

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (DOUTORADO)

ALINE YURI KIMINAMI

CULTURA, ÉTICA E IDENTIDADE:
REFLEXÕES PÓS-ABISSAIS NA TRADUÇÃO DE *THE BUDDHA IN THE ATTIC* PARA
O PORTUGUÊS BRASILEIRO

MARINGÁ - PR

2022

ALINE YURI KIMINAMI

CULTURA, ÉTICA E IDENTIDADE:
REFLEXÕES PÓS-ABISSAIS NA TRADUÇÃO DE *THE BUDDHA IN THE ATTIC*
PARA O PORTUGUÊS BRASILEIRO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras (Mestrado e Doutorado), da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Letras, área de concentração: Estudos Literários – Campo Literário e Formação do Leitor.

Orientadora: Prof. Dra. Liliam Cristina Marins.

MARINGÁ
2022

ALINE YURI KIMINAMI

CULTURA, ÉTICA E IDENTIDADE:
REFLEXÕES PÓS-ABISSAIS NA TRADUÇÃO DE *THE BUDDHA IN THE ATTIC* PARA O
PORTUGUÊS BRASILEIRO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras (Doutorado), da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Letras, área de concentração: **Estudos Literários**.

Aprovada em Maringá, **02 de dezembro de 2022**.

BANCA EXAMINADORA



Prof^a Dr^a Liliam Cristina Marins
Presidente da Banca – Orientadora (UEM-PLE)



Prof^a Dr^a Alba Krishna Topan Feldman
Membro Titular (UEM/PLE)



Prof^a Dr^a Geniane Diamante Ferreira
Ferreira
Membro Titular (UEM/PLE)



Prof. Dr. Davi Silva Gonçalves
Membro Externo (Unicentro – Irati/PR)



Prof^a Dr^a Lilian Mitsuko Yamamoto
Membro Externo (USP – São Paulo/SP)

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

K49c

Kiminami, Aline Yuri

Cultura, ética e identidade : reflexões pós-abissais na tradução de *The Buddha in the attic* para o português brasileiro / Aline Yuri Kiminami. -- Maringá, PR, 2022.
181 f.: il. color.

Orientadora: Profa. Dra. Liliam Cristina Marins.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2022.

1. Tradução. 2. Otsuka, Julie, 1962 - *The Buddha in the attic* - Tradução - Português. 3. Transculturação. 4. Literatura nipo-americana. I. Marins, Liliam Cristina, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDD 23.ed. 418.04

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço à minha maravilhosa orientadora, Prof.^a Dr.^a Liliam Cristina Marins, em sua sabedoria, delicadeza, humildade e generosidade sem tamanho, sem a qual esta pesquisa não seria possível.

Deixo aqui registrada também minha imensa gratidão pelo aceite dos membros da banca, Prof.^a Dr.^a Geniane Diamante Ferreira Ferreira, Prof.^a Dr.^a Lilian Mitsuko Yamamoto e, em especial, pelas enriquecedoras contribuições sugeridas na qualificação, agradeço aos professores Dr.^a Alba Krishna Topan Feldman e Dr. Davi Silva Gonçalves.

À brilhante autora Karen Tei Yamashita, que tão generosamente me acolheu em sua terra natal e contribuiu profundamente para o desenvolvimento desta pesquisa.

Não poderia deixar de agradecer aos meus pais, Walter e Hilda, que me deram a vida e, com amor, me apresentaram ao mundo e nunca duvidaram de que eu poderia conquistá-lo.

À minha família, que sempre me apoiou, minha gratidão, em especial à prima querida Cristina Kiminami, por me pegar pela mão e dizer que daria certo. E deu certo.

Minha eterna gratidão ao meu marido, Guilherme Lino, por ser meu parceiro de vida, meu *yang* sempre equilibrando meu *yin*.

Às amigas que me mantiveram sã neste processo, meu muito obrigada, em especial, à minha irmã acadêmica Aline Uchida, com quem sempre posso contar para uma revisão, um café ou uma boa conversa.

Minha gratidão à minha psicoterapeuta Gabriela Vieira, por me ajudar a ver esse processo em toda a sua mágica e me despertar a coragem de acreditar.

Agradeço, por fim, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES - Código de Financiamento 001) pelo apoio prestado ao desenvolvimento desta pesquisa por meio do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior.

Sozinhos, não somos nada.

Eu tenho sorte.

Obrigada.

*“Time could heal, but it wouldn't make wrongs go away.
Time came back like a reminder. Time folded with memory.
In a moment, everything could fold itself up, and time stand still”*

Karen Tei Yamashita (*Tropic of Orange*, 1997)

KIMINAMI, A. Y. Cultura, ética e identidade: reflexões pós-abissais na tradução de *The Buddha in the Attic* para o português brasileiro [tese]. Maringá: Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Estadual de Maringá, 2022.

RESUMO

Esta tese tem como objetivo principal analisar as escolhas tradutórias de Lilian Jenkino para o português brasileiro do romance *The Buddha in the Attic* (2011), de Julie Otsuka. Para tanto, me apoio em estudiosos da tradução como Derrida (2002), Fish (1992), Venuti (2019), Tymoczko (2010), Hermans (1996) e Esteves (2009, 2014). Além dos aspectos próprios da tradução, também foram discutidos conceitos como diáspora (BRAH, 1996 e HALL, 2003, 2006), orientalismo (SAID, 1985, 1990), racismo epistêmico (GROSFOGUEL, 2007), colonialidade do pensamento (QUIJANO, 1999) e poder-saber (FOUCAULT, 1995, 2006), revolvendo sempre em torno de questões culturais, éticas e identitárias. Esta pesquisa é autoetnográfica (ADAMS; JONES; ELLIS, 2015), por permitir a conexão entre o pessoal e o cultural na análise, observando os fenômenos analisados sem descartar as experiências e identidades do pesquisador. Uma vez que a narração coletiva da obra de Otsuka é feita a partir do ponto de vista de noivas de fotografia (*picture brides*), o estudo apresenta a trajetória histórica e (trans)cultural das mulheres imigrantes japonesas nos Estados Unidos da América. São levantadas discussões sobre o processo transcultural do sujeito diaspórico nipo-americano, traçando um paralelo com as experiências nipo-brasileiras. Objetiva-se analisar as questões transculturais e éticas na obra traduzida, *O Buda no Sótão*, buscando um rompimento com uma visão de um Japão exótico e outremizado, partindo, portanto, de uma visão pós-abissal (SANTOS, 2007). Como resultado da pesquisa, conclui-se que elementos extra-textuais, sonoros e terminológicos se mostram relevantes para entender relações entre língua, sons, imagens, sentido e cultura na tradução. A análise da obra demonstra que as escolhas tradutórias de Jenkino são solo fértil para observar a forma como aspectos (trans)culturais e de (co)autoria tradutória produzem sentidos e refletem representações que movem os fios do tecido identitário na convergência Japão - Estados Unidos - Brasil.

Palavras-chave: Tradução. Transculturação. Identidade. Literatura nipo-americana.

KIMINAMI, A. Y. Culture, ethics and identity: post-abyssal reflections on the translation of *The Buddha in the Attic* into Brazilian Portuguese [doctoral thesis]. Maringá: Graduate Program in Letters, State University of Maringá, 2022.

ABSTRACT

This doctoral thesis has the main goal of analyzing Lilian Jenkino's translation choices in the Portuguese translation of the novel *The Buddha in the Attic* (2011), by Julie Otsuka. To that end, I resort to translation scholars such as Derrida (2002), Fish (1992), Venuti (2019), Tymoczko (2010), Hermans (1996) and Esteves (2009, 2014). Besides the specific features of translation, other concepts were discussed, such as diaspora (BRAH, 1996 and HALL, 2003, 2006), orientalism, (SAID, 1985, 1990), epistemic racism (GROSFOGUEL, 2007), coloniality of knowledge (QUIJANO, 1999) and power knowledge (FOUCAULT, 1995, 2006), always allowing for cultural, identitarian and ethical matters. This is an autoethnographic research (ADAMS; JONES; ELLIS, 2015), for this methodology enables the connection between the personal and the cultural in the analysis, fostering the observation of the analyzed phenomena without discarding the researcher's experiences and identity. Since the collective narration of Otsuka's novel is made through the eyes of picture brides, this study retraces the historical and (trans)cultural background of Japanese immigrant women in the United States of America. Discussions revolving around the transcultural processes of Japanese American diaspora are raised, drawing a parallel with Japanese Brazilian experiences. I aim at analyzing transcultural and ethical matters present in the translated novel, *O Buda no Sótão*. I do so with the intent of severing ties with the understanding of Japan as othered and exoticized, permitting a discussion that allows us to see it from a post-abyssal point of view (SANTOS, 2007). As a result of this enterprise, it is possible to conclude that extra-textual, aural and terminological elements prove to be relevant in the understanding of connections established among language, sounds, image, meaning and culture in translation. The book analysis shows that Jenkino's translation choices are fertile ground for the observation of how (trans)cultural and (co)authorship aspects in translation produce meaning and reflect representations that move the strings of the identity tissue when Japan, Brazil and the United States converge.

Keywords: Translation. Transculturation. Identity. Japanese American Literature.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Aylan Kurdi, menino sírio fotografado sem vida em uma praia turca.....	19
Figura 2: Crianças detidas em instalações conhecidas como “La Perrera” (O Canil)..	21
Figura 3: Futon e tatamis no chão	40
Figura 4: Butsudan.....	41
Figura 5: Página da revista O Malho, de dezembro de 1908.....	46
Figura 6: Tabela descrevendo os modelos de governança sobre os nipo-americanos..	60
Figura 7: Residente da Califórnia em frente a casa para alugar, 1923.	66
Figura 8: Capa dura e capa do ebook de The Buddha in the Attic (Knopf, 2011)	109
Figura 9: Capa de The Buddha in the Attic versão brochura	110
Figura 10: Capa brasileira de O Buda no Sótão (editora Grua).....	111
Figura 11: Penteado Shimada Mage	112
Figura 12: Capa da Edição Japonesa	113
Figura 13: Captura de tela da página 10	115
Figura 14: Imagem retirada da página 8	115
Figura 15: Captura de tela da página 32.	116
Figura 16: Excerto retirado da página 44	116
Figura 17: Excerto retirado da página 54	117
Figura 18: Excerto retirado da página 77	118
Figura 19: Onna yu (bathhouse women), Kyonaga Torii, 178-.....	139
Figura 20: Resultado de pesquisa pelo termo “sharecropper” no COCA.....	143
Figura 21: Um arrendatário na Geórgia em janeiro de 1940.....	146
Figura 22: Sabão Mitsuwa	148
Figura 23: Chikuwa (massa de peixe)	148
Figura 24: Milhafre-preto (Milvus migrans)	152
Figura 25: Medalha Ordem do Milhafre Dourado.....	153
Figura 26: Retrato do 1º Imperador do Japão, Jinmu com seu milhafre-dourado.....	154
Figura 27: Bonecos de palha do Museu Nacional de Etnologia (Yamagata).....	156
Figura 28: Meme feito com a imagem de Confúcio	164

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
1. CULTURA E SEUS DESDOBRAMENTOS	29
1.1. DIÁSPORA JAPONESA.....	29
1.2. MULTICULTURALISMO E TRANSCULTURAÇÃO.....	32
1.3. IDENTIDADES	42
2. DECOLONIALIDADE E PENSAMENTO PÓS-ABISSAL.....	54
2.1. LOCALIZANDO O JAPÃO EM QUESTÕES COLONIAIS.....	54
2.2. O ORIENTALISMO E O SABER-PODER	70
2.3. RACISMO EPISTÊMICO E DECOLONIALIDADE DO PENSAMENTO 75	
3. CONSIDERAÇÕES SOBRE TRADUÇÃO	82
3.1. A TRADUÇÃO POR UM VIÉS PÓS-MODERNO	82
3.2. ASPECTOS CULTURAIS E QUESTÕES IDENTITÁRIAS NA TRADUÇÃO	89
3.3. ÉTICA(S) NA TRADUÇÃO	100
4. ANÁLISE DAS ESCOLHAS TRADUTÓRIAS.....	108
4.1. ELEMENTOS EXTRA-TEXTUAIS.....	108
4.2. GÊNERO, SEXUALIDADE E CULTURA: ÉTICAS E AMORTECIMENTOS	119
4.3. O FATOR SONORO NA PRODUÇÃO DE SENTIDOS.....	130
4.4. ESCOLHAS TRADUTÓRIAS (TRANS)CULTURAIS	137
4.5. A (CO)AUTORIA NO PROCESSO TRADUTÓRIO	158
CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
REFERÊNCIAS	169

INTRODUÇÃO

O objetivo geral deste estudo é analisar as escolhas tradutórias de Lilian Jenkino em sua tradução para o português brasileiro do romance *The Buddha in the Attic* (2011) do ponto de vista de um viés crítico dos estudos de tradução, considerando questões de cultura e ética nessas escolhas e seus desdobramentos interpretativos. De forma específica, objetivamos olhar para as histórias narradas em *The Buddha in the Attic* e traduzidas em *O Buda no Sótão* sem permitir que uma linha separe o que é ocidental (seja estadunidense ou brasileiro) do que é japonês, abandonando uma visão de um Japão exótico e outremizado e nos permitindo contemplar as experiências genuínas desse povo e de seus descendentes.

Para tanto, é preciso que nos questionemos quanto aos reflexos produzidos no sujeito que passa pelo processo de imigração quanto à sua língua, cultura e seu lugar de pertencimento. O que significa para a identidade de alguém estar no limiar entre culturas distintas, carregando em suas feições, conhecimentos e tradições características consideradas pertencentes a diferentes etnias? Dentre outros, esses são apenas alguns dos questionamentos que permeiam as noções de imigração e mestiçagem no Brasil e em outros países.

Sou descendente de imigrantes japoneses no Brasil (4ª geração) e mestiça, pois a família do meu pai é de origem japonesa, mas não a da minha mãe, que é descendente de portugueses (que migraram para o Brasil bem antes dos japoneses). Assim, posso dizer que estar nesta posição fronteiriça e de convergência provoca estranhamentos em dois sentidos: não se sentir inteiramente brasileira nem japonesa e, mais que isso, ser reconhecida como brasileira por japoneses e ser vista como japonesa por brasileiros. Estar nesse local de fala implica em ser imbuída de responsabilidade quanto à manutenção de tradições, língua e comportamento do país de herança, ao mesmo tempo em que é preciso sentir-se parte da cultura do país de chegada.

