta de cópias” (Darnton, 1996, p. 49).

O empreendimento da escrita da refonte iniciara e Panckoucke estava preocupado em vender os exemplares que restavam da reimpressão da obra original. Isso era preciso para não ter prejuízo (já que com a refonte, o interesse pela primeira edição cairia) e para ajudar no financiamento do novo empreendimento, conforme informara aos sócios suíços: “não posso ocupar-me seriamente de nosso negócio a menos que esses exemplares sejam vendidos. Mas isso deve ser feito sem demora” (Darnton, 1996, p. 55).

O tempo parecia correr mais do que as engrenagens de seu projeto. Suard não conseguira entregar os primeiros volumes na data combinada. Os tipos para impressão

também não estavam prontos: “Panckoucke procuraria apressar Fournier”, o seu fornecedor (Darnton, 1996, p. 55).

As contrafações, piratarias, contrabando, corrupção movimentavam o comércio e as fronteiras. As “combinações” liberavam cargas apreendidas, ou pagavam a vista grossa dos fiscais. Mesmo em situações delicadas, a troca de favores falava mais alto, como lemos em uma mensagem entre dois livreiros:

A Enciclopédia não passa mais aqui. Nossa câmara sindical recebeu a esse respeito ordens muito precisas, mas como não esqueci de modo algum o serviço que me prestastes, endereçai-me os que quereis fazer passar e eles passarão (Darnton, 1996, p. 55).

Sabendo de uma possível edição pirata *in-quarto* da Enciclopédia em Lyon (centro da contrafação literária na França), Panckoucke apressa-se em também fazer a sua, mas sob o manto protetor do poder estatal. Na luta comercial, as edições são barateadas e acabam por inundar o mercado livreiro. Todavia, essa pressa faz com que se imprima a obra já pronta que estava sob posse do editor e não a revisão a ser elaborada pela equipe de acadêmicos. Nesse contexto, fechando um acordo de negócios visando abafar a edição pirata, Panckoucke tornou-se sócio de um editor de contrafações, o que o fez adiar a refonte organizada por Suard. Este, que alugara em 1777 um apartamento contíguo ao seu para servir de escritório e já desenvolvia a obra com o material recebido de sua equipe, teve que interromper o seu trabalho em 1778. Tendo como base uma biblioteca especialmente organizada para a tarefa, contendo edições da Enciclopédia (incluindo algumas versões piratas), os *Suppléments* e algumas obras científicas. Suard

pôs-se a trabalhar munido de tesoura e cola nas *Enciclopédias in-folio*, cortando fora os erros e enxertando os acréscimos que extraía das outras obras de referência. Incorporou anotações que preparara para seu *Dictionnaire sur la langue française* e novos verbetes que recebeu de sua equipe de autores. O empreendimento deve ter gerado grande trânsito de filósofos no apartamento de Suard, bem como intensa atividade em salões, cafés e academias, pois Suard possuía numerosos contatos na República das Letras, e D’Alembert e Condorcet haviam prometido ajudá-lo no recrutamento de colaboradores. [...] enchera várias caixas com anotações e rascunhos. (Darnton, 1996, p. 308).

A interrupção do projeto deu-se em função de Panckoucke, que já dirigia um império editorial na Europa Ocidental, decidir investir na *Encyclopédie Méthodique*, aquela que deveria ser a “suprema enciclopédia”. Considerava um projeto seu, apesar de conter o trabalho já realizado pela equipe de Suard e ter sido uma ideia de um editor que acabou vendendo-a para ele. Ao escrever sobre a nova enciclopédia, afirmou que daria “sem demora todos os passos necessários para esse grande empreendimento”, mesmo

estando “cumulado de tarefas e de negócios difíceis” e perceber que “o tempo é bem curto neste país” (Darnton, 1996, p. 323).

A *Encyclopédie Méthodique* era composta por subenciclopédias ou dicionários de várias áreas do conhecimento. Para produção do conteúdo, Panckoucke reuniu “uma equipe de enciclopedistas”, ao fazer “visitas às academias e salões parisienses, recrutando o melhor homem que pudesse encontrar em cada assunto a ser abordado”, firmando “contratos separados com o autor ou os autores de cada dicionário”. Pediu para os membros da equipe recém-formada que “decidissem acerca das fronteiras de suas ciências” e, com base nas edições anteriores da Enciclopédia, estes deveriam “avaliar a cobertura dada anteriormente às suas áreas, decidindo os hiatos que deveriam ser preenchidos por estudos adicionais e quais conceitos básicos iriam receber um tratamento mais pormenorizado” (Darnton, 1996, p. 327). Seu entusiasmo em relação à obra após a primeira leva de conteúdo produzido e editado levou-o a crer que ao invés dos cinco anos previstos para a sua conclusão, seriam necessários apenas três. Com dez volumes diferentes no prelo e dezoito impressores a seu serviço, Panckoucke escreve aos autores: “Estou em condição, senhores, de fazer avançar esse empreendimento tão vigorosamente quanto desejais” (Darnton, 1996, p. 329).

Panckoucke, apesar de não deixar clara qual era a sua fé religiosa, era filho de jansenistas. Talvez a crença dos pais tenha contribuído para formar seu gosto pela regra e disciplina. Semelhante à organização nas tipografias a seu serviço, onde técnicas de divisão de trabalho visavam acelerar a impressão, Panckoucke desenhou um projeto no qual “distribuiu as tarefas e moldou os dicionários” (Darnton, 1996, p. 348) e seguiu a “tendência de compartimentar o conhecimento e profissionalizar a ciência” (Darnton, 1996, p. 351). Todavia, não foi capaz de envolver seus autores e submetê-los a um ritmo de trabalho que atendesse aos prazos estipulados e impedisse os atrasos recorrentes. Ele “os pressionava o mais possível”, mas “os autores não conseguiam produzir textos com rapidez suficiente para satisfazer seu empregador”. Dizia ele: “Os autores não trabalham e isso me desola” (Darnton, 1996, p. 365). Panckoucke buscava acelerar o trabalho de cada dicionário pressionando o seu autor e este, por sua vez, delegava tarefas a assistentes, gerando um sistema de subcontratação que nem sempre atingia o objetivo esperado: “acelerar o fluxo de cópias” (Darnton, 1996, p. 329). Nessa relação entre o investidor-editor Panckoucke e os sábios que produziam o conteúdo, é possível perceber a tensão entre duas temporalidades. Teller, um dos auxiliares de Auguste-Denis Fougeroux, escreve diretamente para Panckoucke dizendo



o tempo que me dais, senhor, é muito curto para prometer-vos um trabalho bem-feito para o final do ano [...]. Eu precisaria de pelo menos dois anos para reunir tudo que é necessário e para redigir. (Darnton, 1996, p. 329).

Insatisfeito com a posição dos auxiliares de Fougereux, Panckoucke os demite e pressiona o acadêmico: “Tendes isso pronto em vossos papéis”, pois “o atraso me prejudicaria infinitamente” (Darnton, 1996, p. 329-330). Diante do atraso, o editor, considerando sua desistência, lhe escreve: “comunicando-mo imediatamente, procurarei alguém que vos possa substituir” (Darnton, 1996, p. 330). Em carta a outro colaborador, um botânico de Genebra, Panckoucke escreve: “Tenho pressa em imprimir” (Darnton, 1996, p. 330). Em uma circular, o editor, cujas “intervenções não aceleraram a produção dos autores”, dirige-se a estes nos seguintes termos:

A lentidão da publicação de algumas partes das quais nada ainda foi publicado, o atraso de várias outras, das quais se publicaram apenas alguns volumes, a incerteza do tempo em que a obra estará terminada, tornaram minha posição extremamente crítica [...]. O destino da Enciclopédia, senhores, depende inteiramente de vós. Tenho compromissos, desejo cumpri-los, nisso sacrificarei minha vida e minha fortuna; mas não posso nada sem vós, senhores. Não se trata mais de fazer vãs promessas, é um compromisso positivo e solene de vossa parte que reclamo (Darnton, 1996, p. 332).

Essa constante pressa, essa queixa sobre a lentidão do trabalho e a necessidade premente da impressão da obra eram voltadas então para os sábios de uma equipe composta homens mais influentes da época. Uma pressão talvez nova para uma fatia tão célebre da sociedade cujo tempo de produção era marcado por outras demandas que não atendiam apenas o mercado.

Inicialmente, eram vinte os autores contratados por Panckoucke para pôr em prática o plano por ele elaborado. No entanto, nas palavras de um de seus sócios, eles não estavam “quase nunca de acordo sobre suas operações” e todos os dias encontravam “algumas mudanças a fazer”; segundo Panckoucke, “a coisa mais difícil do mundo é conciliar vinte homens letrados, todos muito convencidos de suas opiniões e bem pouco dispostos a sacrificá-las aos interesses do livreiro” (Darnton, 1996, p. 353).

Esse grupo, que foi ampliado para quase uma centena, era heterogêneo, formado por “médicos, advogados, professores, altos funcionários do governo, literatos”, que “se destacavam como os mais ilustres intelectuais da França”, participando das “sociedades acadêmicas parisienses, cuja influência sobre a vida cultural francesa estava então no auge” (Darnton, 1996, p. 333). Como forma de propaganda da sua Enciclopédia, Panckoucke escreveu em 1789: “Cem autores da capital ocupam-se dela atualmente, e a

maior parte é ou da Academia francesa, ou da das ciências, ou das inscrições” (Darnton, 1996, p. 334).

Diante da pressão do editor, os autores explicavam a razão de precisar “de mais tempo e espaço”: Guyton de Morveau explicitou “a dificuldade de escrever os verbetes sobre química em uma época em que essa ciência passava por uma revolução”; já Monge afirmou que o dicionário de física só poderia avançar quando ele “pudesse compreender claramente a essência dos obscuros *fluides élastiques* que haviam acabado de emergir em seguida às noções ultrapassadas sobre ar, fogo e água (Darnton, 1996, p. 368). O autor, por um lado, vivia a pressão da acelerada demanda editorial e, por outro, do não menos rápido avanço das pesquisas científicas. O tempo da meditação demorada visando assentar as conquistas do campo científico não se ajustava aos novos ritmos temporais que se constituíam naquela sociedade.

A questão maior que se apresentava não era o atraso em relação ao trabalho em si, mas à sua conclusão. Fascículos eram publicados e distribuídos aos assinantes como obras parciais, não totais. A promessa de que um dicionário específico apresentasse seu último tomo nunca era cumprida e os leitores guardavam em suas bibliotecas grande quantidade de folhas que mal podiam ser encadernadas. Mesmo que, em sua organização inicial, o editor acreditasse que o conhecimento universal poderia ser enfeixado em algumas dezenas de volumes, sua Enciclopédia crescia “como uma monstruosa erva daninha, invadindo as prateleiras e estendendo tentáculos que podiam prolongar-se indefinidamente, à medida que se desenvolviam as artes e as ciências” (Darnton, 1996, p. 371). A obra, que deveria ser “harmoniosa”, tornou-se uma “monstruosidade”, tendo crescido “desproporcionalmente” (Darnton, 1996, p. 328).

Se os autores eram pressionados por Panckoucke, este, por sua vez, era pressionado pelos milhares de assinantes que se sentiam lesados pelo atraso da Enciclopédia e promessas não cumpridas de sua conclusão. Receoso de ser alvo de processos judiciais, o editor lhes escreve:

É preciso que se nos deixe toda a nossa liberdade, se se quer que a obra se conclua prontamente. Mal temos o bastante de todas as nossas forças para seguir todos os movimentos, todas as ligações dessa grande máquina; para vencer os obstáculos; para solicitar, apressar os homens de letras, os impressores, os gravadores; para responder, enfim, aos assinantes. (Darnton, 1996, p. 370).

Esse jogo de acelerações, atrasos, pressões não envolvia apenas o mundo dos saberes e o editorial. A década de 1780, na qual Panckoucke colocava em prática o projeto da sua Enciclopédia, vivia intensas crises e transformações que desaguiam na

Revolução. Um pouco antes da abertura dos Estados Gerais de 1789, o burguês Panckoucke, que havia sido convocado e participaria ativamente da redação do *cahier* de Paris que, entre outras coisas, reivindicava o “voto por cabeça”, talvez entusiasmado com o momento, anuncia

que tomara providências para expandir e acelerar a produção. Graças a novos acordos com vinte fabricantes de papel, quarenta gravadores e 25 dos 36 impressores legalmente estabelecidos em Paris, dentro em breve poderia produzir de dois a quatro volumes por mês. [...] tencionava produzir *Encyclopédias* a um ritmo extraordinário e em escala excepcional (Darnton, 1996, p. 370).

Mas, antes de seu plano ser posto em prática, os acontecimentos revolucionários se desenrolam e o mercado editorial, como todos os setores da sociedade, transforma-se de forma acelerada. Podemos considerar que o Antigo Regime servia como uma espécie de muralha de contenção que mantinha as águas aparentemente calmas. Dinamitada essa muralha, toda uma ânsia por transformação represada escoou de maneira rápida (e às vezes violenta), concretizada em leis e ações. Todo o regramento que continha o mundo livreiro, e o mantinha nas mãos de alguns poucos poderosos e bem relacionados burgueses, desaparece dando lugar a um *laissez faire, laissez passer* não previsto por estes:

Junto com a Bastilha ruíram também os antigos sistemas de produção e policiamento da palavra impressa na França. No lugar das 36 tipografias privilegiadas, proliferaram prensas por toda Paris; e em vez de produzirem livros de luxo, puseram-se a imprimir panfletos políticos e jornais. Duzentos e cinquenta jornais foram para o prelo no último semestre de 1789, não fazendo o menor caso dos antigos censores, da velha corporação dos livreiros e dos consagrados privilégios de publicações como o *Mercur*e e *Gazette de France*, ambas pertencentes a Panckoucke. (Darnton, 1996, p. 372).

Este investidor/editor, do qual nos ocupamos até agora, ao mesmo tempo em que se servia da conjuntura do Antigo Regime, contribuía para a impressão de aceleração do tempo que seria mais evidente após 1789. Em meio às tensões temporais da rapidez do avanço científico e da pressão de um público ansioso por novos volumes, forjou-se um burguês que soube ajustar-se ao novo contexto, às novas demandas promovidas pela Revolução. Ele “personificou a transição entre as velhas e as novas maneiras de explorar a palavra impressa”. Enquanto a Enciclopédia “pertencia ao mundo das publicações pré-revolucionárias”, os jornais de Panckoucke “acompanharam o ritmo da imprensa revolucionária” (Darnton, 1996, p. 383).