Esse é o entre-lugar ocupado pelo imigrante que tangencia também o conceito de tradução, na medida em que aqueles que se deslocam de um país para outro, especialmente se as culturas dos dois países forem muito diferentes entre si, precisam estar constantemente se traduzindo para poderem se adaptar à nova realidade. Em um nível mais superficial, existe a língua do outro, que precisa ser aprendida, junto com todos os aspectos inerentemente culturais que tecem essa língua. Em um nível mais profundo, é preciso que se traduzam comportamentos, costumes e, por que não, éticas, de forma a se verificar o que é adequado para a cultura-alvo.

É inegável, nesse contexto fronteiriço, a constante negociação de sentidos que se apagam e que são adquiridos no processo de construção identitária que marca o sujeito imigrante.

Pode-se afirmar que a tradução encontra-se no entre-lugar (GENTZLER, 2009), pois perpassa diversas áreas de estudo, sem pertencer necessariamente a apenas uma disciplina. Para Pym (1999, p. 12), são estudos academicamente sem lar (*homeless*), “[...] isso significa adaptar-se a muitos lares possíveis e comunicar-se com muitos outros lares futuros”¹ (tradução nossa)². Parece, então, fazer sentido que, partindo dessa vivência pessoal, surja a inevitável aspiração de adentrar o assunto por meio da tradução, campo de estudos multidisciplinar, como afirma Hermans (1996): “A tradução, como categoria intelectual e força socialmente ativa, não é o tipo de disciplina que pode ser reduzida a, ou capturada por, uma única abordagem disciplinar”³ (p. 14). Assim, a tradução como disciplina envolve questões ligadas à identidade, cultura, língua, linguagem e aos entre-lugares.

A autora nipo-americana Julie Otsuka aborda essas questões a partir das experiências de transformações identitárias, culturais e diaspóricas relacionadas à imigração japonesa nos Estados Unidos, principalmente sob o prisma feminino em suas três obras publicadas até esta data. Seu estilo de escrita é contido, fazendo com que mesmo situações extremamente dolorosas sejam apresentadas de forma quase impessoal ou, como analisa Alida Becker (2011) em sua resenha para o *The New York Times*, distanciada. Isso se dá também por seu estilo mais voltado a “mostrar” do que “contar”, oriundo talvez de sua experiência com as artes plásticas, uma vez que se graduou em artes por Yale e seguiu a carreira de pintora até encontrar a escrita como uma forma de arte, como consta em seu site pessoal⁴.

Apesar do estilo mais seco e visual, a autora apresenta uma escrita descrita por críticos como Le Guin (2012), em sua análise para o *The Guardian*, como tom encantatório ou, segundo Becker (2011), estilo encantatório. Tal termo faz referência à prosa encantatória (*incantatory prose*) ou também conhecida como prosa lírica (*lyrical prose*), característica frequentemente relacionada ao estilo literário de Toni Morrison (ABDUMALIKOVNA, 2022), T.S. Eliot e Ernest Hemingway (JACOBSON, 2014). Isso porque podemos encontrar, especialmente em O

¹ *This means adapting to many possible homes and communicating with many further homes.*

² Todas as traduções nesta tese são nossas e os textos de partida constam nas notas de rodapé, com exceção às de Lilian Jenkino, que estão devidamente referenciadas e no corpo do texto.

³ *Translation, as an intellectual category and a socially active force, is not the kind of subject that can be reduced to or captured by a single disciplinary approach.*

⁴ Disponível em: <https://www.julieotsuka.com/about>, acesso em 20 out 2022.

Buda no Sótão, o uso de recursos líricos e figuras de linguagem que tornam a textualidade produzida por Otsuka por vezes comovente, por vezes angustiante, e por outras, simplesmente bela.

Seu livro de estreia, *Quando o Imperador era Divino* (OTSUKA, 2002), acompanha a vida de uma família cujos membros não têm nome, a partir da notícia do encarceramento de todos os nipo-americanos nos Estados Unidos. A narrativa trata do duro processo de desenraizamento forçado de muitas famílias e a tentativa de reconstrução temporária de suas vidas nos campos de encarceramento a partir do ponto de vista de uma mãe e seus filhos, cujo pai foi preso acusado de traição à pátria. *Quando o Imperador era Divino* foi baseado na história familiar da própria autora: seu avô foi preso pelo FBI logo após o bombardeio de Pearl Harbor, suspeito de ser um espião para o Japão. A mãe de Otsuka, sua avó e um tio foram encarcerados por quase três anos no campo de Topaz, Utah.

A obra recebeu premiações como o *Asian American Literary Award* e o *American Library Association's Alex Award*, e foi nomeada nas listas de livros notáveis do *New York Times* e considerada o livro do ano pelo *San Francisco Chronicle*. Hoje ela é leitura recomendada em mais de 60 faculdades e universidades nos Estados Unidos, ainda que enfrente certas resistências.

Recentemente, em junho de 2022, *Quando o Imperador era Divino* foi rejeitado pelo conselho escolar de um distrito em Wisconsin e mandado de volta para o comitê de seleção de livros curriculares do estado, de acordo com Lueders (2022). As principais reclamações do livro foram de que ele teria sido escolhido apenas por ser um livro “diverso”, e que nem todos os livros precisam ser sobre opressão ou promover discursos sobre diversidade. Além disso, o conselho escolar julgou que o livro não apresentava um equilíbrio de pontos de vista, já que não apresenta os motivos e a perspectiva do governo estadunidense quanto ao porquê do encarceramento ter sido realizado. Quanto a isso, David Inoue, diretor do JACL (*Japanese American Citizens League*, uma organização sem fins lucrativos) escreveu uma carta para o conselho escolar, em que afirma que “a exigência de uma visão “equilibrada” no contexto do encarceramento de nipo-americanos é profundamente problemática e racista, e cai na mesma falácia usada pelo Exército Americano para justificar o encarceramento” (INOUE, 2022). Considerando que o próprio governo dos Estados Unidos já se desculpou publicamente pelo encarceramento, a justificativa parece não poder ser decorrente de outra razão que não seja o racismo.

Voltando ao tema das obras de Otsuka, seu romance mais recente, lançado no início de 2022, *The Swimmers* (OTSUKA, 2022, ainda sem tradução para o português), apresenta o ambiente de uma piscina pública e seus frequentadores, que têm sua rotina perturbada por uma rachadura que surge na piscina que frequentam. A obra tangencia o tema do internamento dos nipo-americanos nos Estados Unidos ao focar a narrativa em Alice, uma nadadora já idosa que sofre de demência. Narrado pela filha de Alice, ao rememorar os tempos passados, ela descreve como sua mãe retorna aos tempos dos campos de encarceramento, onde passou a infância. Considerando que a mãe de Julie Otsuka, que passou anos encarcerada por ser nipo-americana, também passou por um processo de tratamento para Alzheimer, a obra, de certa forma, também é fruto de experiências pessoais da autora.

Já a segunda obra publicada, *O Buda no Sótão* (OTSUKA, 2011), sobre a qual me debruço neste estudo, aborda a trajetória de mulheres japonesas que migraram para os Estados Unidos como noivas de fotografia (*picture brides*)⁵. A obra, a partir de uma narração em primeira pessoa do plural, acompanha essas mulheres e seu processo de transculturação em um novo contexto, sua relação com seus maridos, seus filhos e com os brancos ocidentais. O livro pode ser considerado como uma prequela para *Quando o Imperador era Divino*, que, por sua vez, seria localizado cronologicamente antes de *The Swimmers*, criando uma sequência temporal que une as obras a partir da experiência de mulheres nipo-americanas nos Estados Unidos.

O Buda no Sótão (2011) foi vencedor do Prêmio PEN/Faulkner de 2012, um dos mais importantes da ficção de língua inglesa, além do prêmio internacional *Albatros Literaturpreis*, bem como do francês *Prix Femina Étranger*. O romance histórico foi traduzido para mais de 20 idiomas, além de ter sido reconhecido pela Academia Americana de Letras e pelo IMPAC Dublin. A obra figurou entre os finalistas do *National Book Award of Fiction*, e foi citado entre os melhores do ano por jornais como o *The New York Times* e o *Los Angeles Times* (SOBOTA, 2014).

A tradução brasileira, de autoria de Lilian Jenkino, recebeu uma resenha no caderno *Cultura* do site Estadão, com comentários provenientes de uma entrevista com a autora Julie Otsuka, além de elogios sobre o uso da linguagem e a escolha da temática. Nessa resenha, a

⁵ As noivas de fotografia (*picture brides*) eram mulheres que se casavam com maridos que só conheciam por retratos. No caso de *O Buda no Sótão*, as noivas eram as mulheres japonesas no início dos anos 1900 e os noivos homens japoneses que já haviam emigrado para os Estados Unidos da América.

invisibilidade da história dos imigrantes japoneses, seja nos Estados Unidos ou no Brasil, é destacada: “A história, incrível e verdadeira, é pouco contada: mesmo nos EUA, ela é pouco estudada e discutida. Por aqui, chega como novidade” (SOBOTA, 2014, on-line). O caderno *Ilustrada* da Folha de S. Paulo também publicou em 2014 uma resenha de autoria de Alcir Pécora, que classifica o livro como “ótimo”. O site Skoob, maior rede social literária do Brasil, traz uma nota de 4.2 estrelas a partir de 46 avaliações de leitores (de um total de 157 leitores, incluindo os que não avaliaram a obra), o que mostra uma boa recepção da tradução do livro no Brasil.

A obra narra, utilizando uma linguagem coletivizadora, histórias de mulheres imigrantes nos Estados Unidos desde a viagem de navio até os campos de encarceramento em que foram aprisionadas durante a II Guerra Mundial. O romance apresenta vários momentos na vida dos imigrantes japoneses no processo de adaptação a uma sociedade muito diferente daquela deixada para trás, além de enfrentarem vários desafios – alguns talvez comuns à humanidade como um todo, mas em particular às mulheres daquela época, como o parto difícil e pouco medicalizado, a criação de filhos divididos entre duas culturas, casamentos arranjados, entre outras experiências. Outros desafios encontrados pelos imigrantes foram causados mais especificamente pelo racismo da sociedade estadunidense, como a segregação dos imigrantes japoneses, a proibição de entrada em certos estabelecimentos comerciais e hotéis e a impossibilidade de frequentar espaços de cultura e entretenimento. Outras dificuldades foram advindos da guerra, como o aprisionamento dos japoneses e seus descendentes, o não-direito à cidadania, a desapropriação de bens e imóveis e o tratamento hostil dispensado aos imigrantes pelos cidadãos não-japoneses.

Outra questão que se faz importante à discussão ocorre quando Otsuka escreve a partir da lente cultural de uma descendente de japoneses, pois a autora traduz para a língua inglesa a experiência japonesa. Por estar no entre-lugar, a autora carrega em seus conhecimentos de mundo a herança da cultura japonesa, mas ela também nasceu e cresceu nos Estados Unidos, assim, conhece tanto a cultura desse país quanto a sua forma de apresentar ideias e entender o mundo. Como afirma Derrida (1985, p. 138), “por meio da tradução, uma experiência vivida é traduzida para outra”⁶. Assim, a autora é capaz de traduzir a experiência japonesa para esse universo estadunidense, já que ela mesma teve que realizar essas traduções culturais em sua

⁶ “*Through translation, one lived experience is translated into another.*”

própria convivência com um pai *issei* (primeira geração de japoneses fora do Japão), mãe *nissei* (segunda geração de descendentes de japoneses fora do Japão) e demais membros da comunidade nipo-americana.

Quando traduzida para o português, em 2015, pela tradutora Lilian Jenkino, essa obra está, então, passando pelo que seria um segundo movimento tradutório para um terceiro contexto cultural. Em outras palavras, segundo Fish (1992), tem-se uma nova comunidade interpretativa, a brasileira, com toda a sua bagagem cultural miscigenada, incluindo-se as experiências dos nipo-brasileiros, que representam a maior população de origem japonesa fora do Japão (SPACEY, 2017).

As implicações tradutórias envolvidas nesse processo excedem o nível de análise mais convencional, focada no que seria uma tradução correta/fiel e uma incorreta/infiel, e demandam uma pesquisa aprofundada e cuidadosa das escolhas tradutórias, uma vez que não são apenas os aspectos linguísticos que definem essas escolhas. Nelas habitam culturas, identidades e éticas.

Buscamos, dessa forma, dar maior destaque a uma abordagem analítica e crítica, com questões como “o que fazem as traduções, como elas circulam no mundo e provocam reações?” (SIMON, 2005, p.7)⁷. Assim, é necessário abordar questões éticas da/na tradução, com ênfase em aspectos da tradução cultural, dando, dessa forma, um passo além de uma análise meramente linguística, procurando observar marcas identitárias, de etnia, de cultura e de gênero, para que seja possível adentrar nesse processo tradutório duplo.

Para entender melhor quais os propósitos desta tese, elenco a seguir os procedimentos e hipóteses que moveram a presente pesquisa.

Para alcançar o objetivo proposto, em primeiro lugar, busco propor uma reflexão sobre como a tradução pode promover a divulgação da literatura do sujeito “invisível”, com maior enfoque na figura das mulheres imigrantes japonesas nos Estados Unidos, a fim de traduzir suas diferenças para desconstruir os estereótipos herdados histórica e culturalmente.

Em segundo lugar, analiso a obra da escritora nipo-americana Julie Otsuka, a fim de compreender o processo de interpretação da cultura japonesa e das experiências em um idioma e visão de mundo diferentes, bem como para entender como os duros eventos da história nipo-

⁷ [...] “*what do translations do, how do they circulate in the world and elicit response?*”

americana, principalmente no que diz respeito à guerra e ao preconceito, foram narrados na obra.

Outro passo desta tese é discutir o contexto sócio-histórico de *O Buda no Sótão*, especialmente no que se refere à colonialidade, ao orientalismo, ao racismo epistêmico, à condição feminina, aos choques culturais entre os japoneses e os ditos “brancos”, além de eventos representativos da experiência dos imigrantes japoneses nos Estados Unidos da América.

Por fim, esta pesquisa visa compreender as implicações das escolhas tradutórias de Lilian Jenkino em *O Buda no Sótão*, tendo em vista as questões éticas e culturais que habitam ambos os textos, tanto de partida quanto de chegada, de forma a entender a tradução como um pós-gênero (Sobral, 2008). Em outras palavras, como um gênero à parte, por se constituir de outros tantos gêneros e contribuir para que eles também sejam construídos, ao mesmo tempo que produz uma nova (co)autoria para um texto que já possuía um autor e que se dirige “a destinatários aos quais o autor do texto traduzido não poderia dirigir-se” (p. 69).