Ao entrever a prensa de Panckoucke, das pressões que o mundo dos negócios exercia em todos os elos da cadeia, não conseguimos mais visualizar os sinos medievais, os horários das rezas, o mundo agrário, cíclico e lento, e o manuscrito produzido com

extremo cuidado sob a luz do sol que adentrava as janelas do *scriptorium*. As sociedades mercantis, seus negócios que especulavam com o que ainda de fato não tinha sido produzido, a pressa de dar conta de encomendas e das exigências de um público sedento por novidades, tudo isso talvez produzisse uma ansiedade advinda da sensação de que o futuro da riqueza ou da ruína logo viria bater às portas do burguês. O futuro ganhava cada vez mais espaço na preocupação das mulheres e dos homens envolvidos (direta ou indiretamente) nas cadeias produtivas. Na próxima seção nos ocuparemos um pouco do período em que essa perspectiva temporal na qual o futuro estava sempre “batendo à porta” dos indivíduos é mais visível: a Revolução Francesa.

### 2.2.3 Revolução: a aceleração do tempo e alguns conceitos

Com a eclosão da Revolução, a rapidez com que se desenrolavam novos acontecimentos foi tão grande que a própria denominação do que se fazia nas redações dos jornais é repensada. Percebendo que uma nova profissão ou, ao menos, uma nova função era exercida, visto que o verbete *journaliste* da Enciclopédia o definia como “autor que se ocupa em publicar trechos e julgamentos de obras de literatura, das ciências e das artes, à medida que são publicadas”, Panckoucke passa a denominar *papiers-nouvelles* os homens “que escreviam relatos diários dos acontecimentos políticos para jornais que continham notícias” (Darnton, 1996, p. 391).

Esse fenômeno de mudanças de sentido de algumas palavras ocorreu de maneira bem especial ao longo da segunda metade do século XVIII e primeira metade do século XIX. Uma das transformações que deve ser levada em conta nesse contexto, ao se estudar mudanças conceituais, é a chamada temporalização. Nela, os conceitos são carregados de “expectativas e metas, tornam-se processuais, conceitos de movimentos, dinâmicos, orientados ao futuro”<sup>59</sup> (ONCINA COVES, 2003, p. 20).

Quando se pensa na Revolução Francesa, a temporalidade acelerada fica mais evidente, principalmente pelas mudanças políticas em curso. O que mais teria atingido os franceses da época foi “o sentimento de aceleração do tempo e, logo, de perda de pontos de referência” (HARTOG, 2013, p. 112). Ao escrever seu prefácio ao *Essai* publicado em segunda edição no ano de 1826, Chateaubriand relembra esse sentimento:

---

<sup>59</sup> [...] expectativas y metas, y se vuelven procesuales, conceptos de movimiento, dinámicos, orientados hacia el futuro.

Comecei a escrever o *Ensaio* em 1794 e ele foi publicado em 1797. Frequentemente era necessário apagar à noite o quadro que havia esboçado durante o dia; os eventos corriam mais rápido do que minha pena; sobrevinha uma revolução que tornava falhas todas as minhas comparações: escrevia em um navio durante a tempestade e pretendia pintar como objetos fixos as margens fugidias que passavam e se desmanchavam ao longo da costa (Chateaubriand apud Hartog, 2013, p. 111).

Para entendermos melhor como o tempo afetou o sentido de algumas palavras no período, vale trazermos um dos exemplos apresentados por Koselleck: revolução.

Inicialmente, a palavra revolução dizia respeito ao “movimento natural de rotação dos astros” e fora “introduzida de maneira cíclica no movimento natural da história” (Koselleck, 2006, p. 37). O uso latino do termo indicava “um retorno, uma mudança de trajetória”, mudança esta “que conduzia de volta ao ponto de partida do movimento”, ou seja, “uma revolução significava então, primordialmente, de acordo com a etimologia da palavra, um movimento cíclico” (Koselleck, 2006, p. 63).

Na Antiguidade, revolução, no âmbito político, significava também um movimento circular entre formas específicas de governo que se substituíam de forma alternada. A monarquia era substituída pela aristocracia que, então oligarquia, é deposta por uma democracia. Esta se torna uma oclocracia, na qual as massas buscam governar e, pelo caos, acabam abrindo espaço para o governo de um só indivíduo (o que faz reiniciar o ciclo). Não havia como romper essa revolução do mundo político. Nenhuma mudança nas coisas [*rerum convertio*] era capaz de fazê-lo: “Assim como as estações do ano permanecem sempre as mesmas em sua alternância, também os homens, como seres políticos, permaneciam atados a transformações que não traziam nada de novo” (Koselleck, 2006, p. 64).

Com o lançamento, em 1543, da obra *De revolutionibus orbium coelestium* [Sobre as revoluções dos orbes celestes], que tratava do movimento circular dos astros, Copérnico apresenta um conceito de revolução do qual se serve o vocabulário político, passando pelo campo astrológico. Constituiu-se uma espécie de conceito “físico-político”, em que “as revoluções ocorriam acima das cabeças dos envolvidos, mas cada um deles permanecia preso às suas leis”, da mesma forma que “as estrelas descreviam sua órbita de maneira independente em relação aos habitantes da Terra, ao mesmo tempo em que influenciavam, ou mesmo determinavam, o comportamento dos homens” (Koselleck, 2006, p. 64).

A palavra *revolutio*, no campo político, trazia a metáfora que remetia ao movimento circular da natureza, havendo uma consciência de retrocesso, de retorno

(indicado pelo seu prefixo *re*), sustentada pelo “pressuposto de que também o tempo histórico tem sempre a mesma qualidade, é fechado em si mesmo e passível de repetição” (Koselleck, 2006, p. 65). Nos primeiros anos do século XVIII, após a Europa ter vivido, por exemplo, a Revolução Gloriosa na Inglaterra, a palavra revolução adquire outra camada de sentido. Através de “um processo metafórico consciente” a palavra, que era “associada à natureza e de cunho trans-histórico”, não só remetia a “acontecimentos a longo prazo”, mas também a “eventos políticos especialmente repentinos, comoções” (Koselleck, 2006, p. 66). Apesar disso, mantinha-se o pano de fundo do tempo cíclico: “também a revolução política pôde ser entendida como repetição” (Koselleck, 2006, p. 67). Ao longo do século, com o advento do Iluminismo, vai-se estruturando um novo entendimento do termo. Os filósofos ilustrados delineiam aos poucos a ideia da “emancipação social como processo revolucionário” (Koselleck, 2006, p. 67).

A palavra revolução estava na moda: “Tudo aquilo que se via e se descrevia era compreendido a partir da perspectiva da transformação, da comoção” (Koselleck, 2006, p. 67). A revolução podia ocorrer em todas as dimensões da sociedade, em todo o planeta. Costumes, religião, política, Estados, tudo era passível de ser tocado pela revolução:

o conceito originalmente natural e, portanto, trans-histórico dissemina seu significado parcial e metafórico, que acaba por se tornar predominante. O movimento abandona sua base natural para adentrar a atualidade do quotidiano. Dessa forma, com o termo “revolução”, veio à luz o âmbito de uma história genuinamente humana. (Koselleck, 2006, p. 67).

Uma palavra que remetia a algo além dos homens, natural, cíclico e imperioso, passa a expressar algo histórico, no tempo dos homens e movido por eles. Ela “não mais conduz de volta a situações anteriores”, pois, com os acontecimentos de 1789, a Revolução “conduz a um futuro a tal ponto desconhecido que conhecê-lo e dominá-lo tornou-se uma contínua tarefa da política” (Koselleck, 2006, p. 68-69).

A partir daí, uma das “características definem o campo semântico do termo”, é “a experiência de aceleração do tempo”. Robespierre, por exemplo, conclamava os cidadãos a “apressar a revolução para trazer a liberdade à força” (Koselleck, 2006, p. 69), dando mostras de que o homem acreditava ser capaz de assumir as rédeas do tempo e atender à urgência de seu horizonte de expectativa. Desta forma, ao mesmo tempo em que se abandonou o “horizonte natural da história”, a “experiência de aceleração descortinou novas perspectivas que impregnaram o conceito de revolução” (Koselleck, 2006, p. 70).

Não só *revolução*, mas *progresso*, *perfeição* e tantas outras palavras ganharam novos usos, acepções e sentidos marcados pela temporalidade. O próprio conceito de

História havia se transformado, deixando o tempo fechado e cíclico, no qual os fatos do passado serviam de exemplo para o presente, para assumir uma perspectiva na qual “a experiência fundamental do movimento” era “em direção a um futuro aberto” (Koselleck, 2006, p. 295). Nesse momento, “o tempo histórico passou a exercer uma coerção à qual ninguém podia escapar”, produzindo uma “generalizada temporalização” que, de maneira profunda, “influiu na terminologia da vida social e política”:

Praticamente ninguém conseguiu escapar ao conceito de tempo e ao que ele era capaz de oferecer. O “tempo” exerceu influência sobre o conjunto da linguagem, e pelo menos a partir da Revolução Francesa deu colorido a todo o vocabulário político e social (Koselleck, 2006, p. 296).

Até aqui, vimos como a temporalidade burguesa, marcada pela aceleração e pela presença constante do futuro em suas preocupações, foi se estruturando e ocupando o tecido social, graças às atividades econômicas (que acabam por interligar os indivíduos no cotidiano, seja pelo convívio, seja pela exploração e pressão por produção). Também vimos como essa temporalidade acaba pressionando a uma mudança nos próprios conceitos. Muitas palavras passaram a ser pensadas e articuladas a partir do fenômeno da temporalização. Na seção abaixo, abordaremos algumas perspectivas tradutórias para pensarmos em seguida de que forma a temporalidade se manifesta na definição de tradução desse período.

#### 2.2.4 As perspectivas tradutórias do século XVIII

No artigo “*Le problème de la traduction au siècle des Lumières: obstacles pratiques et limites théoriques*”, de 1988, o filósofo canadense André Leclerc busca refutar a afirmação de Georges Mounin de que não havia teoria da tradução antes do século XX e sim “um empirismo da tradução”<sup>60</sup> (1963, p.12, tradução nossa). Leclerc entende que, no século XVIII, foi produzida uma teoria tradutória a partir de uma perspectiva linguística com bases em teorias filosóficas presentes na edição setecentista da Gramática de Port-Royal [*Grammaire Générale et raisonnée*] (1754). O autor nomeia os colaboradores da Gramática de Port-Royal de gramáticos filósofos, pois teriam proposto uma “ciência” em oposição à “arte gramatical”, que se limitaria a uma língua específica. A Gramática propunha a existência de elementos linguísticos universais (universais substanciais) que seriam “necessários à expressão do pensamento lógico em

<sup>60</sup> [...] un empirisme de la traduction [...].

todas as línguas”. Desta forma, sua preocupação era o estudo de princípios que possibilitassem a construção de enunciados capazes de representar e comunicar satisfatoriamente um pensamento (Leclerc, 1988, p. 44).

O autor pontua a visão tripartite dos clássicos frente à realidade: mundo, pensamento, discurso. O mundo é constituído de coisas; o pensamento, de ideias; o discurso, de palavras. As ideias são representações mentais de coisas, cujos signos são as palavras. O significado de cada palavra seria a ideia a ela relacionada no pensamento do sujeito que a utiliza. Essa relação (ideia-palavra) se dá a partir de convenções específicas de cada cultura. Daí as diferentes “nomenclaturas” de cada língua. Os pensamentos e os sentidos seriam universais, enquanto a língua traria as especificidades de cada povo (Leclerc, 1988, p. 45).

A Gramática, afirma Leclerc, se apoia ao mesmo tempo na teoria do espírito (ocupada em reconhecer a natureza, as faculdades e as operações da mente bem como estudar a gênese das ideias e do conhecimento) e na lógica (cujas proposições são entendidas sob a fórmula clássica sujeito-cópula-predicado). Seu ponto de partida é a “unidade de proposição”, entendida como “a representação do julgamento” (Leclerc, 1988, p. 45). A Gramática sustentava a ideia de que a tradução sempre é possível:

Visto que a linguagem é feita para expressar e comunicar pensamentos, que qualquer pensamento que pode ser expresso por uma proposição está necessariamente na forma sujeito-cópula-predicado, e que o pensamento lógico é universal (o mesmo em todos os lugares e para todos), decorre que qualquer língua “civilizada”, qualquer língua que tenha alcançado um estágio de desenvolvimento que lhe permita expressar totalmente o pensamento, deve necessariamente ter expressões usadas para “marcar” os objetos de nossos pensamentos e o que afirmamos ou negamos desses objetos, e expressões destinadas a marcar a ação de nossa mente que afirma, nega, questiona, deseja, ordena etc., ou seja, os verbos, cuja função é a da cópula: unir o sujeito e o predicado de uma proposição. Os universais substanciais da Gramática de Port-Royal fornecem ao tradutor sólidos pontos de apoio para o estabelecimento de correspondências entre os léxicos de uma língua-fonte e de uma língua-alvo<sup>61</sup> (Leclerc, 1988, p. 46-47, tradução nossa).

Os princípios da Gramática de Port-Royal eram compartilhados por muitos dos pensadores iluministas, mas Leclerc destaca Pierre Louis Moreau de Maupertuis, um

---

<sup>61</sup> Parce que le langage est fait pour exprimer et communiquer les pensées, parce que toute pensée exprimable par une proposition est nécessairement de la forme Sujet-Copule-Prédicat, et parce que la pensée logique est universelle (la même partout et pour tous), il s’ensuit que toute langue « policée », toute langue ayant atteint un stade de développement lui permettant d’exprimer complètement la pensée, doit forcément disposer d’expressions servant à « marquer » les objets de nos pensées et ce que nous affirmons ou nions de ces objets, et d’expressions destinées à marquer l’action de notre esprit qui affirme, nie, interroge, souhaite, ordonne, etc., c’est-à-dire les verbes, dont la fonction est celle de la copule : unir le Sujet et le Prédicat d’une proposition. Les universaux substantiels de la G.G. assurent le traducteur de solides points d’appui pour établir des correspondances entre les lexiques d’une langue-source et d’une langue-cible.



ponto fora da curva, cujas ideias são fortemente combatidas por seus contemporâneos. Na obra *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots*, de 1748, Maupertuis apresenta o que Leclerc entende como a primeira formulação do princípio da relatividade linguística atribuído geralmente a Wilhelm Von Humboldt. Maupertuis entende que línguas como o francês e o inglês parecem ser, em muitos casos, traduções uma da outra (o que é *pain* em Paris, é *bread* em Londres). Mas existiriam línguas próprias de lugares muito distantes e formadas por “planos de ideias” tão diferentes das línguas faladas na Europa que não seria possível traduzi-las (Leclerc, 1988, p. 47).