A pergunta mobilizadora para tais objetivos elencados é: Quais e de que forma as escolhas tradutórias em *O Buda no Sótão* podem denotar marcas transculturais e éticas? A partir desse questionamento, foram elaboradas as seguintes hipóteses:

A hipótese sustentada nesta pesquisa parte do pressuposto de que a identidade *nissei/sansei* seria um local de produção de traduções constantes entre culturas. Isso implica dizer que quando Otsuka escreve as experiências dos japoneses nos Estados Unidos em língua inglesa em *O Buda no Sótão*, ela está fazendo um processo de tradução da cultura japonesa para a cultura norte-americana. Quando Jenkino, por sua vez, traduz a obra para o português brasileiro, o que ocorre, em verdade, seria um segundo processo tradutório, no qual ocorrem transformações no texto de forma a alcançar o leitor brasileiro. Assim, é possível cotejar e conectar o entre-lugar do tradutor ao entre-lugar do imigrante e do descendente de japoneses.

O texto traduzido para o português passa, portanto, por três culturas diferentes, a japonesa, a (nipo)estadunidense e a (nipo)brasileira. Essa tradução de culturas desempenhada por Otsuka e, num segundo momento, também por Jenkino, desse modo, poderia ser considerada como um processo de transculturação, no qual existe um deslocamento das linhas que dividem o que é próprio da cultura japonesa, da brasileira e da estadunidense, na medida

em que a própria condição de ser a segunda geração implica sobreposições e misturas entre as culturas de herança e do país em que se nasce.

A presente pesquisa é de cunho qualitativo, na medida em que se ocupa não de dados estatísticos e técnicos, mas de “localizar o observador no mundo”, nas palavras de Denzin e Lincoln (2006, p. 3). Sendo assim, ela utiliza um conjunto de práticas que nos permite ver o mundo, ou seja, “entender, ou interpretar, os fenômenos em termos dos significados que as pessoas a eles conferem” (DENZIN e LINCOLN, p. 3). Ainda segundo os autores, é comum que na pesquisa qualitativa se empregue mais de uma prática interpretativa, de forma interligada, pois cada prática interpretativa confere ao pesquisador um ponto de vista diferente para enxergar o mundo. Assim, descrevo a seguir as práticas escolhidas para este estudo.

Dentro da qualificação da pesquisa como qualitativa, elenco também a autoetnografia, que possui, segundo Adams, Jones e Ellis (2015), alguns ideais centrais ou propósitos principais. O primeiro deles permite que os pesquisadores, por meio de sua experiência pessoal, “falem contra, ou forneçam alternativas para, roteiros, histórias e estereótipos dominantes, tidos como hegemônicos e prejudiciais.” (p. 3). O segundo objetivo central da autoetnografia reside na possibilidade de incorporar à pesquisa conhecimentos pessoais, ou ainda, uma posição privilegiada sobre questões nipônicas, devido à minha ascendência e contato com a comunidade japonesa, o que pode conceber maneiras diferentes e/ou inovadoras de olhar para as questões culturais nesse contexto. Nesse sentido, essa metodologia pode ser valiosa para a presente pesquisa ao permitir que meus conhecimentos culturais e minhas experiências como descendente de japoneses sejam mostrados e legitimados no processo analítico.

O que deu origem ao método autoetnográfico, segundo Adams, Ellis e Jones (2015), repousa sobre uma preocupação mais aguçada com questões éticas e políticas de práticas de pesquisa e representação, além da importância maior dada a identidades sociais e políticas identitárias. Assim, Stewart (2016) explica que a autoetnografia pode ser uma forma de fazer algo diferente com a teoria e sua relação com a experiência do pesquisador, uma vez que ela se configura como uma rota mais abrangente de pesquisa, que permite “[...] uma exploração mais maleável quanto ao que ocorre com as pessoas, como forças atingem corpos, como sensibilidades circulam e se tornam, talvez delicada ou efemeramente, coletivas”. (STEWART, 2016, p. 661).

Nesta pesquisa, proponho-me a analisar um livro traduzido por uma tradutora sem ascendência japonesa, mas escrito por uma autora que assim como eu, é descendente. Gostaria de deixar claro que não teço aqui uma crítica à tradutora por não ser parte da comunidade nipo-descendente, até mesmo porque, ainda que alguém faça parte de uma comunidade minorizada, as experiências de vida e visão de mundo dela não serão necessariamente análogas às dos demais membros desse grupo. Portanto, argumento que não existe uma determinação de que, para traduzir algo produzido por uma mulher nipo-americana, uma tradutora deva ter ascendência japonesa.

Entretanto, nesse ponto, devo destacar que o fato de termos uma tradutora mulher para uma obra tão marcada pela vivência feminina me parece ser um passo muito importante para o mercado da tradução, uma vez que esse nicho profissional foi, por muito tempo, dominado por homens. Apesar de entender que uma coincidência total entre as subjetividades identitárias de autor(a) e tradutor(a) não seja uma condição *sine qua non*, diferentes tradutores, marcados por suas identificações de gênero, raça e cultura, produzirão diferentes traduções. Assim, a quebra com a hegemonia do tradutor homem, branco, cis-gênero e heterossexual abre a possibilidade de novas leituras e novas produções tradutórias.

Desse modo, quando eu realizo a leitura das escolhas tradutórias de Jenkino e faço a subsequente análise dos trechos, eu o faço de modo subjetivo, e inevitavelmente marcado pelas minhas ideologia, leituras e vivências. Assim, por ser descendente de japoneses e ter uma ligação próxima com a cultura nipônica, as relações culturais étnicas e raciais que mantenho com o tema ficam em evidência na análise e os meus conhecimentos sobre o assunto contribuem para uma compreensão das implicações dessas escolhas a partir de uma visão de “*insider*” da experiência nipônica.

A pesquisa de cunho autoetnográfico permite considerar a subjetividade e, segundo Adams, Jones e Ellis (2015), também impulsiona o autor ou pesquisador a refletir sobre as consequências do seu trabalho, não só para os outros, mas também para si mesmo. A perspectiva autoetnográfica também permite pensar sobre como e onde o emocional, o espiritual, o intelectual, o corporal, e o moral podem ter voz e serem integradas ao conhecimento acadêmico. Por isso, usar como objeto de análise um livro como *O Buda no Sótão*, cujo olhar nipônico e feminino se reflete em minha própria experiência identitária, é algo que contribui de forma significativa para uma análise mais aprofundada e sensível do objeto de estudo.

O lado negativo dessa metodologia, segundo Silvio Alves Santos (2019, p. 220), é que pode haver uma ênfase excessiva na “abordagem” autobiográfica, “a tal ponto que o etnógrafo se torna mais decisivo do que a própria etnografia, ou seja, absorvendo (ou fazendo prevalecer) muito mais a sua memória autobiográfica do que os fatores que cabem aos outros atores sociais”. De forma a não incorrer nessa problemática, é importante que o pesquisador mantenha o foco em seus objetivos delineados e o respeito ao seu objeto de estudo. Ao satisfazer tais princípios, a autoetnografia ajuda o pesquisador a pensar reflexivamente as interações de proximidade do pesquisador e pesquisado, assim como as relações (afinidades políticas, culturais, éticas e raciais) do pesquisador com o tema e objeto/sujeito da pesquisa.

É preciso também atentar para o fato de que, ainda que seja um romance histórico, um texto literário como *O Buda no Sótão* não apresenta uma verdade autoral, sendo importante lembrar que há a presença de narradoras entre a autora e a tradutora. Da mesma forma, no processo de análise literária que ocorre nos capítulos desta tese, em nenhum momento busco afirmar que as minhas experiências sejam universalizantes, deixando bem claro que a minha proposta é a de analisar a obra e a tradução dela, a partir da minha visão de mundo e, dentro dela, minha posição de mulher, cis-gênero, racializada e nipo-brasileira. Faço, portanto, a ressalva de que as minhas experiências como nipo-brasileira não coincidem necessariamente com a de outros nipo-brasileiros ou nipo-americanos, uma vez que diversas diferenças no processo diaspórico ocorreram (e ocorrem) de região para região, e de país para país. No entanto, como descendente de imigrantes japoneses, percebo que existem experiências compartilhadas pelos dois contextos, tanto pelo ponto de origem em comum, quanto pela experiência de criar raízes em outro país. Isso me proporciona um campo de visão mais expandido em relação a outros sujeitos que não compartilham das mesmas condições socioculturais, ainda que a ascendência japonesa não seja um critério excludente para o conhecimento aprofundado da cultura japonesa e imigrante. Do mesmo modo, a conexão sanguínea com o Japão não configura um pressuposto que aponte para uma afinidade com elementos da cultura japonesa.

Isso posto, busco analisar o corpus de estudo incluindo a autora e o contexto sócio-histórico nipo-americano, não a partir de uma posição de “isenção” distanciada, observando um “outro” como objeto. O faço como pessoa amarela, de modo a estudar, de certa forma, a mim mesma, ao olhar para Otsuka e demais escritores/as como “sujeitos que pensam e produzem

conhecimentos a partir de corpos e espaços subalternizados e inferiorizados pela epistemologia racista e o poder ocidental” (GROSFOGUEL, 2007, p. 32).

Nesse sentido, a autoetnografia crítica exalta a interseccionalidade entre o (inter)pessoal e cultural e aponta para a imperatividade de “[...] reconhecer os privilégios que experienciamos juntamente às marginalizações, tomando responsabilidade por nossas lentes subjetivas por meio da reflexividade” (BOYLORN; ORBE, 2014, p. 15)⁸. A minha busca por uma não-isenção decorre do entendimento de que, na ciência, como aponta Lynn Mario T. Menezes de Souza (2019), a objetividade e a neutralidade são fruto de uma tradição europeia e cristã, e não de determinações universais. A autoetnografia, especialmente a crítica proposta por Boylorn e Orbe (2014), questiona a busca por “verdades” certas e estáveis, em especial no que tange experiências humanas e culturas, além de refutar a exclusão da identidade pessoal (raça, idade, sexualidade, habilidade) do pesquisador em suas interseccionalidades.

Em face do que a autoetnografia busca contestar, Adams, Jones e Ellis (2015, p. 2) afirmam que ela propõe como método de pesquisa:

Utilizar a experiência pessoal do pesquisador para descrever e criticar crenças, práticas e experiências culturais; Reconhecer e valorizar a relação do pesquisador com os demais; Utilizar uma profunda e cuidadosa auto-reflexão [...] para nomear e interrogar as intersecções entre o eu e a sociedade, o particular e geral, o pessoal e o político; Mostrar “pessoas no processo de descobrir o que fazer, como viver, e o significado de suas lutas”; Equilibrar o rigor intelectual e metodológico com a emoção e a criatividade; Buscar por justiça e fazer a vida ser melhor.⁹

A autoetnografia me permite, assim, ser decolonial na minha escrita e pesquisa, quebrando com uma força colonizante que demanda a separação entre saber e corpo. Aqui pretendo não ignorar o papel do meu local de fala como pesquisadora, a partir de uma ciência que, como defende Boaventura de Sousa Santos (2008), seja de autoconhecimento, no qual o pesquisador transforma o objeto de pesquisa e se transforma também no processo.

⁸ [...] require researchers to acknowledge the inevitable privileges we experience alongside marginalization and to take responsibility for our subjective lenses through reflexivity.

⁹ Uses a researcher's personal experience to describe and critique cultural beliefs, practices, and experiences. Acknowledges and values a researcher's relationships with others. Uses deep and careful self-reflection—typically referred to as “reflexivity”—to name and interrogate the intersections between self and society, the particular and the general, the personal and the political. Shows “people in the process of figuring out what to do, how to live, and the meaning of their struggles.” Balances intellectual and methodological rigor, emotion, and creativity. Strives for social justice and to make life better.

A segunda prática analítico-metodológica que utilizo se relaciona à questão da tradução vista a partir de um viés de transculturação. Maria Tymoczko (2010) acredita que a transculturação, termo cunhado por Fernando Ortiz (1995), é um dos modos de interface cultural que podem ser usados para a análise da tradução, além da representação e transmissão (conceitos que discuto em mais detalhes no Capítulo 3).

A autora acredita que ao enquadrar a tradução a partir das intersecções desses modos de interface cultural, que fazem parte das relações naturais entre seres-humanos, possibilita-se uma análise superior a um diagnóstico apenas linguístico. A representação lança luz sobre o aspecto comissivo (*commissive*) da tradução. Segundo Tymoczko (1999), quando um tradutor envia um trabalho de tradução terminado, está fazendo uma promessa de que o texto traduzido representa o texto de partida de alguma forma relevante. Ou ainda, que a tradução envolve uma promessa, e em um contexto pós-colonial, tal promessa é um pacto, um pacto de utilidade para a decolonização das pessoas. (TYMOCZKO, 1999, p. 296)¹⁰. Assim, a representação implica uma questão ética que revolve a tradução.

Em suma, a investigação da representação, da transmissão e da transculturação, para Tymoczko (2010, p. 129), “se encaixa, portanto, com o consenso nos estudos da tradução desde a Segunda Guerra Mundial de que a área deve teorizar os fatores culturais e contextos culturais que condicionam a tradução, inclusive os efeitos pertinentes à recepção, ideologia e poder.”¹¹. Assim, observar a tradução a partir desse enquadramento teórico permite que novos *insights* quanto a metodologias de pesquisa em tradução sejam possíveis, além de possibilitar também um entendimento mais profundo dos efeitos da tradução.

Desse modo, me proponho a uma análise qualitativa, autoetnográfica e a partir de um viés de análise transcultural da tradução. Tendo discutido nesta seção os “comos”, cabe apresentar na próxima seção os porquês da minha pesquisa.

Este trabalho justifica-se por propor um estudo pioneiro, uma vez que não se encontram nas literaturas acadêmicas atuais pesquisas que se debruçam sobre a tradução das obras de Otsuka. Apesar de consideravelmente recente, *O Buda no Sótão* (OTSUKA, 2011) se apresenta

¹⁰ [...] translations involve a promise, and in a postcolonial context that promise may be a pact, a pact of usefulness to the decolonizing people.

¹¹ Investigations of representation, transmission, and transculturation fit, therefore, with the consensus in translation studies since World War II that the field must theorize cultural factors and cultural contexts that condition translation, including effects having to do with reception, ideology, and power.

como tema de algumas poucas publicações acadêmicas, ainda que nenhuma delas em língua portuguesa. Entre as publicações em língua inglesa, encontram-se Rimadini e Syafe'i (2020), que abordam *O Buda no Sótão* (OTSUKA, 2011) sob o viés da exploração e subordinação das mulheres aos homens na literatura; Leonte (2017), por sua vez, aborda a mesma obra observando o silêncio da mulher subalterna e das *picture brides*; e, por fim, Jobert (2017) e Maxey (2015) debruçam-se sobre questões do uso da primeira pessoa do plural na obra de Otsuka.

Sendo assim, este trabalho se destaca dos citados por ter como foco a observação de questões tradutórias, especialmente sobre um processo que aqui consideramos como duplo: 1) tradução da cultura e experiências vividas pelas mulheres japonesas feita pela autora ao escrever a obra; 2) tradução para o português do Brasil por Jenkins em *O Buda no Sótão*. A análise crítica da tradução contribui também para que possamos lançar luz sobre a temática proposta pelas obras, especialmente em relação a acontecimentos históricos de forte cunho sociopolítico e denunciatório de injustiças. É o caso dos japoneses, que iniciaram o processo de migração para a América Latina em 1899, no Peru e, em seguida, para os Estados Unidos na virada do século, chegando ao Brasil em 1908:

O Brasil tornou-se o destino principal. Em 1908, o primeiro grupo de japoneses partiu para o Brasil quando o Japão voluntariamente restringiu a emissão de passaportes para novos trabalhadores imigrantes rumo aos Estados Unidos e Canadá. Em 1925, o governo começou a subsidiar o transporte de emigrantes para o Brasil. (AZUMA, 1999, p. 6)

De forma específica, esse foi o caso dos meus bisavós e de muitos outros imigrantes que vieram para o Brasil em busca de oportunidades de trabalho e mudança de vida, enfrentando questões como o preconceito daqueles que já se consideravam brasileiros.

Já no caso dos Estados Unidos, os imigrantes japoneses chegaram por volta de 1860, na região do Havaí, como mão de obra nos campos de cana-de-açúcar. Anos mais tarde, muitos deles foram ocupando “Califórnia, Oregon e Washington, onde trabalhavam principalmente como fazendeiros e pescadores.”¹² (NATIONAL, 2019, on-line). Em pouco tempo, apesar de não terem direito à cidadania, logo se estabeleceram por todo o território americano. Mais

¹² Many moved to the U.S. mainland and settled in California, Oregon, and Washington, where they worked primarily as farmers and fishermen.

adiante, no Capítulo 2, discuto as questões históricas da imigração japonesa nos Estados Unidos.

Apesar dessa recepção pouco convidativa, os japoneses persistiram em ocupar espaço, assim como muitos outros imigrantes o fizeram, pois possuíam motivações importantes para tanto. Vale ressaltar que o movimento migratório vem ocorrendo desde o início da civilização humana e, no que se refere aos nossos antepassados, às vezes esse movimento se dava em busca de alimento, como os nômades e caçadores-coletores, outras vezes procurando fugir do frio intenso e outras condições naturais desfavoráveis à vida e à subsistência. Em toda a história, a vida humana foi marcada por diásporas, sejam elas ambiciosas (como processos colonizatórios e conquistadores), voluntários (na busca por melhores oportunidades), inevitáveis (como o caso de refugiados fugindo de guerras, fome, fatores climáticos ou perseguições políticas) ou, ainda, violentas (como a escravidão), que fizeram com que pessoas das mais variadas localizações geográficas, etnias e regiões se deslocassem.

Principalmente a partir do século XXI, vemos um movimento de refugiados de guerra que fez com que países europeus travassem embates político-sociais quanto ao que fazer com os imigrantes, uma vez que a maioria era impelida a abandonar sua terra natal em razão “[...] da emergência do conflito civil armado na Síria¹³, na expansão do autoproclamado Estado Islâmico e na proliferação de conflitos nos países do norte de África” (COSTA;TELES, 2017, p.30). A maioria dos chefes de estado dos países procurados para refúgio se recusa a recebê-los, ou encontram grande resistência por parte de setores da população local. Negar-se a receber esses imigrantes contraria leis da própria União Europeia:

Pelo Protocolo de Dublin, Grécia e Itália deveriam processar a maior parte dos pedidos de asilo por serem os primeiros países da UE onde eles pisam, chegando por mar. Ou mesmo a Hungria, o primeiro país do bloco na rota dos Balcãs, após os fugitivos deixarem a Grécia. Mas, eleito três vezes com plataformas conservadoras, o primeiro-ministro húngaro, Viktor Orban, considerou os fugitivos uma “explosão” e “ameaça de infecção”. Já o ex-presidente tcheco Václav Klaus definiu a política de refugiados da UE propagada pela chanceler federal alemã, Angela Merkel, de “suicídio”. (MAGALHÃES-RUETHER, 2015, on-line)

As afirmações de Orban e Klaus denotam a percepção de perigo e nojo (“infecção”) que têm sobre os refugiados, que poderia prejudicar a nação que recebesse essa população em busca

¹³ ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados), indica que “Em 2021, 68% de todos os refugiados se originam de apenas cinco países: Síria, Venezuela, Afeganistão, Sudão do Sul, e Myanmar.” (tradução nossa)

de segurança e meios de subsistência. Essa é uma visão que potencialmente origina comportamentos preconceituosos e violência, uma vez que o outro é percebido como ameaça e é gradualmente desumanizado.

Estados Unidos e Canadá também discutem a questão do que fazer com os imigrantes, sendo esses países muito procurados por indivíduos e famílias inteiras advindas de países menos desenvolvidos. Os Estados Unidos, sob o comando de Donald Trump, propuseram e impuseram várias políticas voltadas a frear a entrada de imigrantes no país, número estimado em cerca de 10,5 milhões, provenientes principalmente de El Salvador, Guatemala e Honduras (BBC, 2019, on-line).

Cenas produzidas por esse movimento, já percebido por muitos países como uma “crise migratória”, permeiam as notícias mundiais, como o caso de um menino sírio de bruços (Figura 1, abaixo) encontrado morto em 2015 numa praia da Turquia. Esse é o símbolo para tantas outras vidas do Oriente Médio e da África, as quais são perdidas tentando chegar à Europa como forma de escapar de guerras, de perseguições e da pobreza.

Figura 1: Aylan Kurdi, menino sírio fotografado sem vida em uma praia turca



Fonte: Nilufer Demir / AFP - Site Arab News¹⁴

Quanto a esse movimento migratório que produz casos como o de Aylan Kurdi, Inghilleri (2017) reflete:

¹⁴ Disponível em: https://views.arabnews.com/static_html/assets/images/hkauyzwb-000_Par8261499.jpg. Acesso em: 02 nov. 2022.

É apenas quando corpos são encontrados na areia da praia, são perdidos no mar ou seus restos mortais são descobertos no deserto que somos lembrados da relação entre a imigração e os espaços topográficos que integram a jornada. Nesses casos, são quase sempre os humanos, não o terreno escolhido ou o meio de transporte, que são responsáveis por essas mortes. (INGHILLERI, 2017, p. 17)

Boaventura de Sousa Santos (2007) aborda esse “medo” causado nos estadunidenses pelos imigrantes indocumentados. O autor explica que existem “linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o ‘deste lado da linha’ e o ‘do outro lado da linha’ (SANTOS, 2007, p. 71), e essas linhas tornam o que está “do outro lado”, invisível. Quando os imigrantes se rebelam contra a invisibilidade e a exclusão por estarem do outro lado de uma linha abissal e buscam romper com essa linha tanto metafórica quanto literalmente, a resposta dos estadunidenses se reflete no que o autor descreve como um regresso do colonial e, por conseguinte, do colonizador, o qual vê esse rompimento como uma “intromissão ameaçadora do colonial nas sociedades metropolitanas. Esse regresso assume três formas principais: a do terrorista, a do imigrante indocumentado e a do refugiado” (p. 78), sendo a última categoria a do menino Aylan Kurdi, na imagem, morto não pelas bombas na Síria, seu país de origem, mas pelas barreiras geográficas e legais que separam o Oriente Médio da Europa.

Nos Estados Unidos, outra imagem que marcou os noticiários é a de crianças sendo mantidas em áreas de contenção – muitas vezes descritas como “jaulas” – e separadas de seus pais (Figura 2, abaixo). Tal ação foi justificada em 2018 pelo governo de Donald Trump devido à política de “tolerância zero”, que visa desencorajar a imigração de pessoas sem documentos e que permite que todos os imigrantes ilegais adultos sejam acusados criminalmente. De acordo com a BBC, a ex-primeira dama dos Estados Unidos, Laura Bush, comparou a estrutura em que são aprisionados os imigrantes com as usadas “para prender nipo-americanos nos EUA durante a Segunda Guerra Mundial” (BBC, 2018, on-line)

Figura 2: Crianças detidas em instalações conhecidas como “La Perrera” (O Canil)



Fonte: Site The Atlantic¹⁵

No caso particular da política de tolerância-zero nos EUA, sua emergência decorre do sentimento de medo que se alastrou no país após os atentados terroristas de 2001 nos EUA. A partir desse incidente, novas regras migratórias para países islâmicos foram estabelecidas, o que fez com que Otsuka, descendente de imigrantes japoneses, se manifestasse (MAXEY, 2015), traçando um paralelo entre a forma como os japoneses foram ostracizados à época da Segunda Guerra Mundial e o preconceito e tratamento segregacionista dispensados a cidadãos, imigrantes e descendentes de países islâmicos.

Segundo Ruth Maxey (2015), esse pensamento pode influenciar a percepção pelo mundo dos estadunidenses até hoje. A autora levanta a possibilidade de que o pensamento do leitor branco, não imigrante, possa ter contribuído para a recepção fria por parte de alguns críticos ao último capítulo da obra *Quando o Imperador era Divino*, intitulado *Confissão*. O capítulo conta com apenas três páginas, em um tom muito mais passional que o restante da obra e é narrado sob o ponto de vista do personagem “pai”, homem japonês que foi aprisionado e interrogado na II Guerra Mundial:

As questões que isso levanta sobre a culpabilidade histórica branca e constante discriminação contra grupos étnicos minoritários, especialmente após o 11 de setembro – paralelos que Otsuka aponta de forma bastante explícita em entrevistas (cf. Johnston) – pode explicar o porquê de críticos nacionais

¹⁵ Disponível em: <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2018/06/ceci-nest-pas-une-cage/563072/>. Acesso em: 5 nov. 2022.

(americanos), frequentemente brancos, terem se oposto a certos aspectos do romance.¹⁶ (MAXEY, 2015, p. 28)

Considerando-se as injustiças perpetradas contra os imigrantes nos Estados Unidos, mais do que nunca, é preciso que estudos abordem populações minoritárias de imigrantes e a temática dos centros de contenção ou campos de encarceramento. Dentre esses casos de tratamento problemático de imigrante, uma página na história pouco conhecida e estudada, em especial no contexto americano e brasileiro, é a do tratamento imposto aos japoneses imigrantes durante a II Guerra Mundial, como se nota na obra literária de Otsuka, mas também em *Adeus a Manzanar* (HOUSTON e HOUSTON, 2002), *Eles nos Chamavam de Inimigo* (TAKEI, 2019) nos E.U.A. e *Haru e Natsu* (HASHIDA, 2005), no Brasil. É preciso que sejamos capazes de olhar para as arbitrariedades que foram cometidas à época contra essa população, para que possamos encarar o presente de forma crítica e para que evitemos repetir os erros do passado.

Além do desejo de dar visibilidade a essa obra que trata de um tema de cunho social, apresentando também substancial relevância para a área de estudos literários, há também meu interesse pessoal em desenvolver conhecimentos que podem ser transformadores a nível de autoconhecimento enquanto indivíduo, em especial para o grupo social nipo-descendente em que me incluo.

Tal grupo é, em verdade, muito numericamente expressivo e, no entanto, apesar de mais de dois milhões de brasileiros terem se autodeclarado de cor amarela no censo de 2010, os estudos asiáticos no Brasil ocupam uma posição marginal na academia, segundo Pereira (2003). O autor traça um panorama sobre os espaços ocupados por pesquisadores que estudam sobre o Japão, a comunidade nipo-brasileira e as relações Brasil-Japão. Assim, por considerar a tradução como um poderoso instrumento para que seja possível conhecer um pouco mais da cultura nipônica e de seus descendentes bem como desencobrir acontecimentos históricos invisibilizados, acredito na relevância da presente pesquisa.

Com a constituição do pensamento pós-moderno e dos estudos etnológicos, Derrida (1971) aponta o que podemos chamar de um deslocamento da cultura europeia como cultura de referência. Tal deslocamento abre um leque de novas possibilidades nos estudos das ciências humanas que, a partir dessa visão pós-moderna sobre a cultura e a tradução, começam a

¹⁶ “The issues it raises about white historical culpability and continuing mainstream discrimination towards ethnic minorities, especially following 9/11—parallels Otsuka has drawn quite explicitly in interviews (see Johnston)—may explain why national reviewers, often white, have objected to aspects of the novel.”

abrançar de forma mais pronunciada estudos voltados para culturas e línguas que eram vistas anteriormente como um Outro meramente exótico, como é o caso de povos orientais. Como foco desta tese, o povo japonês, em particular, foi alvo de representações que o retratavam quase exclusivamente a partir de olhos europeus, contemplando a cultura e a língua japonesa de forma outremizada. Em razão disso, essa parcela populacional foi racializada e muitas vezes excluída em termos de representatividade em certos contextos, tendo partes de suas histórias apagadas. Esse foi o caso dos imigrantes japoneses nos Estados Unidos, um processo de apagamento histórico e de exclusão que não ocorreu apenas no país norte americano, mas também em território nacional.

Quanto à exclusão que era premente sobre os estudos orientais, podemos observar que, mais atualmente, a balança da representatividade cultural se apresenta menos inclinada para o lado europeu, como afirmado por Derrida (1971), entretanto, ela ainda pende de forma substancial para o Norte global. Ou seja, ainda são as produções culturais elaboradas por brancos que se destacam nos meios culturais, como cinema, música e esportes. Se tomarmos o conceito de linha abissal de Santos (2007), podemos argumentar que muitas vivências e sabedorias não são vistas ou valorizadas de forma global: “O outro lado da linha [abissal] compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, assim como seus autores, e sem uma localização territorial fixa” (SANTOS, 2007, p.73).

Boaventura de Sousa Santos (2007) define as linhas cartográficas abissais como o ponto de distinção entre dois universos, o visível e o invisível, o existente e o inexistente. Os dois lados da linha não podem co-existir, e assim, tudo que está do outro lado da linha abissal é radicalmente excluído. Santos (2007) não trata especificamente da situação oriental, porém, se considerarmos como ouvimos e lemos pouco sobre as histórias, as culturas, as línguas e as identidades do povo oriental, podemos afirmar que existiu e existe, sim, uma linha abissal entre ocidentais e orientais, entre brasileiros e japoneses, estadunidenses e imigrantes japoneses.

Alguns autores japoneses que se destacam são os vencedores do prêmio Nobel de literatura *Kawabata Yasunari* (1968) e *Kenzaburo Ôe* (1994); Jun'ichirô Tanizaki, um dos maiores autores de literatura moderna japonesa, que escreveu *As irmãs Makioka* (*Sasameyuki*, 細雪, 1936); Haruki Murakami, autor dos *best-sellers* *Norwegian Wood* (ノルウェイの森), de 1987, e *Kafka à Beira Mar* (海辺のカフカ), de 2002; Fumiko Enchi, autora do período Shōwa que escreveu obras conhecidas pela exploração de questões ligadas a gênero, sexualidade e

identidade, porém sem tradução para o português; Banana Yoshimoto, uma das mais famosas autoras contemporâneas japonesas, que escreveu o best-seller *Kitchen* (キッチン, 1988), além de muitos outros autores de renome, como Yukio Mishima, que são porta-vozes da Cultura Japonesa.