Em 1850, Anne Robert Jacques Turgot responde a Maupertuis no texto *Remarques critiques sur les réflexions philosophiques de M. de Maupertuis*, seguindo os princípios linguísticos comuns à época. Turgot afirma que o “plano de ideias diferentes” seria uma invenção de Maupertuis, visto que todos os povos teriam os mesmos sentidos, nos quais se formam as ideias. A dificuldade de tradução não estaria nesse plano, mas no campo das metáforas próprias a cada grau de desenvolvimento de uma língua. As línguas “imperfeitas” seriam semelhantes entre si. O mesmo se daria entre línguas “civilizadas”. As imagens mais grosseiras produzidas por ideias acessórias nas línguas “imperfeitas” seriam suavizadas em uma língua “civilizada”. Ao responder a Maupertuis, Turgot levanta pontos para o debate tradutório: as metáforas, as ideias acessórias, as diferenças de desenvolvimento da língua (Leclerc, 1988, p. 48).

Leclerc afirma que a palavra conotação [*connotation*] não era usada no século XVIII para expressar o que hoje significa. Na época, a noção de *ideias acessórias* é que dava conta das possibilidades de sentido de uma palavra. Cada palavra trazia seu significado, mas ganhava novas nuances de significação de acordo com a função gramatical ou com os “valores afetivos” adicionados por seus usuários. É pela noção de ideias acessórias que os casos de sinonímia aparente e os tropos são explicados pelos pensadores clássicos (Leclerc, 1988, p. 55).

Considerando sinônimas as palavras com um significado principal comum, mas com ideias acessórias particulares, equalizar entre as línguas fonte e alvo as palavras que possibilitem uma tradução satisfatória é um problema tradutório, segundo o autor. Da mesma forma que é um problema quando o tradutor se vê diante de um tropo em língua estrangeira, ou seja, quando há um jogo de relações e de intercâmbios entre o nome de uma ideia acessória e o nome de uma ideia principal que faz surgir as metáforas, metonímias, etc.

Após discorrer sobre a forma de reflexão setecentista diante desses e outros problemas de tradução, buscando suas bases na Gramática de Port Royal representadas ao longo do século por diversos pensadores iluministas, Leclerc conclui que havia de fato uma teoria da tradução no século XVIII e apresenta sua definição de teoria:

Uma teoria é um conjunto de proposições verdadeiras ou empiricamente adequadas e sistematicamente relacionadas umas às outras. Uma teoria da tradução deve dar os fundamentos da arte de traduzir, mostrar como a tradução é possível em princípio e quais são os principais obstáculos que podem afetar diretamente o seu êxito. A partir de tal teoria, deve-se poder deduzir máximas ou regras que podem guiar a prática da tradução<sup>62</sup> (Leclerc, 1988, p. 60, tradução nossa).

Em resumo, com base nos universais linguísticos substanciais, que consideram que todas as línguas têm recursos para comunicar os pensamentos (estes, passíveis de serem universalmente compreendidos, na medida em que refletem a percepção dos sentidos) e que esses universais serviriam de instrumentos para encontrar palavras correspondentes em línguas diferentes, a possibilidade da tradução era um consenso entre os iluministas. Apesar disso, as ideias acessórias, constituídas por valores suplementares aos do significado principal de uma palavra, abririam espaço para os sinônimos e tropos, o que implica uma atenção do tradutor para a melhor escolha de palavras na língua-alvo visando a que o pensamento seja transmitido na tradução.

Não se atendo a uma possível teoria dominante, como Leclerc, Lieven D'hulst propõe outros caminhos para se pensar a tradução no século XVIII. Em seu texto *Unité et diversité de la réflexion traductologique en France (1722-1789)*, o pesquisador atenta para a complexidade de se optar, em uma abordagem histórica, ou por uma perspectiva acerca da unidade, ou por uma perspectiva frente à diversidade das ideias tradutórias.

Para ele, quando se estabelece uma espécie de “núcleo prototípico” compartilhado por muitos pensadores e se relegam a segundo plano autores e teorias que não se encaixam no padrão, cria-se uma falsa ideia de homogeneidade. Por outro lado, quando se foca na diversidade, pode-se pecar pela impressão de uma total heterogeneidade, que também não reflete as relações entre os intelectuais e suas produções. Ao se pesquisar as reflexões sobre tradução no século XVIII, é preciso levar em conta que são muitos os possíveis caminhos seguidos por elas, cuja coerência interna é vislumbrada de forma aproximativa.

---

<sup>62</sup> Une théorie est un ensemble de propositions vraies ou empiriquement adéquates et systématiquement reliées les unes aux autres. Une théorie de la traduction doit donner les fondements de l'art de traduire, montrer comment la traduction est possible en principe, et quels sont les principaux obstacles qui peuvent affecter directement le succès de l'entreprise. D'une telle théorie on devrait pouvoir déduire des maximes ou règles qui pourraient guider la pratique de la traduction.

As necessárias definições de objetos, fontes, recortes abrem possibilidades para diferentes abordagens (1996, p. 84-85).

Quando se busca o lugar da tradução nos saberes organizados pelos enciclopedistas, por exemplo, não se encontra um lugar específico para a tradução. Não havia lugar para esse saber que se comparasse à Gramática ou à Retórica, por exemplo. Nesse sentido, D’Hulst lembra que se trata de um momento histórico diferente do nosso. Não cabe ao pesquisador projetar no passado a perspectiva contemporânea dos saberes e suas valorações no passado. Cabe-lhe, isso sim, avançar na busca de discursos que lhe tragam informações sobre o que se pensava sobre a tradução. Propõe, então, que não se considere uma teoria da tradução “explícita e autônoma”, pois isso não se encaixaria na epistemologia do período. Para encontrar as reflexões sobre a tradução do período, é preciso ir além dos textos teóricos propriamente ditos (D’Hulst, 1996, p. 86).

D’Hulst faz sua abordagem à partir do uso da tradução no ensino do latim, focando nos estudos de César Chesneau Du Marsais – *Exposition d’une méthode raisonnée de la Grammaire pour apprendre la langue latine* (1722) e *Les véritables principes de la Grammaire ou nouvelle Grammaire raisonnée pour apprendre la langue latine* (1729). O método de Du Marsais consistia em uma proposta de gramática contrastiva, na qual o aluno se apoiava na tradução interlinear. Seu método também englobava atividades tradutórias dos aprendizes, nas quais reconstruções do texto em latim eram realizadas inicialmente de forma interlinear e, depois, era feita uma tradução “elegante”, também chamada “tradução dos pensamentos”. As explicações gramaticais relativas às semelhanças e diferenças entre os “gênios” das duas línguas vinham depois das atividades tradutórias. Apesar de resistências iniciais, principalmente por parte dos jesuítas, seu método, no que diz respeito ao papel da tradução, torna-se preponderante no século XVIII para o ensino de línguas. Todavia, é importante destacar que nem Du Marsais, nem seus detratores teorizaram sobre a tradução. Por se tratar de um instrumento didático muito antigo, ela foi apenas retomada com lugar de destaque por Du Marsais em sua proposta de ensino (D’Hulst, 1996, p. 87).

A diferenciação entre tradução interlinear e “tradução dos pensamentos” pode ter levado, afirma D’Hulst, a uma reflexão sobre a relação das duas, suas naturezas e funções. É o que se vê, anos mais tarde, no verbete “*traduction, version*” da *Encyclopédie*. A tradução estaria mais ligada a reproduzir os pensamentos na forma mais adequada à língua-alvo, enquanto a versão estaria mais ligada à língua-fonte, uma espécie de

“tradução literal” que faria o primeiro movimento de aproximação com o texto traduzido (D’Hulst, 1996, p. 89).

Outro autor de que D’Hulst lança mão em sua abordagem é Charles Batteux, que, em sua obra *Beaux-arts réduits à un même principe*, propõe a fundação de uma “ciência do belo”, cuja base é o princípio da imitação. Batteux não usa em seu curso as antigas bases das Belas Letras – a História e a Eloquência –, para transmitir lições morais, mas as submete ao seu novo propósito: formar o gosto. A publicação de 1753 de seu curso ganha o título de *Cours de belles-lettres ou principes de la littérature*. Nela a literatura remete à “leitura crítica das belezas do texto”. O “triunfo da poética”, aponta D’Hulst, está na opção de Batteux de não mais adotar uma estrutura de categorias retóricas, mas uma estrutura teórica centrada nos gêneros. Em 1763, no *Traité de la construction oratoire*, Batteux aborda a tradução, estabelecendo regras para sua realização. Nesse ponto, D’Hulst destaca o avanço em relação ao tratamento da tradução. Se em Du Marsais ela é um instrumento de aprendizagem de uma língua, em Batteux ela recebe princípios reguladores detalhados, pois este estabeleceu regras tradutórias para a aplicação nos diversos gêneros literários. Dá-se, assim, uma aproximação do viés gramatical e pedagógico com a poética. Após Batteux, a tradução passa a ser incontornável. Autores ligados à gramática e às belas letras ou entram explicitamente no tema, ou afirmam a impossibilidade de abordá-lo. (D’Hulst, 1996, p. 91-93).

No tomo IV dos *suppléments de l’Encyclopédie*, de 1777, Jean-François Marmontel assina um artigo sobre tradução no qual, destaca D’Hulst, ele se preocupa mais com a tarefa do tradutor, seus méritos, público e relações com outros homens de Letras do que com as regras de tradução ou com a diferenciação em relação à versão. Com Marmontel, percebe-se uma nova fase da relação do tradutor com o mundo literário:

O tradutor do Iluminismo cada vez mais se arroga o direito, como seus colegas poetas e filósofos, de manifestar pontos de vista sobre questões de tradução que são a expressão de uma poética que rompe, deliberadamente ou não, com a ortodoxia “escolástica”<sup>63</sup> (D’Hulst, 1996, p. 93, tradução nossa).

Essa fase reflete, na verdade, o próprio momento do mundo literário, no qual discussões antes reservadas aos eruditos se abrem para um público maior. A tradução se coloca nos debates abrindo diversas frentes. Além das discussões ligadas às estruturas polarizadas como fidelidade-elegância, tradução em verso-tradução em prosa, tradução

---

<sup>63</sup> Le traducteur des Lumières s’arroge de plus en plus le droit, à l’instar de ses collègues poètes et philosophes, d’exprimer sur les questions de traduction de points de vue qui sont l’expression d’une poétique qui tranche, délibérément ou non, avec l’orthodoxie “scolastique”.

como reprodução-tradução como criação, um novo vigor é dado às reflexões tradutológicas na medida em que se nega a teorização por simples regras. Muitos tradutores usam seus prefácios para realizar reflexões tradutórias, nas quais se vê “um esforço para ultrapassar a base estreita das regras”, apresentando questões como “relações entre as línguas, entre o gênio do autor e do tradutor” ou mesmo como a qualidade das traduções. Segundo D’Hulst, os debates tradutórios assimilam os conceitos-chave da estética literária de então: “o simples, o natural, o gênio, o sublime” (D’Hulst, 1996, p. 94).

No final do século XVIII, segundo esse autor, o cenário era de “um conjunto de esforços tateantes” para se dar uma organização às tantas ideias acerca da tradução. O estudo de Dom François-Philippe Gourdin, publicado em 1789, *De la traduction considérée comme moyen d’apprendre une langue, et comme moyen de se former le goût*, reflete essa situação. Mesmo que não consiga cumprir os objetivos propostos, como demonstra D’Hulst, Gourdin percorre temas relevantes do momento em que vivia e, de certa forma, retrata a “ambivalência do pensamento tradutológico” de então. Havia uma hesitação entre aderir às formas tradicionais do método e do tratado e abraçar um pensamento mais autônomo, mas ainda sem bases firmes. Mas, de qualquer forma, a tradução já ocupava seu lugar nos debates sobre a “hierarquia das línguas” e sobre a “poética dos gêneros” (D’Hulst, 1996, p. 95-96).

Alain Montandon, no ensaio *Quelques réflexions sur la traduction au XVII<sup>e</sup> siècle*, busca apresentar um panorama da produção e do pensamento acerca da tradução no período. Ele entende que a tradução não era considerada um subgênero e que fatores como a anglo mania em voga por volta de 1740 trouxeram um *status* diferenciado à obra traduzida. A frase “traduzida do inglês” era, afirma Montandon, um apelo publicitário eficaz. Um fenômeno semelhante, mas de menor intensidade, foi a tradução de obras da literatura alemã nas duas últimas décadas do século (Montandon, 2004, p.79).

Logo nos primeiros parágrafos de seu texto, o autor afirma que a concepção de tradução do período era a seguinte:

Traduzir não é reproduzir, mas adaptar. A tradução é concebida como uma *translação*, uma passagem de uma cultura a outra com suas inevitáveis metamorfoses. Trata-se menos de acolher o outro com respeito à sua alteridade do que integrá-lo, adaptando-o aos gostos e expectativas do público autóctone<sup>64</sup> (Montandon, 2004, p.80, tradução e grifos nossos).

---

<sup>64</sup> Traduire n’est pas reproduire, mais adapter. La traduction est conçue comme une translation, un passage d’une culture à une autre avec ses inévitables métamorphoses. Car il s’agit moins d’accueillir l’autre dans le respect de son altérité que de l’intégrer, de l’adapter aux goûts et attentes du public autochtone.

A chave para essa concepção, aponta o autor, é a referência ao “bom gosto”, uma noção “eminente subjetiva, mas fundamentalmente ligada a uma estética sociológica”, que era um dos “critérios da poética clássica”. Para Montandon, a noção de *belles infidèles* reflete esse critério. A tradução necessariamente deveria ser “infidel ao original”, pois este não poderia ser transladado [*translaté*] sem que se fizessem ajustes em função de diferenças de cultura, de articulação linguística e de critérios poéticos. Nada poderia chocar, desagradar, em função de valores estéticos presentes no original, porém ausentes na cultura de recepção. A tradução deveria ser lida “com toda fluidez e beleza de um escrito inédito e autêntico” (Montandon, 2004, p. 80-81).

Montandon entende que há um “egocentrismo cultural”<sup>65</sup> nessa perspectiva, além de uma conseqüente liberdade do tradutor em transformar o texto, adaptando-o e melhorando-o. Nesse sentido, cita Charles-Pierre Colardeau, que afirma ser o ato de “aperfeiçoar” o mérito da tradução, embelezando e dando ao texto um “ar nacional” (Montandon, 2004, p. 81-82).

Outro tradutor citado pelo autor do ensaio é Antoine François Prévost, que traduziu os romances do inglês Samuel Richardson. Prévost afirma ter suprimido trechos que agradariam apenas a leitores que apreciam “pequenos detalhes domésticos” ou de “gosto grosseiro”. O tradutor, retirando o que representa a “velha grosseria britânica” que choca as demais nações europeias, teria tornado os romances mais “polidos” e mais conformes à “nobreza e à virtude”. Prévost, destaca Montandon, exige uma “moralização do estilo” que é compartilhada por muitos tradutores. Adaptar as obras aos valores estéticos e poéticos franceses fazia parte de uma ideia de universalidade do gosto cultivada pelos franceses setecentistas (Montandon, 2004, p. 82-83).