Como já apontado, por muito tempo a cultura japonesa ocupou um lugar mais às margens nas discussões acadêmicas e escolares. Em termos gerais, não lemos autores japoneses nas aulas de literatura e pouco sabemos da história do Oriente, seus períodos históricos, quem são seus heróis, seus inimigos, quais seus hábitos e marcas culturais na sociedade. Isso porque, como explica Pereira (2003):

O apego excessivo às raízes culturais europeias do País conduziu à quase ausência da Ásia no ensino brasileiro. No primeiro e no segundo graus, quando o estudante brasileiro tem aula sobre a Ásia, a abordagem costuma ser extremamente sucinta e superficial. Na universidade, com exceção dos estudantes dos cursos de japonês e chinês, a grande maioria dos estudantes praticamente não tem aulas regulares ou cursos especializados sobre a Ásia. Por exemplo, não se tem notícia de um curso de filosofia que aborde pensamento filosófico asiático, já que se concebe filosofia como um campo originário e exclusivo da tradição ocidental. Os cursos de história também se concentram na história ocidental (incluindo América Latina). (p. 110)

Visto isso, em razão da invisibilidade dos estudos asiáticos no Brasil, pouco entendemos da cultura, da literatura, da arte asiática e até mesmo muitos de nós, descendentes, pois temos pouco contato com essa herança que carregamos em nossos traços físicos e de personalidade.

Quanto à literatura nipo-americana nos Estados Unidos, Yamane (1978) comenta que ela tende a ser ignorada, como acontece com demais literaturas asiáticas, ou então relegada a um nível meramente documental e não literário. Apesar disso, alguns (poucos) autores nipo-americanos se destacam, como de John Okada, autor de *No-No Boy* (sem tradução para o português), que trata sobre o internamento de japoneses na segunda-guerra mundial; as obras de Karen Tei Yamashita, vencedora do prêmio *Distinguished Contribution to American Letters* pela *National Book Foundation*, cujos livros versam sobre diversos tópicos e etnias, como a imigração japonesa no Brasil e os decasségus (trabalhadores que vão temporariamente ao Japão para juntar dinheiro, *dekasseguis*) brasileiros no Japão. Entre outros autores estão Mine Okubo (*graphic novel*), Monica Sone, Gail Tsukiyama e David Mura. A maioria desses autores não foi traduzida para o português.

A mesma invisibilidade que ocorre com autores nipo-americanos nos Estados Unidos se dá no Brasil na circulação da literatura japonesa, nipo-brasileira ou nipo-americana. Temos

acesso a animes, mangás e jogos, mas as obras literárias escritas por japoneses e descendentes raramente compõem o programa disciplinar de escolas ou cursos universitários, e poucos estão disponíveis nas livrarias e bibliotecas brasileiras, entre eles temos o autor de *Nihonjin*, Oscar Fussato Nakasato; Mitsuko Kawai, imigrante japonesa e jornalista e Hiroko Nakamura, autora de “Ipê e Sakura (Em busca da identidade)”. Raramente essa literatura que enfoca a cultura e o povo japonês chega até a população em geral. Desse pouco, a totalidade dos textos nos chega principalmente através da tradução, sejam de obras japonesas ou produzidas por sujeitos da diáspora. Sem dúvidas, a tradução exerce um poder enorme na construção de representações de culturas estrangeiras, uma vez que:

[...] ao criar estereótipos, a tradução pode vincular respeito ou estigma a grupos étnicos, raciais e nacionais específicos, gerando respeito pela diferença cultural ou aversão baseada no etnocentrismo, racismo ou patriotismo. A longo prazo, a tradução penetra nas relações geopolíticas ao estabelecer as bases culturais da diplomacia, reforçando alianças, antagonismos e hegemonias entre nações. (VENUTI, 2019, p. 138)

A afirmação de Venuti reforça a responsabilidade e o papel central da tradução nas representações produzidas de e por nações distintas (como os Estados Unidos sobre o Japão ou o Brasil sobre os estadunidenses). Existe, assim, intrinsecamente à responsabilidade, um poder atrelado a decisões tradutórias¹⁷. Sendo assim, observar as relações de poder estabelecidas na tradução das obras contribui para a reflexão crítica sobre o papel da tradução como uma ferramenta possibilitadora de movimentos de expansão de perspectivas, de universos simbólicos, de sentidos e de experiências.

Assim, uma das ferramentas das quais podemos lançar mão para que seja possível o acesso a textos que tratam das histórias além da linha abissal, esse espaço de não existência, se encontra na tradução, que pode construir pontes e desconstruir barreiras divisórias. Podemos acessar experiências e conhecimentos antes invisibilizados ao ver o Outro que está “do outro lado” da linha abissal (SANTOS, 2007) não como exótico e irrelevante, mas como sujeito portador de experiências e conhecimentos válidos tanto quanto aqueles que estão “deste lado” (lembrando que é preciso relativizar os posicionamentos de “outro” e “deste” de forma dêitica,

¹⁷ Vale ressaltar a importância de iniciativas de editoras que buscam dar visibilidade para autores minorizados, como a Editora Hoo, que publica apenas obras de autores LGBTQIA+ e a Dita Livros, que aborda títulos escritos por esse mesmo público e por mulheres. Outras, como a Aziza Editora se focam em autores e autoras negros, e a Editora Tabla, que publica traduções de livros provenientes do Oriente Médio e do norte da África. Esses esforços refletem socialmente ao oportunizarem espaços para literaturas minorizadas no mercado editorial.

já que Santos fala a partir da posição de europeu, branco e, assim, talvez o “outro lado” da linha abissal a que ele se refere possa ser, na verdade, este lado).

No entanto, apesar de a tradução ser um instrumento que permite acesso e visibilidade a obras e autores, ela mesma, por sua vez, é frequentemente invisibilizada. Segundo Venuti (2019), “a tradução é mal remunerada, não reconhecida pela crítica e, em grande parte, invisível para os leitores de língua inglesa” (VENUTI, 2019, p.180). Dessa forma, a tradução se apresenta como óptica ideal da análise de uma narrativa de imigrantes japoneses que foram invisibilizados pela história, uma vez que a própria tradução e seus profissionais são invisíveis, não apenas para os falantes de língua inglesa, mas para muitos brasileiros também.

Outro elemento importante para a presente análise e que também revolve em torno da questão da visibilidade é a autoria feminina. Devido a restrições sociais e preconceitos, a escrita das mulheres tem sido subvalorizada e pouco estudada há muito tempo, se comparada com livros escritos por homens ou sob pseudônimos masculinos. Como aponta Tedeschi (2016, p. 154): “as mulheres, sem dúvida, participaram/participam da produção histórica e literária, mas pela ‘porta dos fundos’, assim como em todos os setores da vida produtiva e ativa das sociedades”. Isso posto, é imperativo ressaltar o fato de que agora podemos trazer obras escritas por mulheres para o centro de discussão acadêmica, e no caso específico desta pesquisa, as mulheres asiáticas. A autora de *The Buddha in the Attic*, Julie Otsuka, é marginalizada de forma dupla em termos acadêmicos, por ser mulher e nipo-americana. Portanto, é relevante evidenciar pesquisas acadêmicas sobre a autora e seus romances.

Em suma, a dicotomia visibilidade versus invisibilidade que permeia o sujeito nipônico e sua literatura, o sujeito imigrante, bem como a autoria feminina, também toca a tradução. Ela, que está localizada em um espaço fronteiro entre a língua de partida e a língua de chegada, entre a cultura do outro e a “minha” cultura, entre o contexto de produção do “original” e o contexto de recepção da tradução, ocupa uma posição entre-lugares, ou seja, uma posição em que os limites se encontram difusos, hibridizados.

Tendo em consideração as questões que são preciosas a esta tese, é impossível não relacioná-las à forma como atravessam a minha identidade, como pesquisadora, professora universitária, mulher, descendente de imigrantes japoneses, brasileira, cis-gênero. Nesses lócus enunciativos, encontro espaços de desprivilegio, de racialização e de silenciamento. No entanto, encontro também privilégios e micropoderes, que me permitem – ou ainda, me impelem – a

usá-los de forma a buscar meios de provocar mudanças no *status quo* epistemológico, que invisibiliza conhecimentos não produzidos pelo Ocidente/norte-global. Proponho, assim, nas análises e discussões neste estudo, a construção de um outro caminho não pautado pela colonialidade do saber e que busca romper com a linha abissal presente ainda de forma pronunciada nas pesquisas em humanidades.

Esta tese apresenta, além das seções de Introdução, Considerações Finais e Referências, três capítulos principais de fundamentação teórica, mas também analítica. Cabe ressaltar que, a partir da leitura crítica da obra de Otsuka, fez-se necessário abordar as temáticas que encabeçam cada um dos capítulos. Assim, ao longo de todos os capítulos, encontra-se uma análise literária do romance, organizada através das temáticas levantadas ao longo da tese.

No Capítulo 1, abordo inicialmente a cultura e seus desdobramentos, apresentando como seções a diáspora focada no vetor Japão-Estados Unidos; depois, temos multiculturalismo e transculturação, tendo em vista a hibridização de culturas decorrente tanto do processo diaspórico quanto na tradução; e, por fim, tratarei de identidade. Entendendo cultura e identidade como conceitos indissociavelmente ligados (BRAH, 1996, p.21), os conceitos de identidade, cultura e transculturação serão explorados com base em Ortiz (1991, 1995), Arroyo (2016) e Rama (2004), uma vez que as identidades culturais japonesa, nipo-americana e nipo-brasileira estão presentes no processo de escrita e tradução para o português brasileiro de *O Buda no Sótão*. Buscando desvelar os atrelamentos entre tais conceitos na tradução segundo uma análise de viés crítico, apoio-me em autores como Hall (2003, 2006), Bhaba (1997), Bauman (2001), House (2016), Bassnett e Lefevere (1998).

O segundo capítulo é dedicado a discutir a decolonialidade e o pensamento pós-abissal. Para tanto, primeiramente, será apresentado um percurso histórico do povo japonês, de forma a entender a relação do Japão com a questão da colonização. Em seguida, será contextualizado o momento histórico em que se desenrolam os acontecimentos de *O Buda no Sótão*. Esse período compreende desde a migração dos japoneses para os Estados Unidos – mais especificamente, das noivas de casamentos arranjados dos homens japoneses que já estavam no país – até o encarceramento do povo japonês e de seus descendentes promovido pelo governo do Presidente Roosevelt. Neste mesmo capítulo, como seção, apresento o conceito de racismo epistêmico e (de)colonialidade do pensamento e, por fim, abordo o orientalismo atrelado a questões de identidade e de saber-poder.

Para abordar o aspecto histórico, baseio-me nas obras dos seguintes autores: Moraes (2019), Akami (2007) e Miyoshi e Harootunian (1993). Para discutir o orientalismo, utilizo as obras de Said (1985, 1990), Harada (2006), e Nishihara (2014). Para tratar de questões decoloniais e racismo epistêmico, disponho dos textos de Grosfoguel (2007) e Quijano (1999) e quanto à questão das relações de poderes que se estabelecem nesse contexto, recorro à teoria de Michel Foucault (1995, 2006). Também proponho uma análise que seja pós-abissal, ou seja, que procura romper com as linhas imaginárias que separam experiências tidas como válidas de outras vistas como inválidas, segundo o princípio do pensamento abissal. Assim, ainda nesse mesmo capítulo, exploro o conceito do pensamento (pós)abissal pensado a partir do contexto japonês e nissei. Para isso, o trabalho está ancorado na teoria de Boaventura de Sousa Santos (2007).

Por fim, no terceiro capítulo, intitulado Considerações sobre Tradução, adentro aspectos tradutórios a partir de uma visão crítica. Comento aspectos referentes à cultura e a identidade sob o viés dos estudos da tradução, bem como questões de gênero e raça. Consequentemente, abordo a(s) ética(s) no processo tradutório, discutindo o papel do tradutor frente a essas questões, pautando-me, principalmente, em Derrida (2002), Fish (1992), Venuti (2019), Amorim (2005, 2015), Hermans (1996), Sobral (2008), Esteves (2009, 2014) e Coracini (2003, 2005).

Meu objetivo é realizar uma análise literária de *O Buda no Sótão* (OTSUKA, 2014) nesse percurso de teorias. Devido a isso, nesses três capítulos, de forma a criar uma tessitura entre teoria e análise, encontram-se excertos da obra literária em diálogo com as teorias discutidas em cada um.

Já o quarto e último capítulo é dedicado especificamente às escolhas tradutórias, e nele apresento os trechos do texto de partida juntamente às suas traduções. Este capítulo divide-se nas seguintes seções temáticas: elementos extra-textuais, questões de amortecimento, fatores sonoros, fatores culturais e (co)autoria.

1. CULTURA E SEUS DESDOBRAMENTOS

Segundo Brah (1996): “A cultura é a personificação, a crônica da história de um grupo¹⁸”. *O Buda no Sótão* é uma obra que conta, a partir de uma narração coletiva, as crônicas ficcionais vividas por mulheres japonesas. Entendendo a literatura como possível representação simbólica, as histórias contadas apresentam reflexos na realidade cultural coletiva japonesa, nipo-americana e nipo-brasileira.

Em função da globalização, as culturas e as identidades nacionais, mas também individuais e sociais, têm passado por desestabilizações, por um senso de perda de identidade, como Coracini (2005) defende. Isso porque, em um caso como de nipo-americanos, as linhas que delimitam a identidade de “estadunidense” ou “japonês” se confundem. É o caso da autora Julie Otsuka, que escreve *O Buda no Sótão* em língua inglesa, mas tratando das vidas de japoneses e descendentes nos Estados Unidos. Seria esse um processo de transculturação?

Procurando responder esse questionamento, organizamos este capítulo em três seções, sendo a primeira dedicada a descrever o processo diaspórico vivido pelos imigrantes japoneses nos Estados Unidos, a segunda a discutir a questão do multiculturalismo e da transculturação e a terceira a comentar o conceito de identidade.

1.1. DIÁSPORA JAPONESA

Em *Cartographies of Diaspora*, Avtar Brah (1996) afirma que o termo diáspora tem sua origem no grego: *dia* (através) e *speiren* (espalhar), o que sinaliza que diáspora incorpora a noção de centro, locus, lar de onde se origina a dispersão. A autora aponta que a diáspora judaica é tratada por enciclopédias e dicionários como a epítome do termo: uma diáspora de pessoas brancas situada em um contexto europeu. No entanto, Brah (1996) sugere que o termo passe por um escrutínio, de forma a considerar suas ramificações, denotações e conotações. Assim, precisamos nos perguntar não apenas quem migra, mas quando, como e em quais circunstâncias, ou seja, se é fruto da colonização, do trabalho escravo, da perseguição religiosa ou política, ou, ainda, pelo fluxo de oferta de trabalho global.

¹⁸ *Culture is the embodiment, the chronicle of a group's history.*

Como podemos notar, são vários os motivos para um indivíduo e/ou um grupo de pessoas deslocar-se, temporária ou permanentemente, para outros países. Hall (2003, p. 55) elenca alguns deles: “desastres naturais, alterações ecológicas e climáticas, guerras, conquistas, exploração do trabalho, colonização, escravidão, semi-escravidão, repressão política, guerra civil e subdesenvolvimento econômico”. Os motivos da migração japonesa para os Estados Unidos com certeza apresentam variações de acordo com cada grupo ou indivíduos, mas um dos principais apontados na obra de Julie Otsuka, mas também em várias outras obras, é relacionado à possibilidade de crescimento econômico na “terra da oportunidade”, onde os imigrantes poderiam viver o *ethos* estadunidense do *American Dream*.

Em verdade, segundo Inghilleri (2017), muitas palavras associadas à migração se relacionam a ideias negativas de ruptura e deslocamento – em inglês a autora cita os termos como *uprooted* (desenraizado), *unsettled* (desestabilizados), *disruption* (ruptura), *displacement* (deslocamento) (p. 18). E, indubitavelmente, a ação de deixar suas raízes não é algo fácil para um ser humano, que é parte de uma comunidade e cultura. No entanto, em toda a história da humanidade, nos mostramos dispostos e capazes de nos adaptarmos a mudanças geográficas e a todos os fatores delas provenientes.

Ng (2004) afirma que o Japão era uma ilha isolada da qual a emigração era proibida (conferir Capítulo 2, no qual discorro sobre o processo de abertura do Japão para o ocidente). Em meados do século XIX, trabalhadores homens passaram a emigrar do Japão para os Estados Unidos, principalmente entre 1885 e 1924. Os motivos para o deslocamento envolviam os altos impostos cobrados de camponeses e da classe trabalhadora, além da escassez de terras.

De forma mais específica, os motivos que levaram os japoneses a emigrar, segundo Glenn (1986), repousam em grande parte sobre as medidas tomadas pelo governo japonês em seus esforços de industrialização acelerada do país e a criação de um poderio militar expressivo. Para financiar essas empreitadas, o governo aumentou significativamente os impostos cobrados da população, e o segmento que mais sofreu com esse aumento foi o dos pequenos agricultores, devido à depressão econômica da década de 1880.

Em vista dessa situação, o governo japonês, como afirma Glenn (1986), decidiu que seria sensato permitir que parte dessa população carente procurasse emprego em territórios estrangeiros, sendo a maior parte das vagas oferecidas de mão de obra temporária. Muitos jovens japoneses estavam frustrados com a falta de oportunidades nas cidades pequenas e foram

seduzidos pela perspectiva de fazer fortuna em uma terra como a Califórnia pois “[...] oferecia riqueza ilimitada a qualquer um disposto a trabalhar.”¹⁹ (GLENN, 1986, p. 26).

Ng (2004) acrescenta que, além desses motivos, o serviço militar era obrigatório para todos os homens japoneses – exceto para aqueles no exterior. Assim, muitos jovens migraram de forma a escapar da convocação para servir ao exército. O autor também aponta para o fato de que a tradição japonesa da herança ser passada para o filho mais velho também serviu para incentivar a ida dos não-primogênitos à América do Norte.

A partir do momento em que os japoneses deixam sua terra natal, passam a se encaixar na condição diaspórica. O termo diáspora se refere à população dispersa cuja origem está em um local geográfico diferente do atual e, originalmente, era associado aos judeus. Porém, segundo Ember, Ember e Skoggard (2004), a palavra evoluiu com o tempo e ganhou contornos novos, passando na modernidade a não possuir uma definição exata. Os autores, porém, identificam o povo japonês como diaspórico ao dedicarem um capítulo da *Encyclopaedia of Diasporas* aos imigrantes japoneses no Brasil e outro para os que imigraram para os Estados Unidos.

Segundo Hall (2003), o conceito mais fechado de diáspora “se apóia sobre uma concepção binária de diferença” (p. 33), algo rígido e fechado, por estar alicerçado em uma visão excludente do que está dentro e do que está fora, de forma a construir uma imagem do Outro. Porém, esse binarismo não se sustenta se observarmos, por exemplo, que é possível ser japonês e americano, ou seja, identidade não é uma questão de essência nem de exclusão (japonês ou americano), mas de contexto e de adição. Ao tratar da identidade cultural caribenha, mas entendendo ser algo que pode ser aplicado a outras identidades culturais como a nipo-americana, a noção de *différance*, de Derrida (1982), segundo Hall (2003), é necessária para ser possível dar conta dos hibridismos diaspóricos.

O neografismo derridiano de *différance*, ou na tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro para o texto de Derrida (1982), *diferência*, pode ser entendido como o produto do jogo da diferença, ou seja, os produtos, ou os efeitos da diferença. O termo inclui a ideia de adiamento da presença e da diferença, na medida em que Derrida (1982) entende que um termo ou palavra não pode nunca recuperar um sentido por si só, mas necessita recorrer a

¹⁹ *A promise of unlimited wealth to anyone willing to work*

outras palavras que se contraponham, palavras que sejam diferentes. Assim, os sentidos se encontram sempre adiados, sendo “*places de passage*”, ou seja, posicionais e relacionais.

Hall (2003) estabelece, então, uma relação entre a *différance* e o conceito de diáspora, uma vez que o autor entende que esta não se baseia na concepção binária de diferença, mas em “fronteiras veladas”, sempre presentes em um “deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim” (HALL, 2003, p.33). Nesse deslize, constantes reapropriações e ressignificações do que parecia fixo e estável podem ocorrer, como no caso das identidades *nikkeis* nos EUA. e no Brasil. Os *isseis* (1ª geração), segundo Ng (2004), foram a geração mais “estável” quanto à sua identidade étnica: eram japoneses. Já os *nisseis* (2ª geração de imigrantes, ou geração ponte), sofreram/sofrem desestabilizações quanto ao pertencimento étnico, estando clivados pelo que apropriaram dos americanos e das tradições culturais e dos fenótipos marcadamente japoneses.

As migrações livres feitas pelos japoneses, ou seja, diásporas não forçadas como no caso de expatriados ou refugiados, vêm moldando e pluralizando a cultura de “antigos Estado-nação dominantes [...] e do próprio globo” (HALL, 2003, p. 45), fazendo com que o local e o global se encontrem atados em um novo tipo de consciência “transcultural, transnacional, até mesmo pós-nacional” (HALL, 2003, p. 46). Assim, para que seja possível nos afastarmos do preconceito nacionalista, é preciso “abarcas os processos mais amplos – o jogo da semelhança e da diferença [...]. Esse é o caminho da diáspora.” (HALL, 2003, p. 47). Isso significa entender que, ainda que a diferença seja parte essencial da definição de significados, para Derrida a *différance* não seria a diferença binária de absolutos, mas um jogo em que algo sempre é em relação ao que não é. No entanto, é no espaço do hibridismo e da multiplicidade que se encontra aquilo que a identidade cultural de um povo é e também aquilo que ela não é.

A partir dessa constatação, é relevante tratarmos dos conceitos ligados à cultura nesse deslizamento produzido pelas experiências diaspóricas, como a interculturalidade, o multiculturalismo e, principalmente, a transculturação. Assim, na próxima seção discutiremos esses conceitos e como eles culminam em uma percepção identitária particular aos sujeitos diaspóricos japoneses no contexto estadunidense.

1.2. MULTICULTURALISMO E TRANSCULTURAÇÃO

Com a movimentação humana entre países, as culturas se recusam a se limitar às fronteiras nacionais ou aos limites políticos, tornando muito difícil indicar o ponto de sua

origem. Isso porque “a cultura é uma produção” (HALL, 2003, p. 44) e não uma arqueologia, ou seja, não é algo a ser descoberto, mas a ser constantemente construído e desconstruído – logo, a identidade cultural, assim, não é uma questão “de ser, mas de se tornar” (HALL, 2003, p. 44). A recusa das culturas em se limitarem a uma só localização geográfica implica no que chamamos de multiculturalismo.

De acordo com Hall (2003), o multiculturalismo é um termo valise que compreende outros conceitos como a interculturalidade e a transculturação, e se encontra constantemente sob rasura. O termo descreve os problemas e características de regiões nas quais comunidades distintas culturalmente “convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade “original” (HALL, 2003, p. 52).

Esse último aspecto do multiculturalismo se mostra especialmente relevante para o estudo proposto, pois o constante conflito entre o que é “americano” e o que é “japonês” se mostra como aspecto fundante da construção literária da obra em análise, como se vê nos capítulos de *O Buda no Sótão* a seguir. A título de exemplo, em *Venham, Japoneses*, as narradoras debatem sobre as diferenças entre o homem branco e os japoneses, como se vê em: “era verdade que os americanos tinham cheiro de animal forte? [...] e quão peludos eles eram de verdade [...] e era verdade que as mulheres na América não precisavam ajoelhar-se diante do marido nem precisavam cobrir a boca ao rir?” (OTSUKA, 2014, p. 20). Esse seria apenas o início das trocas transculturais, em que as narradoras ainda conjecturavam sobre como seriam “os brancos” que encontrariam nos Estados Unidos.

Já o capítulo *Branco*, por sua vez, é praticamente constituído de comparações entre os estadunidenses e os japoneses, como no trecho: “Por que montavam os cavalos do lado esquerdo e não do direito? Como eles conseguiam diferenciar um dos outros? [...] Quantos deuses será que eles tinham?” (OTSUKA, 2014, p. 31). Além desses questionamentos, as narradoras descrevem aquilo que elas aprenderam com as patroas, como lidar com tecnologias que não lhes eram familiares, por exemplo: “Como acender o forno. Como arrumar a cama. Como atender à porta. Como cumprimentar dando a mão. Como usar uma torneira, algo que a maioria de nós nunca tinha visto na vida. Como usar o telefone.” (OTSUKA, 2014, p. 45).

Em *As Crianças*, surge o conflito de gerações, sendo a nova geração muito mais americanizada: “Recusavam-se a dar as mãos e dançar conosco nas ruas durante o Festival do Equinócio de Outono. Elas riam de nós quando insistíamos para que se curvassem diante de

nós logo ao acordar pela manhã” (OTSUKA, 2014, p. 82). Nota-se nessa passagem que, frente aos costumes americanos, as crianças abandonavam os costumes e tradições japonesas. Assim, uma possível definição para cultura repousa na ideia de transmissão de herança social, segundo Kroeber e Kluckhohn (1952, p. 93), que elencaram mais de 164 definições para o conceito. A cultura como herança cultural seria a transmissão de: “[...] língua, crenças, ideias, gostos estéticos, conhecimentos, habilidades e usos de vários tipos são passados (tradição significa repassar) de uma pessoa a outra, de uma geração a outra”²⁰. A partir desse entendimento, cultura, tradição e identidade estão entrelaçados de forma muito significativa.

Em resumo, o multiculturalismo seria o entrelaçamento entre culturas distintas, que se traduzem e se reconstróem nesse encontro, apoiadas nas diferenças. A interculturalidade, por sua vez, refere-se à habilidade de transitar entre diferentes culturas, em que o sujeito tem senso de duplo-pertencimento, num delicado equilíbrio entre reconhecer as similaridades entre si e o outro, ao mesmo tempo em que sustenta as diferenças e limites entre ambos. Já a transculturação é definida como um processo em que ambas as partes da equação sofrem modificações: a cultura do colonizador e a do colonizado. No entanto, essas modificações não ocorrem de forma igualitária, na medida em que a transculturação pode surgir como imposição à cultura subalterna, cuja epítome é o colonialismo.

Marotta (2014) argumenta que os conceitos de multiculturalismo, de interculturalidade e de transculturação, apesar de pertencerem a campos distintos de estudo e terem definições e condições de emergência diferentes, têm em comum o sujeito cultural que se encontra em um “entre-lugar”. Devido ao seu caráter “entre-lugar”, a transculturação encaixa-se nesta pesquisa de forma similar à tradução e à mestiçagem, por mostrar a cultura produzida pelos encontros culturais como possuidora de um pouco de cada cultura, tal qual como um filho que sustenta características de ambos os pais, sendo, no entanto, um indivíduo único em suas características.

Um componente apontado por Hall (2003) como essencial para entendermos o processo de transculturação e que se relaciona de forma próxima às identidades são as tradições. Ao tratar delas, o autor aponta que, para que haja o entendimento de uma cultura, o que importa não são as formas com que a tradição afeta nossas identidades, mas aquilo que fazemos com ela: “as tradições variam de acordo com a pessoa, ou mesmo dentro de uma mesma pessoa, e

²⁰ [...] language, beliefs, ideas, aesthetic tastes, knowledge, skills and usages of many kinds are handed (tradition means “handing on”) from person to person and from one generation to another.

constantemente são revisadas e transformadas em resposta às experiências migratórias” (HALL, 2003, p. 66). Assim, uma *issei* (1ª geração no país estrangeiro) e uma *nissei* (2ª geração) podem ter laços muito distintos com as tradições do Japão. Considerando ainda que o Japão não é uma massa homogênea de culturas e tradições, a relação de um descendente com as tradições japonesas pode diferir muito de seus pares, dependendo da região de origem e podendo até mesmo mudar internamente de acordo com os mais múltiplos fatores, como idade, posição social e gênero.