Montandon ainda apresenta posicionamentos de alguns outros tradutores que reforçam sua percepção. D’Alembert acreditava que o tradutor deveria “rivalizar com o seu modelo”, sendo também criador e não um “simples copista”. La Place, que traduziu a obra *Tom Jones* de Henry Fielding, pediu desculpas ao autor pelas mudanças que realizou no seu texto, mas justificou que elas seriam necessárias para “acomodar” a obra ao gosto francês. Já Pierre Le Tourner, tradutor dos poemas de Edward Young, afirmou que seu objetivo foi produzir um “Young francês”, que pudesse ser lido “com interesse”,

---

<sup>65</sup> Antoine Berman nomeia a concepção de tradução que gerou as *belles infidèles* na França de “tradução etnocêntrica”, entendendo o etnocentrismo como “que traz tudo à sua própria cultura, às suas normas e valores, e considera o que se encontra fora dela — O Estrangeiro — como negativo ou, no máximo, bom para ser anexado, para aumentar a riqueza desta cultura” (Berman, 2013, p.39).

sem indagar-se em meio à leitura se se trata de “original ou cópia” (Montandon, 2004, p. 84-85).

A mudança de perspectiva tradutória, segundo Montandon, se dá nas últimas décadas do século XVIII. A sensibilidade à originalidade do estrangeiro aumenta e se começa a pensar “que o pitoresco, a cor local, os hábitos e costumes, o estilo e a sensibilidade, em vez de serem adaptados, devem ser traduzidos com toda a força de sua singularidade”<sup>66</sup> (Montandon, 2004, p. 89).

Julien-Louis Geoffroy, que a partir de 1776 é redator do periódico *l'Année littéraire*, é um dos críticos literários a propor uma tradução dentro da nova perspectiva. Para ele, era preciso traduzir os autores com base “no costume de seu país”. Torná-los “franceses” seria uma forma de mutilá-los. Era preciso lê-los com suas qualidades e com seus defeitos. Além disso, Geoffroy questiona a universalidade do gosto francês, a ideia de que em seus costumes estariam as regras do belo (Montandon, 2004, p. 89).

Com vimos nessa seção, André Leclerc vislumbra em seu estudo as bases filosóficas daquela que considera a matéria prima da teoria da tradução vigente no período: a Gramática de Port Royal. Essas bases, a teoria do espírito e a lógica clássica foram relacionadas e adicionadas à edição da Gramática daquele século. Mais do que uma teoria tradutória elaborada por necessidades formais, a sua fundamentação era oriunda de uma cosmovisão produtora de uma semiótica específica e tripartite, onde a relação coisa-ideia-palavra era central.

Lieven D’hulst, diversificando suas fontes e apostando que o papel do historiador é eleger sua abordagem diante das múltiplas perspectivas possíveis (trabalhando com a heterogeneidade), entende que as visões acerca da tradução setecentista se manifestam e se entrecruzam em diversos meios. As relações entre noções linguísticogramaticais, ensino-aprendizagem de língua e poética literária produziram uma efervescência de ideias tradutórias que, até o final do século, não estariam devidamente enquadradas em uma teoria comum e predominante.

Alain Montandon, construindo seu ensaio já a partir da noção de *belles infidèles*, toma-a como central no pensamento tradutório francês e europeu como um todo durante o século XVIII. Para reforçar seu argumento, serve-se de citações, em sua maioria de tradutores ou de críticos literários. Montandon opta, sem dúvida, pela homogeneidade. Qualquer ideia sobre fidelidade ao pensamento do autor e não à forma, embelezamento

---

<sup>66</sup> [...] que le pittoresque, la couleur locale, les mœurs et coutumes, le style et la sensibilité loin d’être adaptés doivent au contraire être rendus dans toute la force de leur singularité.

do texto, omissão de trechos que poderiam ferir o “gosto” francês, diziam necessariamente respeito à maneira de traduzir de d’Ablancourt. Mesmo as mudanças, que ocorrem ao final do século, são movimentos de oposição a ela. Apesar disso, o ensaio traz, na sua série de citações e entrecruzamentos de ideias de tradutores de diversos países europeus, uma perspectiva que auxilia a compreensão da visão literária e tradutória do período.

Tendo em vista essa heterogeneidade de perspectivas tradutórias no século XVIII, vamos tratar de um personagem que antecipa a ação tradutória do futuro, em uma perspectiva ucrônica que lança mão de um futuro não vivido para pensar o seu presente. Era a temporalização adentrando o pensar acerca da tradução.

### 2.2.5 Mercier e o futuro do passado da tradução

Louis-Sébastien Mercier (1740-1814) foi um prolífico escritor iluminista. Escreveu mais de uma centena de obras, entre as quais peças de teatro, coletâneas de poemas, romances e ensaios críticos. Nascido em Paris, Mercier começou uma carreira de professor aos 20 anos, em Bordeaux, mas retornou a Paris depois de dois anos e logo passou a se dedicar integralmente à escrita. Oriundo de família pequeno-burguesa, frequentador do café Procope, no qual convivia com Rousseau, Diderot e Voltaire, Mercier abraçou os ideais iluministas e os divulgou em seus livros. Seus escritos lhe renderam ações na justiça, perseguição do governo e proibição de obras. Fugiu para a Suíça em 1781 e retornou cinco anos depois, passando a colaborar com o processo que desencadearia a Revolução Francesa.

Durante a Revolução, funda o jornal *Annales patriotiques et littéraires de la France*, que funcionará de 1789 a 1794. Ativo revolucionário, será eleito deputado da Convenção Nacional, cujo mandato vai de setembro de 1792 a outubro de 1795 e, logo em seguida, participará do Conselho dos Quinhentos até 1797.

Suas duas principais obras são *L'An deux mille quatre cent quarante*, de 1771, e *Tableau de Paris de 1781*. A primeira é tida como a primeira obra de antecipação, uma ficção futurística na qual ele estabelece uma ucrônia, ou seja, ao invés de apresentar uma sociedade ideal distante geograficamente, como era então usual, Mercier a desloca temporalmente, lançando-a para o futuro. A segunda, próxima à primeira no arranjo de capítulos, apresenta diversos temas relativos à Paris de sua época aos quais tece críticas



e comentários. Mercier era também tradutor. No catálogo da Biblioteca Nacional da França, são listadas obras que traduziu do italiano e do árabe.

O historiador alemão Reinhart Koselleck estuda a obra de Mercier ao se propor analisar o que entende como “a irrupção do futuro na utopia” ou a “temporalização da utopia”. O livro *L’An deux mille quatre cent quarante* é um marco na inserção da utopia nas reflexões em Filosofia da História.

Os lugares desconhecidos, descobertos por acaso por algum navegador europeu, nos quais se verificava um estado ideal, eram retratados nas ficções utópicas. No entanto, em um século em que o mundo era quase totalmente conhecido, houve um certo esgotamento dessa narrativa. Com Mercier, há o surgimento da “dimensão temporal do futuro como meio da utopia”.

Não havia, na sua obra ucrônica, mares a separar o seu mundo do mundo ideal, mas o tempo. A sua Paris perfeita era a mesma em espaço, mas distante temporalmente. A perfeição fora temporalizada e o autor, ao contrário de uma exposição de como a cidade deveria ser, aponta afirmativamente como Paris será. O horizonte de expectativa se mostra como o objetivo que será alcançado, apesar dos problemas vividos na Paris do século XVIII. Não se tratava de ter esperança no futuro, mas 135ela135de-lo como guia. O autor é uma espécie de “profeta histórico”, que temporaliza a perfeição: “o tempo gerado na consciência do autor é o novo e verdadeiro soberano”. Mercier é autor, mas também ator político e, convicto do futuro visto em sonho, age como “um produtor do tempo vindouro, executor de sua vocação para a ‘perfeitabilidade’” (Koselleck, 2016, p. 128).

Vejamos alguns elementos do conteúdo do livro. Após conversar com um amigo inglês sobre os problemas da Paris de sua época, o narrador é tomado por um grande sono. Deita-se para dormir e acorda 672 anos depois. A Paris com que ele se depara tem “grandes e belas ruas devidamente alinhadas” e “cruzamentos espaçosos”<sup>67</sup>. O autor destaca sua surpresa:

Eu não ouvia nenhum daqueles gritos confusos e estranhos que uma vez rasgaram minha orelha. Não encontrei nenhum carro pronto para bater em mim. [...] A cidade parecia movimentada, mas sem tumulto e confusão<sup>68</sup> (Mercier, 1771, p. 15, tradução nossa).

<sup>67</sup> [...] grandes et belles rues proprement allignées [...] des carrefours spacieux.

<sup>68</sup> Je n’entendais aucun de ces cris confusément bizarres qui déchiraient jadis mon oreille. Je ne rencontrais point de voitures prêtes, à m’écraser. [...]. La ville avait un air animé, mais sans trouble et sans confusion.

Em meio aos parisienses do futuro, curiosos com o viajante do tempo, um homem resolve levá-lo pela capital para lhe mostrar as mudanças ocorridas desde a época de Luís XV. O ponto desse percurso, feito pelo guia e pelo narrador, que interessa para nossa reflexão é o diálogo que se dá entre os dois quando visitam uma praça em que estavam os bustos de Molière, Rousseau, Montesquieu, Buffon, Voltaire, entre outros.

O viajante do tempo questiona se aqueles grandes escritores, cujos bustos eram expostos na praça, ainda eram conhecidos. O guia lhe responde que sim e que a Enciclopédia iniciada no século XVIII era um dos primeiros livros estudados pelas crianças nas escolas. Esta é a senha para o narrador pedir mais detalhes do estado do ensino e do conhecimento de 2440: “O senhor me surpreende! A Enciclopédia, um livro elementar! [...] Abre-me os seus tesouros, e que eu aproveite no mesmo instante os trabalhos acumulados de seis séculos de glória!”<sup>69</sup> (Mercier, 1771, p. 58, tradução nossa).

O narrador indaga seu guia sobre o ensino do grego e do latim para as crianças. Quer saber se ainda se usavam “dez anos de sua vida (os mais belos, e mais preciosos)” para ensinar “duas línguas mortas que nunca falarão”<sup>70</sup> (Mercier, 1771, p. 58, tradução nossa). Eis a resposta que obtém:

A língua grega é muito venerável, sem dúvida, por sua antiguidade; mas temos Homero, Platão, Sófocles perfeitamente traduzidos: apesar de qualquer coisa que tenha sido dita por insígnos pedantes, sobre que nunca se poderia alcançar suas belezas. Quanto à língua latina que, mais moderna, não deveria ser tão bela, teve uma bela morte. [...] A língua francesa prevaleceu por todos os lados. Primeiro fizemos traduções tão completas que quase se dispensou recorrer às fontes<sup>71</sup>. (Mercier, 1771, p. 59, tradução nossa).

O horizonte de expectativa apresentava uma França onde a tradução era total, onde os textos de partida poderiam ser dispensados, e nem sequer as línguas mortas precisariam ser ensinadas. Ao se traduzir, no futuro pretendido por Mercier, o livro é transportado em sua integralidade, pois o mundo que ele exprime pode ser expresso na língua francesa. A obra é toda passada, transportada pelo tradutor, não mais somente sua beleza, ou somente seu conteúdo, ou somente o estilo do autor, etc. Por isso os originais se tornam obsoletos,

<sup>69</sup> Vous me surprenez ! L’Encyclopédie, un livre élémentaire ! [...] Ouvrez-moi vos trésors, et que je jouisse au même instant des travaux accumulés de six siècles de gloire !

<sup>70</sup> [...] dix années de leur vie (les plus belles, les plus précieuses)” [...] “deux langues mortes qu’ils ne parleront jamais”.

<sup>71</sup> La langue grecque est très vénérable, sans doute, par son antiquité ; mais nous avons Homère, Platon, Sophocle parfaitement traduits : quoi qu’il ait été dit par des pédants insignes qu’on ne pourrait jamais atteindre à leur beauté. Quant à la langue latine qui, plus moderne, ne doit pas être si belle, elle est morte de la belle mort. [...] La langue française a prévalu de toute part. On a fait d’abord des traductions si achevées qu’elles ont presque dispensé de recourir aux sources.

dispensáveis. Não há nada do mundo Antigo, na ucrônia de Mercier, que não fora desvelado pela tradução.

Nessa passagem, Mercier apresenta, em nota de rodapé, um recado aos seus contemporâneos setecentistas da *Académie Royale des Inscriptions*. Ao invés de dissertarem “sobre a cabeça de Anúbi, sobre Osiris e mil rapsódias inúteis”<sup>72</sup>, eles deveriam ocupar o tempo produzindo “traduções das obras gregas”<sup>73</sup>, visto que conheciam tão bem a língua da antiga Grécia (Mercier, 1771, p. 59, tradução nossa).

Anos mais tarde, em pleno processo revolucionário, nas páginas de seu jornal lemos um Mercier certo de que seus augúrios seriam realizados. Na edição de 31 de dezembro de 1789 de seu *Annales patriotiques*, ele publica um texto de despedida ao “Ano da revolução”. Dirigindo-se ao “augusto Ano” ele afirma: “você mudou minha Paris [...]; é bem diferente hoje; mas ainda um pouco mais de tempo e será a morada da liberdade e da felicidade”. E, lançando mão de sua pretensão premonitória, escreve: “há trinta anos tive um pressentimento secreto de que não morreria sem testemunhar um grande acontecimento político; alimentei minha alma e meus escritos com ele”<sup>74</sup> (Mercier, 1789, p. 4, tradução nossa).

No ano seguinte, algo muito relevante para a tradução ocorre. Um decreto promulgado pela Assembleia Nacional em 14 de janeiro de 1790 determinava a universalização da informação, do conhecimento, através da tradução: “o poder executivo traduzirá em todos os idiomas da França os decretos da Assembleia Nacional”<sup>75</sup> (Mavidal, 1880, p. 185.).

Apesar de não ter partido de Mercier, a proposta se ajusta ao ideal que apresentara em sua obra ucrônica. Inicialmente proibida em seu país natal, a obra teve um enorme êxito editorial. Mesmo antes da edição publicada na França, o que ocorreu apenas em 1786 após Mercier retornar do exílio, os parisienses tinham contato com o célebre livro. Possivelmente o proponente do decreto acerca da tradução compartilhava os (ou bebeu dos) ideais de Mercier.

<sup>72</sup> [...] sur la tête d’Anubis, sur Osiris & mille rapsodies inutiles [...].

<sup>73</sup> [...] des traductions des ouvrages grecs [...].