Nessa medida, não se pode esperar que as tradições se mantenham intocadas de geração para geração. Quanto a isso, Hall (2003, p. 66) aborda um ponto sensível que pode ser encontrado em *As Crianças*, quinto capítulo de *O Buda no Sótão*, quando diz que: “jovens de todas as comunidades expressam certa fidelidade às ‘tradições’ de origem, ao mesmo tempo que demonstram um declínio visível em sua prática concreta” (HALL, 2003, p. 66). E é este movimento de revisitar tradições que nos permite o desenvolvimento, não apenas de um pensamento decolonial, mas também de um posicionamento crítico, uma vez que nos permitimos deixar de reproduzir heranças de forma acrítica. Assim, esse embate entre o “tradicional” e o “novo” marca essas relações de forma significativa para a identidade cultural de gerações “pós-diaspóricas”. As novas configurações culturais produzidas por/nesse empreendimento serão assim “marcadas por amplos processos de transculturação” (HALL, 2003, p. 67), ou seja, no momento em que a cultura japonesa se encontra com a estadunidense (ou brasileira, etc.), ambas passam a existir de forma coadunada, dilatando as possibilidades culturais:

Uma demanda que surge do interior de uma cultura específica se expande, e seu elo com a cultura de origem se transforma ao ser obrigada a negociar seu significado com outras tradições dentro de um “horizonte” mais amplo que agora inclui ambas. (HALL, 2003, p.86)

Nessa expansão de horizontes, tanto os imigrantes quanto seus filhos têm, necessariamente, suas identidades transformadas pelo processo diaspórico e precisam passar pela negociação daquilo que é tradicional de sua cultura com aquilo que é da cultura do outro. Assim, todos que passam pelo processo de diáspora são inevitavelmente percebidos como “diasporizados”, pois “negociam culturalmente em algum ponto do espectro da *différance*, onde as disjunções de tempo, geração, espacialização e disseminação se recusam a ser nitidamente alinhadas” (HALL, 2003, p.76). Não há, portanto, uma regra de como o processo transcultural

se dá nos indivíduos que passa(ra)m pela diáspora e em seus descendentes, mas, sem dúvidas, afeta a(s) identidade(s) desses sujeitos de forma intensa.

A cultura é um dos fios que tecem nossas identidades, portanto, quando observamos que há a presença de mais de uma cultura em uma sociedade específica, o fenômeno da transculturação pode nos ajudar a entender melhor como culturas e identidades nacionais coexistem numa dada comunidade. Ortiz (1995) defende que o termo transculturação dá conta de forma mais precisa do processo que era anteriormente tratado como *desculturação* (perda de uma cultura em favor de outra) e *neoculturação* (aculturação a uma nova cultura). Esses termos indicam processos presentes nas diferentes fases de transição de uma cultura a outra, porém a eles subjaz uma hierarquia e submissão de uma cultura a outra. Ortiz propõe, assim, que esses processos sejam tratados simplesmente como transculturação.

Ángel Rama (2004) concorda com Ortiz (1995) quando diz que a concepção das transformações traduzem a perspectiva latino-americana de forma visível, mesmo naquilo que poderia ser visto como uma interpretação equivocada. O autor discute a forma como a teoria de transculturação de Ortiz se aplica à literatura e acredita que ela teria que passar por correções em três momentos. No primeiro, uma desculturação parcial que pode afetar a cultura e literatura, levando “à perda de componentes considerados obsoletos”²¹ (RAMA, 2004, p. 38). No segundo, exige uma incorporação da cultura externa e, no terceiro, uma recomposição do que sobreviveu da cultura de origem e do que veio de fora nesse processo.

No entanto, o autor argumenta que esses passos não são suficientes, já que critérios de seletividade e de invenção devem ser contemplados em todas as situações que envolvem a “plasticidade cultural”. Ou seja, enquanto viva, uma comunidade cultural fará criações baseadas em combinações das partes culturais envolvidas. Assim, a perda, a seleção, os redescobrimientos e as incorporações se constituem como operações concomitantes que “[...]se resolvem dentro de uma reestruturação geral do sistema cultural, que é a mais alta função criativa que se cumpre em um processo de transculturação”. (RAMA, 2004, p. 39).

Já Maria Tymoczko, em *Enlarging translation, empowering translators* (2010), aborda a transculturação sob o viés da tradução. A autora afirma que algo pode mudar de categoria se observado por outra perspectiva, seja ela individual ou cultural. Portanto, “[...] uma tradução

²¹ [...] aunque acarreado siempre pérdida de componentes considerados obsoletos.

pode ser entendida como sendo um texto literário, uma construção linguística, um exemplo de interface cultural, um empreendimento comercial, um sinal de poder, uma declaração feminista ou, talvez, até mesmo uma tática revolucionária.”²² (TYMOCZKO, 2010, p. 107). Essa possibilidade de interpretações/referências múltiplas, segundo ela, é especialmente vantajosa como método para investigar categorias sociais interculturais.

Para Tymoczko (2010), a tradução poderia ser definida em três categorias de modos de troca cultural: representação, transmissão e transculturação. Em primeiro lugar está a representação, que apresenta papel importante na tradução, já que, segundo Tymoczko (2010, p. 114), a tradução seria [...] “não apenas a principal forma de representação intercultural, mas também uma das mais antigas e contínuas formas praticada de representação na cultura humana”²³. Assim, como modo de representação, a tradução apresenta uma imagem de outra coisa de forma tangível, com significação simbólica e peso ético, já que, ainda que se diga um “reflexo” da imagem, uma representação envolve discursos preexistentes que informam as visões de mundo de quem representa.

Em segundo lugar, quanto ao modo de transferência ou transmissão, Tymoczko (2010) explica que vê o conceito como uma transmissão de televisão, algo apresentado ao vivo e que é transformado em sons e imagens gerados eletronicamente, ou como um caixa eletrônico que transforma dólares depositados em euros para alguém em outro país – a transferência é simbólica e, portanto, suas regras não são universais ou livres de julgamento de valor.

Em terceiro lugar, por fim, há a transculturação como modo de interface cultural. Tymoczko (2010) afirma que *transculturation* chegou ao inglês pelo espanhol, *transculturación*, o que apontaria para a troca cultural entre europeus e populações indígenas da América Latina. Ainda segundo a autora, o termo “transculturação” se contrapõe à “aculturação”, uma vez que esta é uma via de mão única, enquanto aquela se refere a uma troca entre as culturas envolvidas.

A autora cita o que Walter Benjamin (1923) afirma quanto à sobrevivência de um texto: as traduções são moldadas pelo texto de partida, e os textos de chegada, por sua vez, moldam seus “originais”. Para ela, essa ideia conversa bem com a ideia de transculturação como uma troca

²² Thus, a translation might be conceptualized or categorized as a literary text, a linguistic construction, an example of cultural interface, a commercial venture, a sign of power, a feminist statement, and even perhaps a revolutionary tactic.

²³ Translation is not only a principal form of intercultural representation, it is one of the oldest and most continually practiced forms of representation in human culture

cultural em que não é apenas o texto de partida que afeta a tradução, mas também o texto é afetado por sua tradução.

A aculturação seria também, para a autora, associada a assimetrias de poder e influência, então ela prefere chamar as trocas culturais de transculturação, que aponta para equação na qual ambas as partes são transformadas. Dito isso, Tymoczko (2010) também afirma que nem toda tradução é transcultural e nem todos os tradutores buscam a transculturação.

Como aponta Tymoczko (2010), “[...] diferentemente da representação e da transmissão, a transculturação exige uma *performance* das formas culturais emprestadas no ambiente receptor”²⁴, ou seja, exige uma integração a práticas, crenças, valores e conhecimentos da outra cultura. Como exemplo de transculturação, Tymoczko (2010) nomeia, entre outros, a popularidade da comida chinesa nos Estados Unidos. A comida chinesa que é comida no país americano não é a mesma que é feita na China, ela passou por processos de transformação que juntaram algo da cultura de partida com elementos da cultura de chegada para que algo novo fosse criado. A comida chinesa passou por um processo de transculturação, ou talvez de tradução para o novo contexto cultural.

Já para tratar especificamente da performatividade, ou seja, a atuação da transculturação nas culturas, Tymoczko (2010) cita a pizza como exemplo perfeito. Isso porque muitos chineses associam o prato italiano muito mais aos Estados Unidos do que à Itália, o que é irônico, uma vez que a transculturação da pizza para os Estados Unidos é o que fez com que a pizza se tornasse um prato tão popular na própria Itália, onde não ocupava espaço de destaque.

Gostaria de adicionar um outro exemplo que, para mim, representa esse aspecto, porém no sentido inverso ao da pizza. O “molho Alfredo” é entendido por estadunidenses como uma receita típica da culinária italiana, porém o molho é (ou era) praticamente desconhecido na Itália. De acordo com Dama (2022), após muita procura por turistas dos Estados Unidos por esse molho na Itália, alguns restaurantes acabaram por ceder e incluir o molho (estadunidense, mas também italiano de certa forma) em seus menus. O autor explica que, ainda que tenha origem 100% italiana, o Fettuccine Alfredo não é conhecido por esse nome na Itália, além de haver muitas diferenças entre as receitas nos dois países. Essa troca de influências simbólicas, que provavelmente também envolve certo grau de hibridização, parece descrever muito bem o conceito de performatividade transcultural.

²⁴ Unlike representation and transmission, transculturation requires the performance of the borrowed cultural forms in the receptor environment.

Segundo Arroyo, por sua vez, a transculturação “se foca no processo de poder colonial e ruptura envolvidos na mistura de mais de uma cultura “original” com outra: linguística, racial e economicamente” ²⁵(ARROYO, 2016 p.136). Isso significa que ela alude a uma forma de “ajustamento cultural” que pode ser o processo pelo qual passam Otsuka e suas personagens também *nisseis*, ou seja, filhas dos imigrantes japoneses, que se encontram numa espécie de limiar cultural, de elementos culturais múltiplos que se misturam. Contudo, os próprios imigrantes *isseis* sofrem com a transitoriedade trazida pela amalgamação de culturas, vivendo em constante desajuste com a sociedade que os sustenta: “Homens, economias, culturas, ambições, tudo aqui se sentia estrangeiro, provisional, mutante, ‘aves de passagem’ sobre o país” ²⁶ (ORTIZ, 1995, p. 101).

Como Otsuka (2014, p. 45) demonstra, esse é o caso dos imigrantes japoneses nos Estados Unidos, que enfrentavam as diferenças entre seus costumes japoneses e os americanos: “Eram as mulheres deles que nos ensinavam as coisas de que mais precisávamos saber. Como acender um forno. Como arrumar a cama. Como atender à porta. Como cumprimentar dando a mão. Como usar uma torneira, algo que a maioria de nós nunca tinha visto na vida”. No trecho nota-se que as japonesas que chegavam aos Estados Unidos não estavam habituadas a elementos como camas, uma vez que no Japão o costume era (e ainda é para muitos) dormir em *futons* colocados sobre os *tatamis* no chão, que são dobrados e guardados em um armário ou em um canto do quarto.

²⁵ Transculturation focuses on the processes of colonial power and rupture involved in mixing more than one “original” culture with another one: linguistically, racially, economically.

²⁶ Men, economies, cultures, ambitions were all foreigners here, provisional, changing, “birds of passage” over the country, at its cost, against its wishes, and without its approval.

Figura 3: *Futon e tatamis no chão*



Fonte: Wikimedia Commons²⁷

O trecho acima também menciona a ação de “cumprimentar dando a mão”. No Japão o costume não é de se cumprimentar com aperto de mão, mas com uma reverência. As narradoras de *O Buda no Sótão* (OTSUKA, 2014, p. 31) também se perguntavam muitas coisas quanto às diferenças culturais, sociais e comportamentais: “Por que motivos penduravam pratos nas paredes, ao invés de quadros? E aquelas fechaduras em todas as portas? E os sapatos dentro de casa? [...] Era verdade que enxergavam a figura de um homem na lua e não a de um coelho?”.

Ao tratar dessas questões, a obra de Otsuka retrata dissonâncias culturais em constante obviedade para essas mulheres que trabalhavam nas casas de americanos e, em tantas outras situações, o choque cultural estava presente em ambos os lados: os japoneses se viam diante dos estranhamentos produzidos pelos costumes dos estadunidenses e esses, por sua vez, sentiam o mesmo diante dos costumes orientais.

A relação fica mais complexa com a geração de seus filhos, que se equilibrava sobre a linha divisória do japonês de seus pais e o inglês da cultura americana em que nasceram e cresceram: “[as filhas] esqueciam o que dizer no altar para os nossos ancestrais mortos, que olhavam por nós dia e noite. Esqueciam como contar. Esqueciam como rezar. Passavam os dias vivendo a nova língua, cujas vinte e seis letras ainda nos fugiam [...]” (OTSUKA, 2014, p. 79). O que se nota no excerto é um afastamento das *nisseis* da cultura de suas mães, como o ritual realizado no *Butsudan*, espécie de altar ou santuário budista dedicado aos antepassados.

²⁷ Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Futon_and_desk_in_a_Ryokan.jpg. Acesso em: 6 nov. 2022.

Figura 4: *Butsudan*

Fonte: Acervo pessoal

No processo de transculturação, portanto, percebemos uma visão de sofrimento face à posição ocupada pelos sujeitos diaspóricos de alguém perenemente percebido como estrangeiro, assim como a luta para se adequar e encontrar identificações na cultura de chegada. Quanto a isso, Inghilleri (2017) argumenta que a migração é um processo tanto sincrônico quanto diacrônico. Sincrônico pois, como é perceptível nos exemplos retirados de *O Buda no Sótão* (2012) deste capítulo, é nos agrupamentos de encontros e enredamentos com o outro, em eventos num particular momento, que se experienciam os efeitos da migração nos sujeitos. Por outro lado, é também diacrônico na medida em que é um processo de devir contínuo, que marca a subjetividade e a identidade do indivíduo imigrante.

Sobre isso, Silva (2000, p. 87) argumenta que o hibridismo produzido pela multiculturalidade provocada pela diáspora pode ser visto como uma subversão da identidade, especialmente no âmbito das identidades nacionais, raciais e étnicas. Isso porque a hibridização

confunde noções de pureza e insolubilidade de certos grupos, já que: “A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas”.

Assim, ao perceber os reflexos incididos sobre a identidade pela transculturação e pelas multiculturalidades, dedicamos a próxima seção a comentar o conceito de *identidade* e como identidades são formadas a partir do movimento de diáspora do povo japonês, entendendo que elas são fortemente afetadas pelo/no processo de transculturação dos imigrantes e de seus descendentes.

1.3. IDENTIDADES

Ao partirmos do princípio de que a transculturação, como mencionado anteriormente, seria um dos componentes que influem na identidade, torna-se relevante discutirmos o que seria esse conceito. No entanto, este não é um conceito simples de ser definido. Como Brah (1996, p. 20) afirma: A identidade é um enigma que, por sua própria natureza, é um enigma que, por sua própria natureza, desafia uma definição precisa”²⁸.

Porém, podemos começar ao apontar que, sob a visão dos estudos culturais, ela é considerada como fluida e líquida (BAUMAN, 2001). Isso implica dizer que as identidades não estão prontas e definidas, tampouco são apenas uma. Bauman (2001) sustenta que as identidades se tornam cada vez mais híbridas e plurais num mundo onde estão desatreladas de um vínculo local, de um determinado país ou etnia, como é o caso do sujeito imigrante e seus descendentes, cujas identidades estão em constante movimento entre o passado, ou seja, aquilo que se herda, e o presente.