<sup>74</sup> “Année de la révolution” [...] “auguste Année” [...] “vous avez changé mon Paris [...]; il est tout autre aujourd’hui; mais encore un peu de temps ; et il sera le séjour de la liberté et du bonheur”. [...] “depuis trente ans j’avois un pressentiment secret que je ne mourrais point sans être témoin d’un grand événement politique ; j’en nourrissais mon âme et mes écrits”

<sup>75</sup> [...] le pouvoir exécutif fera traduire dans tous les idiomes de la France les décrets d’Assemblée Nationale.

Outro fato histórico relevante é o apreço por obras da Grécia Antiga, em especial pelas dos oradores, que, na segunda metade do século XVIII, passam a ser mais traduzidas. Mesmo que não tenha sido Mercier o responsável direto por esse processo, sua obra incentiva essas traduções, principalmente por aqueles tidos como os maiores conhecedores da língua grega, como vimos acima. O anseio por ferramentas retóricas abriu uma nova demanda por traduções:

A arte de falar em público se baseava na oratória clássica, transmitida também pela tradução. [...] O clima político daqueles tempos tornava a oratória extremamente importante e era responsável indiretamente pela atitude com respeito ao autor original e ao seu tradutor. Foi assim que a função do tradutor chegou a ser tão bem considerada. (Delisle; Woodsworth, 2003 p. 221).

No jogo entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa, Mercier vivia em um presente no qual os gregos eram atualizados, via tradução, para que seus instrumentos retóricos pudessem servir aos propósitos político-revolucionários. Da mesma forma, a Paris ideal do futuro de Mercier era antecipada, também via tradução, buscando quebrar as barreiras linguísticas que impediam o livre trânsito do conhecimento. O futuro daquele passado trazia elementos para, a partir da temporalidade vivida, agir historicamente e redimensionar o papel da tradução na sociedade francesa.

#### 2.2.6 O Dicionário da Academia Francesa

Entre os historiadores da Lexicografia, uma das opiniões que prevalecem sobre o Dicionário da Academia é a de que se trata de “uma obra oficial encomendada pelo poder para ‘regrar’ a língua”<sup>76</sup> (Mazière, 1995, p. 12). O trabalho de confecção do Dicionário ficou sob responsabilidade de Vaugelas desde a fundação da Academia até 1650, ano em que o importante acadêmico morre. Foram quinze anos de elaboração dos verbetes da letra A até a letra I. Seu substituto foi François-Eudes de Mézeray. A primeira versão do Dicionário ficou pronta em 1672 e logo uma revisão é iniciada por um grupo de acadêmicos, entre os quais estavam La Fontaine, Corneille e Racine. O processo de impressão se inicia em 1678, mas a obra só é considerada pronta em 1694, quando é apresentada ao rei Luís XIV. A segunda edição foi publicada em 1718. Mais três edições

---

<sup>76</sup> [...] un ouvrage officiel, commandé par le pouvoir pour « régler » la langue.

vieram a lume naquele século: a terceira, em 1740; a quarta, em 1762; e a quinta, em 1798<sup>77</sup>.

A Comissão do Dicionário era formada por letrados que sofriam influência do cartesianismo e dos ideais de Port-Royal e que eram ligados à *société mondaine*, a parlamentares e a altos funcionários do Estado. Seus membros buscaram produzir “um dicionário em sincronia com o uso, frequentemente discutido, do francês falado em torno do Louvre”<sup>78</sup> (Mazière, 1995, p. 12). No entanto, vale lembrar que dos 17 milhões de franceses, apenas 3 milhões eram falantes do (e, destes, menor número ainda era capaz de ler o) francês parisiense que seria oficializado pelo Dicionário. Um exemplo da falta de tolerância em relação à variação por parte dos acadêmicos foi a recusa destes em admitirem Pierre Corneille, em sua primeira candidatura à Academia, em função do seu “jeito provinciano de falar”<sup>79</sup> (Mazière, 1995, p. 13).

Os autores do Dicionário debatiam o sentido das palavras<sup>80</sup> e construíam os verbetes a partir do próprio uso e do uso cotidiano pelas pessoas no “*monde*”, na vida civil, pelos oradores e poetas. Não elaboravam definições apoiando-se na filologia ou citando “autoridades” do século precedente, como os membros da *Academia 139ela Cruzca*, mas as constituíam a partir de uma perspectiva sincrônica (Mazière, 1995). Mesmo porque, na visão dos próprios acadêmicos, eles eram os grandes autores da língua francesa (Académie, 1694, prefácio, s.d.).

Os membros da Comissão, além de grandes autores, viviam na *société mondaine* ou *le monde*. Assim era conhecida a elite sociocultural francesa, que frequentava ambientes culturais como salões, cafés e teatros, formada majoritariamente por patronos da nobreza, funcionários do Estado, burgueses opulentos e homens de letras. Entre estes, havia um grupo seletivo de pensionistas do Estado, e sua maioria membros das academias. Eram tantos que um assistente ministerial chegou a temer que a palavra acadêmico se tornasse “sinônimo de pensionista do rei” (Darton, 1987, p. 20).

---

<sup>77</sup> No século XIX foram duas edições (em 1835 e 1878). A oitava edição foi publicada entre 1932 e 1935. A nona ainda não foi concluída e teve apenas três tomos publicados em suporte papel (de A à Enzyme, em 1992; de Éocène à Mappemonde, em 2000; de Maquereau à Quotité, em 2011). A partir de 2011 o avanço do trabalho pode ser verificado pelos documentos administrativos da Academia e através da consulta no portal da instituição, que hoje disponibiliza seus dicionários de maneira integral e *on-line*. Informações recolhidas do portal da Academia Francesa (<https://www.academie-francaise.fr>).

<sup>78</sup> un dictionnaire en synchronie sur l’usage, souvent discuté, du français tel qu’il se parle autour du Louvre.

<sup>79</sup> [...] la façon provinciale de parler.

<sup>80</sup> É possível ter uma ideia da maneira como o dicionário dessa tradicional instituição ainda é trabalhado em *Les coulisses de l’Académie française* (<https://youtu.be/NIFxQIZBCUg>).

Inicialmente, e sob influência das ideias do grupo de Port Royal, os acadêmicos inovam em sua maneira de definir e de organizar o léxico. As palavras são agrupadas de acordo com sua base morfológica ou “raiz” e, muitas delas, definidas a partir dessa base. Apesar dessa inovação no campo da definição, muitas palavras seguiam o tradicional esquema de definir (a sinonímia), oriundo dos primeiros dicionários que, bilingues (normalmente vernáculo-latim), atribuíam sentido às palavras via equivalência (Mazière, 1995 e Leclercq, 2011).

Já na segunda edição, em 1718, o Dicionário é reformulado e passa da ordenação por raízes (tentativa acadêmica de agrupar as palavras derivadas a partir de uma considerada “primitiva”) para uma ordenação alfabética. Dando-se por vencida, a Academia entende que “esta ordem que na teoria foi considerada a mais instrutiva, provou ser muito inconveniente na prática”<sup>81</sup> (Académie, 1718, prefácio, s.p.). Mudança que também se expressa no campo da definição dos verbetes (muitos agora distanciados pela estrutura alfabética). Buscando apresentar a “verdadeira significação” das palavras por meio de “definições exatas e exemplos”<sup>82</sup> (Académie, 1718, prefácio, s.p.), em alguns casos há um “abandono da definição morfossemântica”<sup>83</sup>, por parte da Academia, conforme nos mostra Leclercq (2011, p. 273). Cresce o uso de sinônimos e de paráfrases definitórias sinonímicas substituindo (ou sendo acrescentados) à definição morfológica. Como exemplos, recolhidos por Leclercq, temos: *condescendance*, que na primeira edição era definido como “*facilité à condescendre*” [facilidade em condescender] e na segunda como “*complaisance qui fait qu'on se rend aux sentiments, aux volontés de qqun*” [complacência que nos faz render-nos aos sentimentos, aos desejos de alguém]; e *compréhensible*, na primeira “*qui peut être compris*” [que pode ser compreendido] e na segunda “*concevable, intelligible, qui peut être compris, conçu, entendu*” [concebível, inteligível, que pode ser compreendido, concebido, ouvido].

Os acadêmicos trabalhavam a partir de uma ideia de “língua comum”, então “concebida como a língua de interação dos franceses que frequentam salões e o Louvre”<sup>84</sup>, deixando de lado os termos especializados, regionalismos e arcaísmos (Mazière, 1995, p. 15). Investindo em “uma linguagem escrita e falada em sincronia, pela elite”, os acadêmicos buscam realizar “uma normalização política da língua de

<sup>81</sup> [...] cet ordre qui dans la speculation avoit esté jugé le plus instructif, s'est trouvé très incommode dans la pratique.

<sup>82</sup> [...] véritable signification [...] Définitions exactes & par des Exemples.

<sup>83</sup> [...] abandon de la définition morphosémantique.

<sup>84</sup> [...] conçue comme la langue d'échange des français qui fréquentent salons et Louvre.

comunicação, pensada como língua de poder restrita e unificada”<sup>85</sup> (Mazière, 1995, p. 15-16).

Os acadêmicos usavam, a título de comparação com o francês, o latim de Cícero, uma língua literária fixada e tida como aquela que atingiu um alto padrão de excelência. Eles entendiam que o francês estava em processo de fixação, que atingira um elevado nível de clareza e eficiência. Uma língua capaz de ser “uma relação direta entre linguagem e significado, signo e pensamento (a palavra-ideia de Port-Royal)”<sup>86</sup> (Mazière, 1995, p. 16).

Na próxima seção veremos as palavras relativas ao ato de traduzir presentes no Dicionário da Academia e também em alguns outros dicionários coevos.

### 2.2.7 Sobre as palavras do traduzir após o Dicionário da Academia

O Dicionário da Academia Francesa traz muito do trabalho de Furetière. As acepções de *traduire* são as mesmas de Furetière, mas a ordem foi alterada. A primeira frase da definição relacionada à atividade do tradutor é a seguinte: “*Tourner un ouvrage d’une Langue en une autre*”. Mais enxuta do que a de Furetière, essa definição será modelo para a maioria dos dicionários. Todavia a gama de exemplos proposta pela Academia faz seu texto se opôr visivelmente a Furetière: “isto está bem traduzido, traduzido fielmente, traduzido palavra por palavra”<sup>87</sup>. As qualidades do tradutor também são verificáveis no verbete *traducteur*: “Quem traduz de uma língua para outra. Tradutor bom, fiel e exato”<sup>88</sup>. A definição de *traduction* é: “Versão de um idioma para outro. Tradução nova, fiel, exata e elegante”<sup>89</sup> (Académie, 1694, p. 583, tradução nossa).

A maneira como a Academia trata a palavra *vertir* é digna de nota. A definição de *traduction* é “versão de uma língua em uma outra”<sup>90</sup>. O verbete *version* esclarece que a palavra é “da palavra Verter, que não está mais em uso” e significa “interpretação, tradução de uma língua para outra”. Alguns de seus exemplos são: “versão literal, a versão

<sup>85</sup> [...] une langue écrite et parlée en synchronie, par l’élite [...] une normalisation politique de la langue de communication, pensée comme langue de pouvoir restreinte et unifiée.

<sup>86</sup> [...] un rapport direct entre langue et sens, signe et pensée (le mot-idée de Port-Royal).

<sup>87</sup> [...] cela est bien traduit, fidèlement traduit, traduit de mot à mot [...].

<sup>88</sup> Qui traduit d’une langue en une autre. Bon, fidelle, exact traducteur [...].

<sup>89</sup> Version d’une langue en une autre. Traduction nouvelle, fidelle, exacte, elegante [...]

<sup>90</sup> [...] version d’une langue en une autre.

da Bíblia [...] versão fiel, exata [...]”<sup>91</sup> (Académie, 1694, p. 633, tradução nossa). Ao contrário de Furetière, os acadêmicos optaram por não lematizar *vertir*, mas mantiveram a informação vista como relevante por eles.

Já não é o que acontece com *translater*. A definição do verbete no Dicionário da Academia é “traduzir de um idioma para outro. Palavra em desuso”<sup>92</sup> (Académie, 1694, p. 590, tradução nossa). Vejamos os dois outros verbos comuns para tradução: *Rendre* “significa, às vezes, traduzir”<sup>93</sup> (Académie, 1694, p. 394, tradução nossa) e *tourner* “Traduzir de uma língua para outra”<sup>94</sup> (Académie, 1694, p. 577, tradução nossa).

O século XVIII vê o “ressuscitar” de *vertir* na Península Ibérica, então como *verter*. No Vocabulario Portuguez & Latino de Raphael Bluteau lemos: “Verter: Derramar ou Entornar. [...]. Verter de húa lengoa noutra. [...] Verter do grego em Latim. *In Latinum Graeca vertere*” (1728, p. 452). Inclusive o exemplo latino para o verbete traduzir é o seguinte: “Traduzir hum Autor. *Scriptorem vertere*, ou *convertere*” (1728, p. 234). Na língua espanhola temos *verter* como: “*traducir algun escrito de una Lengua en otra. Lat. Vertere*” (Real Academia Española, 1739, p. 467).

Na segunda edição do Dicionário da Academia, a definição de *traduction* é mais bem elaborada. Sua polissemia é registrada. Ela significa “a ação daquele que traduz”, bem como “a versão de uma obra colocada em uma língua diferente daquela na qual ela é escrita”<sup>95</sup> (Académie, 1718, p. 720, tradução nossa). *Traduire* e *rendre* continuam iguais. Já *tourner* recebe o veredicto de obsolescência, por parte da Academia: “traduzir de uma língua para outra. [...] Palavra em desuso”<sup>96</sup> (Académie, 1718, p. 715, tradução nossa). Da mesma forma que a informação do verbete *version*, em relação à sua derivação de *vertir*, desaparece e uma diferenciação em relação à tradução é referida – “seu uso mais comum é ao falar de antigas traduções das Escrituras”<sup>97</sup> – e um novo contexto de uso é apresentado, “traduções que os estudantes fazem nos Colégios”<sup>98</sup> (Académie, 1718, p. 774, tradução nossa).

<sup>91</sup> [...] du mot Vertir, qui n’est plus en usage. [...] interprétation, traduction d’une langue en une autre. [...] Version litterale, la version de la Bible [...] version fidelle, exacte [...].

<sup>92</sup> [...] traduire d’une langue en une autre. Il est vieux.

<sup>93</sup> [...] il signifie, quelquefois, Traduire.

<sup>94</sup> Traduire d’une langue en une autre.

<sup>95</sup> [...] l’action de celuy qui traduit [...] la version d’un ouvrage mis dans une langue différente de celle où il a esté escrit.

<sup>96</sup> [...] traduire d’une langue en une autre. [...] Il est vieux.

<sup>97</sup> [...] son plus usage est en parlant des anciennes traductions de l’Ecriture.

<sup>98</sup> [...] des traductions que les Escoliers fons des Colléges.



A palavra *interpréter* ganha uma nova acepção na segunda edição: “Traduzir de uma língua para outra”<sup>99</sup> (Académie, 1718, p. 845, tradução nossa). O verbo abarca tanto a ação de traduzir um texto escrito quanto um discurso falado.

No ano de 1718, também foi publicada outra importante obra lexicográfica. Trata-se do dicionário *La justesse de la langue françoise ou Les différentes significations des mots qui passent pour synonymes*, de Gabriel Girard. O objetivo do autor era apresentar os diferentes “valores” das palavras, permitindo ao usuário saber escolher a melhor para seu discurso (p. XIV). A diferenciação que Girard faz entre *traduction* e *version* é a seguinte:

A Tradução está na língua vulgar: E a Versão está em língua estrangeira. A Bíblia francesa de Monsieur de Sacy é uma tradução: as Bíblias latina, grega, árabe e siríaca são versões. As traduções, para serem perfeitamente boas, não devem ser nem mais ornamentadas nem menos bonitas que o original: As versões antigas da Sagrada Escritura adquiriram quase tanta autoridade quanto o texto hebraico. Uma nova tradução de Virgílio e Horácio ainda poderia agradar depois de todas as que apareceram: o autor e a época da versão da Septuaginta são desconhecidos<sup>100</sup>. (Girard, 1718, p. 200-201).

Em 1736, uma segunda edição da obra de Girard traz um novo título, *Synonymes françois, leurs significations et le choix qu’il en faut faire pour parler avec justesse*. O verbete *Traduction/version* continua com a mesma redação.

Na terceira edição do Dicionário da Academia, dois dos verbos sinônimos apresentados até aqui recebem algumas modificações. No verbete *Rendre*, onde se lia “significa, às vezes, traduzir”, passa a se ler apenas: “significa traduzir”<sup>101</sup> (Académie, 1740, p. 544, tradução nossa).

Mas o oposto a essa espécie de recondução de *rendre* ao rol da perfeita sinonímia acontece com *tourner*, que já havia sido declarado obsoleto: “Costumava-se dizer mudar [*tourner*], em vez de traduzir. Mudar do latim para o francês. É uma palavra em desuso e dificilmente é dita, exceto em termos de ensino secundário”<sup>102</sup> (Académie, 1740, p. 790, tradução nossa). Além de marcas da obsolescência da palavra (“*on disoit autrefois*” e “*il est vieux*”), os lexicógrafos apresentaram o contexto em que ainda era usado, o “*Collège*”.

<sup>99</sup> Traduire d’une Langue en une autre

<sup>100</sup> La Traduction est en langue vulgaire : Et la Version est en langue étrangère. La bible françoise de monsieur de Sacy est une Traduction: Les bibles latines, grecques , arabes, & syriaques sont des Versions. Il faut que les Traductions, pour être parfaitement bonnes, ne soient ni plus ornées ni moins belles que l’original : Les anciennes Versions de l’Ecriture Sainte ont acquis presqu’autant d’autorité que le texte hébreu. Une nouvelle Traduction de Virgile & d’Horace pourroit encore plaire après toutes celles qui ont parû: L’auteur & le temps de la Version des Septantes sont inconnus

<sup>101</sup> [...] signifie quelquefois, Traduire. [...] signifie traduire.

<sup>102</sup> On disoit autrefois, Tourner, au lieu de Traduire. Tourner du latin en François. Il est vieux, & ne se dit guère, qu’en termes de Collège.

Por sua vez, a palavra *version* era mais usada para tratar das “antigas traduções das Escrituras”<sup>103</sup> e “das traduções que os estudantes fazem nos Colégios”<sup>104</sup> (Académie, 1740, p. 852).

Entre 1751 e 1765, é publicada a *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, organizada por Diderot e D’Alembert. O verbete *traduction* traz a relação sinonímica com *version*:

TRADUÇÃO, s.f. VERSÃO, n.f. (Sinônimos) Também se entende por essas duas palavras a cópia que é feita em uma língua de um discurso primeiro declarado em outra, como do hebraico para o grego, do grego para o latim, do latim para o francês, etc. Mas o uso comum nos diz que essas duas palavras diferem uma da outra em algumas idéias acessórias, uma vez que uma é usada em muitos casos onde a outra não poderia ser usada: uma diz, ao falar das escrituras, a *VERSÃO DOS SETENTA*, a *VERSÃO da vulgata*; e não se diria o mesmo, a *TRADUÇÃO da Septuaginta*, a *TRADUÇÃO vulgata*: pelo contrário, diz-se que Vaugelas fez uma excelente tradução de Quint-Curce, e não se poderia dizer que ele fez uma grande *versão*<sup>105</sup> (Diderot; D’alembert, 1765, p. 510).

Os dois sentidos de *traduction* e *version* dos enciclopedistas parecem os apresentados pelos acadêmicos em 1718, mas a continuação do texto traz um detalhamento até então inédito:

Parece-me que a *versão* é mais literal, mais apegada aos processos próprios da língua original, e mais sujeita em seus meios aos pontos de vista da construção analítica; e que a *tradução* está mais preocupada com a substância dos pensamentos, mais atenta em apresentá-los na forma que lhes convém na nova língua, e mais sujeita em suas expressões aos truques e expressões idiomáticas dessa língua<sup>106</sup> (Diderot; D’alembert, 1765, p. 510).

*Version* seria uma tradução mais literal, enquanto a palavra *traduction* seria usada quando o sentido fosse o seu objeto, mais do que a “letra” do texto. Para eles, a “arte da tradução” engloba a da versão, por isso as “as traduções que os jovens são obrigados a

<sup>103</sup> [...] son plus usage est en parlant des anciennes traductions de l’Ecriture.

<sup>104</sup> [...] anciennes traductions de l’Ecriture [...] des traductions que les Escoliers font dans les Collèges.

<sup>105</sup> TRADUCTION, s.f. VERSION, s.f. (Synonymes) On entend également par ces deux mots la copie qui se fait dans une langue d’un discours premièrement énoncé dans une autre, comme d’hébreu en grec, de grec en latin, de latin en françois, &c. Mais l’usage ordinaire nous indique que ces deux mots différent entr’eux par quelques idées accessoires, puisque l’on emploie l’un en bien des cas ou l’on ne pourroit pas se servir de l’autre : on dit, en parlant des saintes écritures, la *VERSION des septante*, la *VERSION vulgate* ; & l’on ne diroit pas de même, la *TRADUCTION des septante*, la *TRADUCTION vulgate* : on dit au contraire que Vaugelas a fait une excellente *traduction* de Quint-Curce, & l’on ne pourroit pas dire qu’il en a fait une excellente *version*.

<sup>106</sup> Il me semble que la *version* est plus littérale, plus attachée aux procédés propres de la langue originale, & plus asservie dans ses moyens aux vues de la construction analytique ; & que la *traduction* est plus occupée du fond des pensées, plus attentive à les présenter sous la forme qui peut leur convenir dans la langue nouvelle, & plus assujettie dans ses expressions aux tours & aux idiotismes de cette langue.

fazer nas faculdades do grego ou latim para o francês são apropriadamente chamadas de versões”<sup>107</sup> (Diderot; D’alembert, 1765, p. 511).

Com a Revolução Francesa em 1789, a burguesa que assumira o poder colocara a Academia no mesmo rol dos demais espaços aristocráticos e despóticos do Antigo Regime. Após um processo de debates, que vai de 1791 a 1793, na Convenção Nacional, ela foi extinta. Apesar disso, o *Comité d’Instruction Publique* decide manter o dicionário e uma comissão é formada para revisar, editar e publicar a sua 5ª edição. A obra em dois volumes, como todas as edições anteriores, traz como novidade um *Supplément contenant les mots nouveaux en usage depuis la Révolution*. Não há indicação sobre a autoria das modificações dos verbetes, se dos antigos acadêmicos, se dos membros da comissão.

Essa edição marca definitivamente o desaparecimento de *tourner* como sinônimo de *traduire*. A definição de *traduire*, “*tourner un ouvrage d’une langue en une autre*”, passa a ser escrita “*faire passer un ouvrage d’une langue dans une autre*” (Académie, 1798, p. 680). Na próxima seção discorreremos sobre o percurso dessa mudança.

#### 2.2.8 Sobre a definição de *traduire*

Na última subseção do capítulo anterior, vimos os sinônimos de *traduire* e como esse verbo foi se destacando dos demais. Agora nosso foco será sua definição e sua mudança ocorrida no Dicionário da Academia.

É importante recordarmos que *traduzir* no sentido analisado em nossa pesquisa era uma novidade nos vernáculos e que, em latim, Leonardo Bruni o havia atribuído a *traducere* em um possível equívoco de tradução.

Também vale retomarmos a informação de que, após Bruni, *traducere* foi traduzido por *tradurre* em italiano, *traduzir* e depois *traducir* em espanhol, traduzir em português, e *traduire*, em francês. Em todas essas línguas, a palavra tornou-se o signo para o significado da palavra *translatare* (que substituiu *translatus* e *translatio* no latim tardio, derivadas de *transferre* que era equivalente do grego *metafero*).

Como origens da definição de *traduire*, ou ao menos suas primeiras ocorrências em obras lexicográficas, temos as versões publicadas na obra já citada de Alfonso de Palencia: “*Traduzido. Transportado. Transcripto. Mudado de una lengua en otra*

---

<sup>107</sup> [...] translations que l’on fait faire aux jeunes gens dans les collèges du grec ou du latin en françois, sont très-bien nommées des versions.

*lengua*” e “*Trãsladar de una lengua en otra*” (1490). Em Ambrogio Calepino, ela aparece da seguinte forma: “*traducere librum ex una lingua in aliam*” (Calepino, 1502, sem paginação). Em Estienne (1549) e Nicot (1606): “*Traduire, translater, ou tourner en Latin, ou autre langage*”. Em Cardoso (1570): “tresladar de lingoa ã lingoa”. Em Cobarrubias Orozco (1611): “*boluer la sentencia de vna lengua en otra*”. Em Richelet (1680): “*C’est ordinairement tourner en une langue diférent de celle où ce qu’on traduit est écrit*”. Em Furetière (1690): “*Tourner quelque escrit, quelque livre en une langue plus connue, plus facile à entendre que celle de l’original*”.

No Dicionário da Academia, conforme vimos acima, a definição de *traduire*, “*tourner une ouvrage d’une Langue en une autre*”, permanecerá a mesma (apenas com a palavra *langue* sendo escrita em minúscula) nas edições dos anos 1718, 1740 e 1762. A mudança ocorre no final do século, em 1798, na sua 5ª edição. A palavra *tourner* é substituída por *faire passer*.

Talvez *faire passer* não fosse ao longo do século XVIII uma dupla de palavras tão “na moda” quanto *revolution*, no entanto podemos observar que a frequência de seu uso para definir outras palavras aumentou. Ao menos é o que vemos ao longo das edições do Dicionário da Academia, tendo seu maior número de ocorrências na 5ª edição, primeira durante a Revolução Francesa e a mesma na qual *traduire* muda sua definição.

Existem casos de palavras que não eram lematizadas na primeira edição que já surgem com *faire passer* em sua definição ou em exemplos como *défournier* (“**Faire passer** sa bille dans la passe par l’endroit opposé à celui de la sonnette, lorsqu’elle estoit passée auparavant par l’autre”) e *filière* (*Morceau d’acier percé d’un ou de plusieurs trous inegaux, par lesquels on fait passer l’or, l’argent, le cuivre, &c. qu’on file. Il faut faire passer cet or par la filiere*). Ambas aparecem na edição de 1718. Na 4ª edição, de 1762, uma palavra do mundo do comércio e transporte de mercadorias é lematizada: *acquit-à-caution*. Essa autorização foi definida como “*Billet ou certificat que les Commis d’un bureau donnent pour faire passer librement un ballot à sa destination*”.

Diferente do sentido das palavras acima, relativo a movimentos em jogo de bilhar, indústria e comércio, temos o uso de “*faire passer*” no sentido de cessar, terminar. *Désenivrer*, que na primeira edição tinha como definição “*Oster l’yvresse, faire perdre l’yvresse. On luy a fait prendre du Thé pour le desenyvrer*”, na 2ª e na 3ª apresenta a seguinte paráfrase: “*Oster l’yvresse, faire passer l’yvresse*”; e a partir da 4ª, apenas “**Faire passer l’ivresse**”.

Uma tradição militar é inicialmente inserida no verbete *verge*, na 4ª edição e, mais tarde, na 5ª no verbete *baguette*. No primeiro é redigido da seguinte forma:

Les Militaires disent, **Faire passer** quelqu'un par les verges, par les baguettes, pour dire, Le **faire passer** entre deux rangs de Soldats armés de verges ou baguettes d'osier, & qui frappent sur les épaules nues de celui ou celle qui passe (grifos nossos).

No segundo, aparece dessa maneira: “**Faire passer un soldat par les baguettes, C'est l'obliger, en vertu d'un jugement, à passer corps nu, entre deux lignes de soldats qui le frappent chacun d'une baguette**”(grifos nossos). Também na 5ª edição temos outra expressão do mundo militar trazendo *faire passer*. No verbete *filer* lemos: “*On dit encore, Faire filer des troupes dans un Pays, pour dire, Les y faire passer dans éclat*” (grifos nossos). Ambas as expressões têm sentido de movimento.

Entre outras palavras que mudaram sua definição usando *faire passer*, ou acrescentaram as duas palavras em exemplos, temos o verbo *conduire* (tendo sua primeira acepção definida como “*Mener, guider, faire aller*”, da 1ª até a 7ª edição). Essa primeira acepção (a segunda e a terceira diziam respeito a questões militares, governamentais e diplomáticas) distribuía o sentido de conduzir em relação a pessoas, animais e coisas. Até a 4ª edição, dos quatro parágrafos de exemplos referentes às coisas, um deles apresentava somente: “*Conduire l'eau, pour dire, La faire aller d'un endroit à un autre par des rigoles, par des canaux*”. Na 5ª edição, o parágrafo ganha um novo exemplo, mas não com “*faire aller*”: “*Conduire une ligne, pour dire, La faire passer par différens points*” (grifos nossos).

O verbo *transfuser* é lematizado especificamente no seu sentido no campo da Medicina, na 4ª edição, somente com a frase “*Faire la transfusion du sang*” como definição. Na 5ª, lemos: “*Il signifie proprement, Faire passer un liquide d'un récipient dans un autre ; et d'ordinaire, Faire la transfusion du sang*” (grifos nossos). No campo religioso, um costume católico que fazia os noivos passarem por baixo de um grande véu estendido foi inserido no verbete *poêle*, na edição de 1789: “**Faire passer sous le poêle**” (grifos nossos). Por fim, no campo da indústria, temos dois exemplos do uso da palavra *tirage* que são inseridos na 5ª edição:

Le tirage des métaux, est L'action de les **faire passer** par la filière. Le tirage de l'or, de l'argent. L'or est celui de tous les métaux qui s'étend le plus au tirage. Le tirage de la soie, est L'action d'en **faire passer** le fil du cocon sur le dévidoir (grifos nossos).

Podemos entender esse crescente uso de *faire passer*, especialmente na edição de 1789, como indicativo de que essas palavras eram bastante usadas em diversos espaços

sociais, e não somente no campo da produção literária e da tradução, do qual nos ocupamos. Um uso que reflete a temporalização que se intensifica na segunda metade do século XVIII, em especial na Revolução, quando a sensação de aceleração do tempo reverbera na sociedade.

Tomemos agora aquilo que identificamos como um possível caminho daquela que seria a nova definição do verbo *traduire* do Dicionário da Academia. A definição de 1798 (*faire passer*) nos indica que o que é passado, transportado, de uma língua para outra é a obra como um todo. No entanto, como vimos, o percurso dessa paráfrase indica que inicialmente não era assim. A obra era mudada, transformada, virada, tornada. A maneira como a tradução era entendida em discursos ao longo do século XVIII nos mostra o caminho dessa mudança de definição.

As primeiras ocorrências de *passer* em língua francesa que encontramos, no contexto da tradução, dão a ideia de que alguns elementos da obra é que eram “passados” e não a sua integralidade. Inclusive *passer* era utilizado algumas vezes em momentos dos discursos que buscavam marcar a dificuldade de se transportar esses elementos.

Antoine Barnier, da *Académie des Belles-Lettres*, no prefácio de sua tradução das *Metamorfoses* de Ovídio, discorre sobre “o peso de um empreendimento tão difícil de executar”. O tradutor afirma que sabia da “dificuldade quando se trata de **fazer passar** as belezas de uma língua para outra”<sup>108</sup> (Barnier, 1737, p. xvj, tradução nossa, grifos nossos), mas, ouvindo um sábio mais experiente, teria optado por seguir a regra que propõe “concentrar-se no espírito do autor que se está traduzindo, ao invés de em suas palavras”<sup>109</sup> (Barnier, 1737, p. xvij). Era preciso diminuir o “risco de dar seus próprios pensamentos para aqueles do autor original”<sup>110</sup> (Barnier, 1737, p. xvij, tradução nossa).

Na edição de junho de 1745, do *Mercure de France*, em um elogio fúnebre a Abbé Gédoyne, lido no ano anterior na *Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres*, são apresentadas as ideias de tradução do homenageado. Ao se tratar da diferença entre os “gênios das línguas”, o autor do elogio discorre sobre o conjunto dos textos de cada língua, com sentidos específicos, metáforas, figuras de linguagem que acabam por formar “uma espécie de beleza que nunca se pode **fazer passar** de uma língua para outra”<sup>111</sup> (Fretet, 1745, p.39, tradução nossa, grifos nossos)

<sup>108</sup> [...] le poids d'une entreprise si difficile à exécuter. [...] peine qu'on alors qu'il s'agit de faire passer les beautés d'une langue dans une autre.

<sup>109</sup> [...] s'attacher à l'esprit de l'auteur que l'on traduit, plutôt qu'à ses paroles.

<sup>110</sup> [...] risque de donner ses propres pensées pour celles de l'Auteur original.

<sup>111</sup> [...] une espèce de beauté qu'il nest jamais possible de faire passer d'une Langue dans une autre.

Em seu discurso de recepção na Academia, D'Alembert, tratou da eloquência que, definida por ele, é “o talento de **fazer passar** com rapidez e de imprimir com força na alma dos outros o sentimento profundo de que se está imbuído”, é um “talento sublime”<sup>112</sup>. Segundo o célebre acadêmico enciclopedista:

não há nada de verdadeiramente eloquente, exceto o que conserva esse caráter ao passar de uma língua para outra. O sublime se traduz sempre, quase nunca o estilo. Por que os Cíceros e os Demóstenes interessam a quem os lê em uma língua diferente da sua, embora muitas vezes distorcida e travestida?<sup>113</sup> (D'alembert, 1754, p. 4-5, tradução nossa, grifos nossos).

Em 13 de abril de 1761, na sessão em que é recebido com membro da Academia Francesa, Bernard-Joseph Saurin realiza um discurso no qual discorre sobre seu antecessor, Resnel, que era tradutor. Para Saurin, este teria as qualidades necessárias “para **fazer passar** de uma língua para outra as belezas de uma obra de gênio”. Além de “dominar as duas línguas”, Resnel também era “homem de gênio”. Ele conseguia “traduzir uma expressão pitoresca de uma língua, em uma expressão pitoresca da outra; encontrar equivalentes, ser criativo, pelo menos nos detalhes; enfim, dar à cópia a alma e a cor do original”<sup>114</sup> (Saurin, 1783, p. 8, tradução nossa).

No mesmo ano do discurso de Saurin, Louis Philipon Madeleine lança o seu *L'art de traduire le latin en françois: réduit en principes, à l'usage des jeunes gens qui étudient cette langue*. Este livro extremamente didático traz um bom número de perguntas e respostas sobre o tema. A primeira questão é “o que é a arte de traduzir?” trazendo a seguinte resposta: “É a arte de **fazer passar** de uma língua a outra o pensamento de algum autor”<sup>115</sup> (Madeleine, 1761, p.1, tradução nossa, grifos nossos). Tudo indica ser a primeira obra totalmente voltada para a tradução que traz uma definição a partir dos usos dos discursos dos sábios do XVIII. Ao invés de *turner*, aparece o *faire passer*; ao invés de uma obra, parte dela (no caso, o pensamento do autor).

Por alguns anos, lemos a ideia de que o que se deve passar é a beleza. Para aprender línguas, era preciso “sentir o mérito e as belezas da expressão e saber **fazê-los**

<sup>112</sup> [...] le talent de faire passer avec rapidité et d'imprimer avec force dans l'ame des autres le sentiment profond dont on est pénétré [...] talent sublime.

<sup>113</sup> [...] il n'y a de vraiment éloquent que ce qui conserve ce caractère en passant d'une langue dans une autre ; le sublime se traduit toujours, presque jamais le style. Pourquoi les Cicérons et les Démosthènes intéressent-ils celui même qui les lit dans une autre langue que la leur, quoique très souvent dénaturés et travestis ?

<sup>114</sup> [...] pour faire passer d'une langue dans une autre les beautés d'un ouvrage de génie. [...] posséder les deux langues [...] homme de génie. [...] rendre une expression pittoresque dans une langue, par une expression pittoresque dans l'autre ; trouver des équivalents, être créateur, du moins dans les détails ; enfin donner à la copie l'âme et la couleur de l'original.

<sup>115</sup> [...] qu'est-ce que l'art de traduire ? [...] C'est l'art de faire passer d'une langue dans une autre, les pensées de quelque auteur.

**passar** de uma língua para outra”<sup>116</sup> (Fréron, 1768, p. 59, tradução nossa, grifos nossos). E, nos discursos sobre o traduzir, ainda era comum tratar da “dificuldade de **fazer passar** de uma língua para outra as belezas originais de um poema”<sup>117</sup> (L’avantcoureur, 1770, p. 223), ou da dificuldade de traduzir um autor: “Mas este autor pouco conhecido é muito difícil de traduzir [...] ele é impossível de **fazer passar** de uma língua para outra”<sup>118</sup> (Le Monnier, 1797, p. 460). Isso significa o pensamento do autor, pois, nos moldes da visão de língua do Port-Royal, “traduzir é, literalmente, transportar um pensamento de uma língua para outra”<sup>119</sup> (Gourdin, 1789, p. 2).

Mas a redação daquela que seria a nova definição de *traduire* aparece em uma obra voltada à juventude, *Le Lycée de la jeunesse*, escrita por um professor parisiense que assinava apenas Moustalon. Em um capítulo que lembra muito a obra de Louis Philippon Madeleine, incluindo o título (*De l’art de traduire*), o professor escreve: “Traduzir é **fazer passar** uma obra de um idioma para outro”<sup>120</sup> (Moustalon, 1786, tradução nossa, grifos nossos).

Com esta definição, tem-se concluída uma equalização imaginada por Ménard (e desejada por Girard) dos três termos relacionados ao fazer tradutório. Se o trio *traducteur*, *tourner* e *version*, incomodava Ménard pela não similaridade seja na etimologia, seja no sentido, os processos históricos que produziram e conservaram uma perspectiva normativa da língua, que desdobraram formas específicas de entender a tradução e que geraram uma temporalização dos discursos levaram à equalização. Mesmo que *traducteur*, *traduire* e *traduction* já estivessem com o uso consolidado, o sentido de *traduire* (significante oriundo de *traducere*) ainda era redigido com base no *tourner* (significado com uma temporalidade circular, rural, então dissonante, de *vertere*).

Desde a primeira edição do Dicionário da Academia, a palavra *translation* que, em seu sentido de tradução, era considerada obsoleta, era definida como “*transport, action par laquelle on fait passer quelque chose d’un lieu à un autre*”. Por sua vez, *transferer* (também derivada de *transfere* e muito mais próxima formalmente da palavra latina) trazia em sua definição “*transporter. Porter d’un lieu à un autre, faire passer d’un lieu à un autre*”. Ao mudar sua definição, o sentido de *traduire* se aproxima ainda mais

<sup>116</sup> [...] sentir le mérite et les beautés de l’expression, et savoir les faire passer d’une langue dans une autre.

<sup>117</sup> [...] difficulté de faire passer d’une langue dans une autre les beautés originales d’un Poëme.

<sup>118</sup> Mais cet auteur peu connu est très difficile à traduire [...] il est impossible de faire passer d’une langue dans une autre.

<sup>119</sup> [...] traduire, c’est, littéralement, transporter une pensée d’une Langue dans une autre.

<sup>120</sup> Traduire c’est faire passer un ouvrage d’une Langue dans une autre



das palavras usadas para a ação de transportar cuja primeira acepção era “*porter d’un lieu en un autre. Transporter des meubles, des marchandises d’une Province à l’autre, d’une ville en une autre*”. Dessa forma, podemos compreender que a substituição ocorrida na definição de *traduire* marca não só a obsolescência de *tourner* no campo tradutório, mas também a aproximação com a temporalidade acelerada setecentista, mais bem representada por *faire passer*. Uma temporalidade cujos artífices estavam mergulhados na cultura burguesa do “*laisser faire, laisser passer*”, dos arranjos comerciais, da aceleração da produção, da pressão exercida pelo “tempo é dinheiro” e da ruptura com o passado de tempos cíclicos fechados cujos futuros eram previsíveis.

A espacialidade e seus movimentos, como metáforas de tempo, expressam visões específicas de mundo. *Tourner* expressava um tempo cíclico, mais lento, relacionado à temporalidade preponderante no medievo, enquanto *faire passer* expressava um trânsito retilíneo e veloz, mais conforme à temporalidade do mundo moderno, em grande parte construída pelas atividades mercantis e todas suas consequências, da classe burguesa. A obsolescência de *tourner* e a multiplicação do uso do sintagma *faire passer* em muitas definições do Dicionário da Academia indica que este último se mostrava como melhor expressão da visão de mundo e da experiência de tempo de então.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de minha tese, busquei apresentar as temporalidades que prevaleciam nos meios letrados, isto é, na comunidade linguageira que produzia livros, traduções, e discussões sobre essas produções, entre o medievo e o século XVIII europeus. A partir disso, tentei entender de que forma elas eram expressas em palavras relativas à tradução, a fim de testar a nossa hipótese de que a definição de *traduire* sofreu uma mudança de sema devido à temporalização que o verbo sofreu durante o século XVIII, ou seja, mudou porque “*faire passer*” expressava a temporalidade predominante nas mentes da França oitocentista, enquanto *tourner* representava melhor uma percepção temporal mais atrelada à natureza, ao labor cuidadoso e silencioso que remonta aos letrados e escribas medievais.

O processo de temporalização durante o *Sattelzeit* [tempo de passagem] apontado por Koselleck nos permitiu entender que a palavra *traduire* estava inserida no conjunto de termos que sofreram esse tensionamento temporal. A substituição do sema *tourner* por *faire passer*, a meu ver, traz essa marca de temporalização. *Passer*, uma das metáforas mais produtivas em relação a expressões que denotam o transcorrer do tempo, já era usada para demarcar, por exemplo, o livre trânsito exigido pelos fisiocratas franceses. *Passer* poderia ser até considerado um verbo burguês por excelência. Um verbo marcado pela liberdade, pela comunicação, comércio e pela rapidez que se esperava destes. A ideia de deslocamento não estava fora dos semas de *traduire*. *Tourner* também sempre disse respeito ao deslocamento. Mas, como metáfora de tempo, estava associado aos ciclos, às atividades agrárias, ao moinho do cotidiano medieval, aos movimentos astronômicos e naturais.

A temporalidade mais acelerada que foi se estruturando historicamente pelas mudanças sociais, econômicas e culturais que a classe burguesa produziu na Europa pode ser percebida na mudança da definição de *traduire* como uma de suas expressões. Porém, existem algumas especificidades importantes no processo histórico em que se insere a palavra e seu progresso conceitual: a emergência da perspectiva linguística port-royalista no século XVI, na qual o sentido ou a ideia das palavras era algo que todas as línguas podiam atingir (assim a obra poderia ser “transportada” e não somente “mudada”, ou “transformada”); e a cultura da normatização da língua que nasce com as academias (na qual os sinônimos são repensados), avança no século XVIII e que parece trabalhar para uniformizar as palavras e os sentidos de tradutor – traduzir – tradução. Essas

especificidades, no entanto, convergiram como escolhas (que desaguaram na definição de *traduire*), como reflexo, expressão da aceleração do tempo que se desenhava durante o século XVIII.

Perceber os letrados como uma comunidade linguageira cujos discursos e reflexões também eram marcados pelas mudanças de experiência, nos indica que as transformações ocorridas na produção do livro, no ato da leitura e na atividade tradutória foram importante ponto de reflexão sobre a temporalidade por eles vivida. De início, costumeiramente em voz alta, lenta, cuidadosa e com retornos constantes ao texto, a leitura era marcada pelo tempo do claustro, do ir e voltar sem pressa. O oposto se dava ao longo do desenvolvimento da imprensa e da complexificação do mercado editorial. Os livros eram lançados mais rapidamente do que se podia lê-los. A leitura passa a ser sobretudo em silêncio e feita mais rapidamente. Ao mesmo tempo, a produção de textos e traduções para o mercado ganha uma nova velocidade. O tempo do letrado medieval é substituído por um tempo cada vez mais veloz da produtividade urgente. A pressão dos prazos das editoras (imbuído das demandas comerciais) faz com que a pressa adentre os espaços do saber. O ritmo acelerado, e todas as suas respostas psicológicas, se expressa nas denominações, nos entendimentos das palavras que classificam, categorizam determinados aspectos dos afazeres. A temporalização, a aceleração do tempo que tensiona os sentidos das palavras, permite a consolidação de “*faire passer*” como sema na definição de *traduire*, da mesma forma que é a pá de cal que conclui o processo de obsolescência de *tourner* como sema e sinônimo de *traduire*.

As dificuldades que encontrei durante a investigação refletiram, de certa forma, a delimitação que julgamos (minha orientadora e eu) necessária para responder à questão de pesquisa. Deparar-se com escritos sobre o livro e a tradução em tão larga delimitação temporal, sem dúvida exige do pesquisador escolher determinadas abordagens, determinados ângulos em detrimento de outros. Até mesmo ler a quantidade monumental de obras (e em tantas línguas) torna-se uma dificuldade para se assegurar de que a tese foi devidamente fundamentada documentalmente. O processo que levou à presente tese abriu algumas possibilidades de pesquisa. Avançar no próprio conceito de tradução e suas especificidades em diferentes contextos sócio-históricos é um trabalho interessantíssimo a ser realizado. Da mesma forma, uma abordagem que privilegie o tradutor, sua obra intelectual e suas sociabilidades, em diferentes recortes temporais, é algo possível a ser realizado frente a todo o *corpus* constituído para a investigação que resultou na minha tese. Também há muitos aspectos particulares à própria história da religião cristã, que não

chegam ao pesquisador leigo, que contribuiriam em muito no aprofundamento dos aspectos discutidos. Ainda em termos religiosos, a contribuição islâmica para a história da tradução não foi, nesta tese, amplamente discutida. Pensar nas atividades tradutórias realizadas na Casa do Saber, de Bagdá, entre os séculos IX e XIII e suas relações com as traduções na Europa, é um ponto a ser investigado. Outro ponto que se abre para pesquisa é o da iconografia artística medieval, que vimos apenas brevemente aqui, que, sem dúvida, possibilitariam uma compreensão mais aprofundada das representações dos agentes envolvidos na confecção dos livros e da própria tradução, podendo, este, ser mais uma possibilidade de ampliação para pesquisas interdisciplinares em Historiografia da Tradução.

Algumas certezas ficam ao final desse processo: de que há muito a se pesquisar no que diz respeito à tradução e de que a Historiografia da Tradução é um campo, mesmo que não tão recente, que ainda está aberto a muitas possibilidades de pesquisa e de avanços em termos teóricos, metodológicos e de conteúdo a ser investigado.

## REFERÊNCIAS

AGRIGOROAELI, Vladimir. Quelques réflexions au sujet des traductions françaises médiévales de la Bible un problème de méthodologie. In: GALDERISI, Claudio; VINCENSINI, Jean-Jacques (org.). *De l'ancien français au français moderne théories, pratiques et impasses de la traduction intralinguale*. Turnhout: Brepols, 2015, p.165-181.

ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de. Roda da Vida do túmulo de D. Pedro, em Alcobça. *Revista da Faculdade de Letras. Historia*, vol. 8, nº. 1, 1991, p. 255-264.

ANTIPHONAIRE-HYMNAIRE.1200-1300. Disponível em:  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b531145595>.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O rei-máquina: espetáculo e política no tempo de Luís XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EDUnB, 1993.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O rei-máquina: espetáculo e política no tempo de Luís XIV*. Tradução de Cláudio César Santoro. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EDUnB, 1993.

ARAÚJO, Valdei. História dos Conceitos: problemas e desafios para uma releitura da modernidade Ibérica. *Almanack Braziliense*, v. 7, p. 47-55, 2008

BALLARD, Michel. Gaspard de Tende: Théoricien de la traduction In: BALLARD, Michel; D'HULST, Lieven. *La Traduction en France à l'âge classique*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 43-61.

BALLIU, Christian. La traduction française classique : une galerie de portraits. *Équivalences*, v. 31, n.1-2, 2004. p. 31-45.

BERMAN, Antoine. Da translação à tradução. *Scientia Translationis*, n.9, 2011, p. 71-100.

BOÉTIE, Étienne de La. *Vers François*. Paris: Frédéric Morel, 1571.

BOSSIER, Fernand. Le manuscrit Chisianus R.IV.13 et la traduction de *natura hominis* de Burgundio de Pise. In: *Les traducteurs au travail leurs manuscrits et leurs méthodes*. Turnhout: Brepols, 2001.

BREAL, Michel. *Essai de sémantique*. Paris: Hachette, 1897.

BUGUEÑO MIRANDA, Félix. O dicionário como reflexo da língua. *Expressão*, v. 11, p. 97-105, 2007.

BURKE, Peter. Problemas causados por Gutenberg: a explosão da informação nos primórdios da Europa moderna. Tradução Almiro Piseta. *Estudos avançados*, v. 16, n. 44, p. 173-185, 2002.

CAMPOS, Arnaldo. Breve História do Livro. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1994.

CHADWICK, Owen. *John Cassian. A study in primitive monasticism*. London: Cambridge University, 1950.

CHARTIER, Roger. Cultura escrita, literatura e história. Porto Alegre: ARTMED, 2001.

COSTA, Ricardo; LEMKE, Wilson Coimbra. A Roda da Fortuna nos Dictats de Ausiàs March (c. 1397-1439). *SCRIPTA, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, n. 20, p. 27-51, dez. 2022.

COTTRET, Bernard. *Le siècle de l'édit de Nantes: Catholiques et protestants à l'âge classique*. Paris: CNRS, 2018.

D'HULST, Lieven, Pour une historiographie des théories de la traduction : questions de méthode. *TTR*, v. 8, n. 1, p. 3-33, 1995.

D'HULST, Lieven. *Essais d'histoire de la traduction : Avatars de Janus*. Paris: Classiques Garnier, 2014.

DARNTON, Robert. *O Iluminismo como negócio*. Tradução de Laura Teixeira Motta e Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DE TENDE, Gaspard. Règles de la traduction ou Moyens pour apprendre à traduire de latin en François tiré de quelques unes des meilleures traductions du temps. Paris: Foucault, 1660.

DE TENDE, Gaspard. Regras da Tradução ou Meios Para Aprender a Traduzir de Latim em Francês Baseadas em Algumas das Melhores Traduções da Atualidade (1660). Traduzido por Cláudia Borges de Faveri. In: TORRES, Marie-Hélène Catherine;

DELISLE, Jean; WOODSWORTH, Judith (Orgs.), Os Tradutores na História. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Ática, 2003.

DOLET, Etienne. A maneira de bem traduzir de uma língua para outra (1540). Tradução de Marie-Hélène C. Torres e Pierre Guisan. In: TORRES, Marie-Hélène Catherine; PIUCCO, Narceli; ABES, Gilles; FAVERI, Cláudia Borges de (org.). *Clássicos da Teoria da Tradução: Francês*. Tubarão: Copiart, 2018, p. 16-25.

DUPONT, Pierre Samuel. Conseils demandés en Suède. *Éphémérides du citoyen*. Vol. 1, 1772, p. 191-203.

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro; Jorge Zahar, 1998.

FABLES et légendes tirées des Vitae Patrum. 1300-1399. Disponível em: <https://www.e-codices.ch/fr/list/one/bpun/A0003>

FEBVRE, Lucien. *Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno*. Tradução para o espanhol Carlos Piera. Barcelona: Orbis, 1970.

FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. Tradução Dorothee de Brouhard. São Paulo. Três Estrelas, 2012.

FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. *O Aparecimento do livro*. Tradução Fulvia M. L. Moretto e Guacira Marcondes Machado. São Paulo: UNESP, 2017.

FONTAINE, Nicolas. *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*. V. 2. Cologne: Compagnie, 1738.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1999.

FURLAN, Mauri. Brevíssima história da teoria da tradução no ocidente. II. A idade média. *Cadernos de Tradução*, v. 2, nº 12, p. 9-28, 2003.

FURLAN, Mauri. Brevíssima história da teoria da tradução no ocidente. III. Final da Idade Média e Renascimento. *Cadernos de Tradução*, v. 1, nº 13, p. 9-25, 2004.

GOULEMOT, Jean-Marie. *Esses livros que se lêem com uma só mão: Leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII*. Tradução de Maria Aparecida Corrêa. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

HARTOG, François. *Régimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Tradução de Andréa Souza de Menezes et al. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HASKINS, Charles Homer. *A ascensão das universidades*. Tradução: Nilton Ribeiro. Camboriú: Danúbio, 2015. Livro eletrônico.

HEISTERBACH, Césaire. *Illustrium miraculorum et historiarum memorabilium libri XII*. Antuérpia: Martini Lutij, 1605.

HOLMES, James S. The Name and Nature of Translation Studies. In: VENUTI, Lawrence (Ed.) *The Translation Studies Reader*. London: Routledge, 2000, p. 172-185.

HURTADO ALBIR, Amparo. *Traducción y Traductología*. Madrid: Cátedra, 2011.

JACQUART, Danielle. Les manuscrits des traductions de Gérard de Crémone : quelques caractéristiques formelles. In: *Les traducteurs au travail leurs manuscrits et leurs méthodes*. Turnhout: Brepols, 2001.

JOUBERT, Joseph. *Pensées*. V. 2. Paris: Didier, 1977.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Tradução José Rivair de Macedo. Bauru: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Tradução Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1979.

LE MAO, Caroline. Un Français en Pologne : Gaspard de Tende à l'époque de la reine Marie-Louise de Gonzague. In: CHALINE, Olivier; DUMANOWSKI, Jaroslaw; FIGEAC, Michel. *Le rayonnement français en Europe centrale du XVIIe siècle à nos jours*. Pessac: MSHA, 2009, p. 137-150.

LÉPINETTE, Brigitte. La historia de la traducción. Metodología. Apuntes bibliográficos. In: LÓPEZ, Pilar Ordóñez; SABIO PINILLA, José Antonio. *Historiografía de la traducción en el espacio ibérico*. Cuenca: Universidad de Castilla, 2015, p. 143.

LOPES, Hugo. Os mosteiros medievais como edifícios de saber. A conquista do território pela implantação de conhecimento desde o século X ao século XII: o caso português como ilustração paradigmática. *Millenium*, Viseu, Ano 8, n. 27, abr. 2003, p. 138-194.

LOPES, Mateus. Pedras que evangelizam, Igrejas Românicas. In: *Simbologia Cristã*. 2018. Disponível em: <https://simbologiacrista.blogspot.com/2018/08/pedras-que-evangelizam-igrejas-romanicas.html> Acesso em: 10/12/2023.

MACEDO, Cristian. A “boa tradução” na França do século XIX: uma abordagem histórica da crítica do *Journal des débats* (1800-1836). Dissertação (Mestrado em Letras) - Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 144. 2019.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. Observaciones a la traducción latina del Coran (*Qur'an*) de Robert de Ketene. In: *Les traducteurs au travail leurs manuscrits et leurs méthodes*. Turnhout: Brepols, 2001.



MAVIDAL, Jérôme ; LAURENT, Emile (Orgs.). Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Première série (1787-1799). Tome XI. Paris : Librairie Administrative P. Dupont, 1880.

MCGRATH, Alister Edgar. O pensamento da Reforma. Tradução de Jonathan Hack. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

MÉNAGE, Gilles. *Observations sur la langue Française*. Vol. 1. Paris: Claude Barbin, 1672.

MERCIER, Louis-Sébastien. L'année 1789. Annales patriotiques et littéraires de la France, Paris, n. 90, 31 dez. 1789.

MERCIER, Louis-Sébastien. *L'An deux mille quatre cent quarante*: Rêve s'il en fut jamais. Londres: edição do autor, 1771.

ONCINA COVES, Faustino. La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización. In: KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valência: Pre-textos, 2003.

PELOSO, Silvano. Os Descobrimentos portugueses na Renascença italiana. In: CALAFATE, Pedro (Org). *História do Pensamento Filosófico Português: Renascimento e Contra-Reforma*. Lisboa: Editorial Caminho, 2001, p. 51-59.

PEVSNER, Nikolaus. *Academias de Arte: passado e presente*. Tradução Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PIUCCO, Narceli; ABES, Gilles; FAVERI, Cláudia Borges de (org.). Clássicos da Teoria da Tradução: Francês. Tubarão: Copiart, 2018, p. 41-55.

RUBIN, Isaac. *Historia del pensamiento económico: Los fisiócratas*. Madrid: Maia Ediciones; 2012.

SAINT-AMAND, Hucbald de. *Biblia [dite seconde Bible de Charles le Chauve]*. *Abbaye de Saint-Amand-en-Pévèle, 871-877*. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8452767n>

SÁNCHEZ MÁRQUEZ, Carles. Fortuna velut luna: iconografía de la Rueda de la Fortuna en la Edad Media y el Renacimiento. *eHumanista*, n.17, p. 230-252, 2011.

SANTOS, Dulce Amarante dos. Aproximações à medicina monástica em Portugal na Idade Média. *História (São Paulo)*. v.31, n.1, p. 47-64, 2012.

SANZ FUENTES, María Josefa. Tiempo de leer y escribir: el 'scriptorium'. *Codex Aquilarensis*, n° 6, p. 37-56, 1992.

SEVCENKO, Nicolau. O Renascimento. São Paulo: Atual, 1994.

SIEPIERSKI, Paulo Donizéti. A propósito dos quinhentos anos do *Textus Receptus* de Desidério Erasmo. *História e Culturas*, v. 3, n. 5, jan.–jun. 2015.

SINHA, Chris; BERNÁRDEZ, Enrique. Espaço, tempo e espaço-tempo: metáforas, mapas e fusões. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Volume 7, Número 1, julho de 2015.

SOBOUL, Albert. *Les Sans-Culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire. 2 juin 1793-9 Thermidor, an II*. Paris: Chavreuil, 1958.

SOBRAL, Maria das Graças; *Abreviaturas: Performances da Escrita Glossário Séculos XVI, XVIII e XIX*. São Paulo: Blucher, 2021.

SPINA, Segismundo. *Introdução à edótica*. 2ed. São Paulo: Cultrix, 1977.

VALLA, Lorenzo. Le proême. In: THUCYDIDE. *L'histoire de Thucydide Athenien, de la guerre, qui fut entre les Peloponnesiens et Atheniens*. Lyon: François Juste, 1534.

VERGER, Jacques. *Homens e Saber na Idade Média*. Tradução Carlota Boto. Bauru: EDUSC, 1999.

ZINK, Michel. Moulin mystique. À propos d'un chapiteau de Vézelay : figures allégoriques dans la prédication et dans l'iconographie romanes. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. Ano 31, n. 3, p. 481-488, 1976.