Em consonância com a visão de identidade plural de Bauman, Coracini (2003) defende que a subjetividade humana decorre de múltiplas e constantes identificações. Para a autora, a identidade é algo naturalizado, mas não natural, uma vez que o sujeito é visto como:

[...] fruto de múltiplas identificações – imaginárias e/ou simbólicas – com traços do outro que, como fios que se tecem e se entrecruzam para formar outros fios, vão se entrelaçando e construindo a rede complexa e híbrida do inconsciente e, portanto, da subjetividade. (CORACINI, 2003, p. 203).

²⁸ *Identity then is an enigma which, by its very nature, defies a precise definition.*

Quando duas culturas se chocam, as identificações produzidas pelos imigrantes em se reconhecer ou não na nova cultura de chegada faz com que esses fios estejam em constante movimento, contribuindo para que o sujeito assimile o que é do outro, mantendo, ainda assim, o que é sua herança. Nesse processo de transculturação, todos esses fios que compõem a rede da subjetividade entram em movimento e são afetados, são transformados e desestabilizados.

Santos (1993), por sua vez, em concordância com Bauman e Coracini, mas em referência às identidades culturais, afirma que “as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. [...] Identidades são, pois, identificações em curso” (SANTOS, 1993, p. 31). Com isso, entende-se que a identidade, em verdade, são várias e não uma, pois delas decorrem a(s) posição(ões)-sujeito assumidas pelo indivíduo. Algumas dessas posições-sujeitos são produtos da identificação do indivíduo em relação ao seu país de origem, por exemplo.

Outra nomenclatura para “país de origem” seria “nação”. No entanto, o que constitui a nação e, por conseguinte, uma nacionalidade? Para Renan (1990), uma nação não é definida segundo critérios geográficos, raciais, nem etnográficos ou mesmo linguísticos. Conforme menciona o autor, uma nação seria um princípio espiritual comum, embasado no legado deixado pelas memórias do passado e reforçado pelo desejo de coexistir e perpetuar tal legado por parte das pessoas. Em suma: “Uma grande agregação de homens, de mentes sãs e corações generosos, cria um o tipo de consciência moral a que chamamos de nação”.²⁹ (RENAN, 1990, p. 20). Assim, apesar de terem sua importância, não são os aspectos externos ao ser-humano que determinam o sentido do termo, mas a população que se identifica com a comunidade a que pertence.

Nesse sentido, Hall (2003, p. 58) sustenta que uma cultura nacional é composta de símbolos e representações, além das instituições culturais: “Uma cultura nacional é um *discurso* (grifo do autor)- um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos”. Em outras palavras, a cultura nacional é um discurso que produz identidades, que desestabiliza os fios da rede de identificações que compõem a identidade do sujeito. Ou seja, é um discurso que produz identidades, assim, reconhecer-se como um estadunidense, ou um japonês, é dizer discursos que vão delinear traços

²⁹ *A large aggregate of men, healthy in mind and warm of heart, creates the kind of moral conscience which we call a nation.*

identitários àqueles que se identificam como pertencentes a uma raça, etnia, religião, ou, em suma, uma cultura.

Ainda tratando da questão de identidade cultural, Castells (2010, p. 22) define a identidade como “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado”. O autor explica que identidades organizam significados e papéis (funções) e, por isso, em linhas gerais, quem constrói a identidade coletiva e para que(m) essa identidade é construída, são, em grande medida, os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como do seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem.

Porém, numa situação de deslocamento geográfico, como no caso de imigrantes, as identidades nacionais se confundem. Silva (2000) vê a dimensão das identidades nacionais, raciais e étnicas como um processo de estabilização de identidades, ainda que essa estabilização seja impossível. As identidades nacionais são vistas pelo autor como parte de um “essencialismo cultural”, que elenca símbolos nacionais como hinos, heróis e bandeiras como forma de manter a fixidez identitária, ligando indivíduos que estariam isolados sem esses elementos produtores de sentimentos nacionais.

Dessa forma, ao observarmos a passagem já mencionada na seção anterior do capítulo *As Crianças*, de *O Buda no Sótão* (OTSUKA, 2014), em que vemos as rezas budistas/xintoístas sendo esquecidas pelas descendentes de japoneses nascidas nos Estados Unidos, percebemos que essas preces frente ao *butsudan* surgem como um conteúdo simbólico da identidade japonesa e que representa um essencialismo cultural, o qual une a comunidade japonesa mesmo fora do Japão. Quando elas já não se lembram mais dessas rezas, quando já não se identificam com essa faceta cultural, o senso de pertencimento a essa identidade coletiva se enfraquece e outros fios identitários são movidos.

Estamos, dessa forma, constantemente observando representações que vão formar identidades – a minha e a do outro – em um contínuo processo de comparação, pois “o que se diz sobre o outro é constituído pelas auto-representações (ou imagens) desse outro, ao mesmo tempo em que colabora para reforçar ou modificar essas representações” (CORACINI, 2005, p.31). Assim, os filhos das personagens de *O Buda no Sótão* têm suas identidades interpretadas por suas mães que são diferentes de si mesmas, pois não compartilham um atributo cultural

coletivo que constitui uma parte significativa das identidades nacionais da primeira geração de imigrantes japoneses nos Estados Unidos.

Como defende Silva (2000, p. 75), a identidade se constrói a partir da diferença: “Por trás da afirmação ‘sou brasileiro’ deve-se ler: ‘não sou argentino’, ‘não sou chinês’, ‘não sou japonês’ e assim por diante, numa cadeia, neste caso, quase interminável”. A diferença, então, pode ser vista como um processo de produção simbólica e discursiva através do qual as identidades são produzidas. “As crianças” constroem suas identidades culturais a partir do entendimento de que elas não são suas mães, não são japonesas, são estadunidenses. Resgatando o conceito de *differánce* de Derrida (1982), o lugar da diferença é instável e indeterminado e, assim, seria possível dizer que elas são estadunidenses e japonesas em alguns sentidos de sua identidade, ao mesmo tempo que podem não ser em outros momentos.

As diferenças na formação de identidades, além disso, são assimétricas, como defende Silva (2000). São relações sociais e, por conseguinte, sujeitas a relações de poder: “Elas [a identidade e a diferença] não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas”. Isso porque certas formas de diferença residem no âmbito do excluir/incluir: nós/eles, bons/maus, normais/anormais etc. Assim, quem ocupa uma posição de poder em relação aos outros decide quem é incluído, bom e normal – e com certeza não será o Outro. Aos que não estão em uma posição superior na hierarquia resta a invisibilização e o silenciamento, que dificulta muito a possibilidade de escreverem histórias diferentes sobre quem são.

Além da invisibilização, há também um movimento de hostilização do “diferente”, daquele que não encontra espaço de representação positiva. Isso aconteceu com os japoneses no Brasil de forma bastante marcada, uma vez que jornais da época retratavam os imigrantes sob uma luz nada favorável, construindo representações identitárias muito problemáticas para esses sujeitos que apresentavam uma cultura, língua e aspecto físico “diferentes” dos imigrantes europeus: “Como argumento para a não aceitação, os japoneses são descritos na imagem da revista [O Malho] como *raça diametralmente oposta a nossa*, na cultura, na religião e na fisionomia, além da concorrência na mão de obra brasileira[...]” (KIMURA, 2016, p. 79, grifos do autor)”. A imagem abaixo retrata de forma detalhada a forma como essa hostilização do povo japonês no Brasil se deu:

Figura 5: Página da revista *O Malho*, de dezembro de 1908

Fonte: Revista *O Malho* (KIMURA, 2016, p. 80)

Na Figura 5, lê-se, abaixo da primeira imagem no topo à esquerda: “3) ...forçosamente nos dará um specimen “aperfeiçoado” da nossa futura raça, já tão maltratada pela influencia africana...” (sic). Aqui, nota-se a preocupação eugenista (e extremamente racista, por consequência) de que a raça branca estava sendo “contaminada” pela miscigenação com raças consideradas pelo pensamento corrente da época, que ainda perdura em certs contextos, como inferiores. O fato da mão de obra japonesa (bem como a italiana, alemã, polonesa, entre outras) ter sido adotada de forma a suplantiar a lacuna deixada pela abolição da escravatura, fez com que muitos brasileiros vissem os japoneses (mas não necessariamente outras raças, como os brancos europeus) como “o novo negro”. Uma raça amarela e indesejável, como se nota pelo uso de “aperfeiçoado” entre aspas irônicas, que implicam que mestiços de japoneses, assim

como eu, e também de negros, contribuem para que a espécie humana se torne mais “maltratada”.

Enquanto o trecho supracitado se volta para aspectos fenotípicos, o trecho 4 aponta questões culturais: “4) Os costumes também devem influir para nos prevenirmos contra elles, pois é sabido que na maior simplicidade e promiscuidade, os nippões tomam banho juntos, e a tradicional folha de parreira representa um papel secundário, para não dizer inútil... E a diferença de religião? E o idioma que parece barulho de ferros com cacos de garrafas?!...” (sic). Os comentários do autor da peça ridicularizam a cultura nipônica, incluindo o ato de banharem-se nus e coletivamente, hábito que abordo no Capítulo 4 e que nada tem de promíscuo, além de não ser algo exclusivo dos japoneses. A referência à folha de parreira presente na ilustração também faz referência ao chiste de mau gosto quanto ao tamanho do falo japonês – logo, quantos preconceitos e generalizações com o intuito de humilhar não se escondem atrás do humor banal do dia a dia?

Outro ponto mais sério é quando o trecho menciona a diferença de crenças entre os brasileiros e os recém chegados imigrantes. Segundo Befu (2001), os japoneses, quando iniciaram seu processo migratório no século XIX, levaram consigo para os novos países suas religiões, sendo elas, principalmente, o budismo e o xintoísmo. Os brasileiros, por sua vez, tinham como religião oficial o catolicismo até o ano de 1889 (ORO, 2005), o que provocou uma simbiose entre Estado e religião que se propaga até os dias de hoje no Brasil, ainda que vivamos em um Estado laico. O protestantismo também teve presença forte desde o século XIX no Brasil, apontando para uma homogeneidade cristã no campo religioso.

Ainda que diferentes, as religiões orientais e ocidentais não são completamente incompatíveis. A análise da revista que apontava para a paradoxalidade se mostra incorreta quando observamos que grande parte das religiões japonesas sofreram mutações quando germinaram em novas terras, bem como ocorreu com as religiões afro-brasileiras. Hoje, religiões como o *Jodo Shinshu* (predominante nos Estados Unidos), *Perfect Liberty*, *Mahikari* e *Seicho-no-ie*, pela hibridização e adaptação com práticas cristãs, acabaram por difundirem-se no ocidente e, hoje, grande parte de seus fiéis são não-descendentes de japoneses.

Por fim, nos trechos 5 e 6, lê-se:

5) No trabalho, então, a cousa é mais grave: tornam-se concurrentes terríveis, pois enquanto os nossos operarios exigem uma boa alimentação, tornando-se, por conseguinte, grandes consumidores do que produzimos e exportamos,

essa gente côr-de-açafrão queimado contenta-se com um miseravel pratinho de arroz. O[l]hemos para a California...; 6) Finalmente, o Brazil deve evitar esse verdadeiro perigo amarello, que S. Paulo nos quer impingir, e que não passa de uma bôa espiga, digna de se juntar com a outra... da valorização!... (sic).

O “perigo amarelo”, apontado pelo autor da publicação, refere-se ao despojamento de empregos de brancos em favor dos amarelos em razão de sua dieta que poderia desvalorizar os comércios e tornar a mão de obra dos japoneses mais barata. O irônico é observar que, ainda que julgado como algo negativo na revista, o fato de comerem pouco é, via de regra, visto pelos empregadores como sendo, na verdade, muito economicamente positivo, como podemos verificar no trecho do capítulo *Branços de O Buda no Sótão*. Nele há explicações do porquê a mão de obra japonesa se destacar em relação aos demais imigrantes, como os chineses, mexicanos e filipinos:

Para nos alimentar gastava-se menos do que com os imigrantes de Oklahoma e do Arkansas, tanto os claros quanto os escuros. Um japonês consegue viver com apenas uma colher de chá de arroz por dia. Éramos a melhor raça de trabalhadores que eles já haviam contratado na vida. (OTSUKA, 2014, p.35).

A página da revista, vista de forma sintética, aponta como os imigrantes orientais foram percebidos por muitos dos brancos, de forma estereotipada, negativa, racista e xenofóbica. O mesmo processo aconteceu nos Estados Unidos, como a própria revista analisada por Kimura (2016) indica, especificamente ao mencionar o caso da Califórnia, que foi o estado que recebeu a maior população nipo-descendente nos Estados Unidos da América.

De acordo com Ng (2004), é muito comum que estudiosos e o público em geral comparem a comunidade nipônica com outros sujeitos da diáspora, provenientes de países europeus que imigraram para os Estados Unidos no mesmo período que os japoneses. Os europeus, originários de países como Itália e Polônia e, em sua maioria, brancos, apresentavam características fenotípicas que não provocavam estranhamentos nos já cidadãos estadunidenses, também majoritariamente brancos. Assim, a principal discrepância em relação aos imigrantes europeus repousava sobre as facilmente identificáveis feições faciais dos japoneses, que denotam uma marcação étnica clara (ainda que generalizada com outros leste-asiáticos). Isso fez com que eles fossem discernidos como distintamente estrangeiros pelos estadunidenses, o que contribuiu para o histórico de *isolamento* social sofrido pelos japoneses nos Estados Unidos. Devido à segregação imposta muitas vezes por delimitações de áreas de habitação para os japoneses e de espaços nos quais sua convivência era permitida, a comunidade estabeleceu laços em todos os setores, sejam eles laboral, esportivo, recreativo ou interpessoal, fazendo com

que poucos casamentos inter-raciais acontecessem, em especial nas gerações de *nisseis* e *sanseis*.

Vale abrir um parêntese aqui para ressaltar que a segregação, entendida como *apartheid*, apesar de ter ocorrido, tanto de forma velada quanto explícita, com várias minorias, como no caso dos imigrantes asiáticos, foi exercida com muito mais ênfase e de forma muito mais pronunciadamente racista em relação à população negra, ex-escravizada. Nos Estados Unidos, em particular, dentre os anos de 1877 até meados de 1960, afro-americanos foram relegados a uma posição de cidadãos de segunda-classe pelo sistema de casta racial denominado Jim Crow³⁰, que refletia e apoiava a opressão e segregação do povo negro. Segundo Pilgrim (2000), havia uma série de normas, leis e regras de etiqueta que separavam os brancos dos negros em todos os aspectos da vida social, incluindo cemitérios, hospitais, banheiros e portas exclusivas para brancos, os quais eram invariavelmente muito inferior para os negros.

Darcy Ribeiro (1979), ao tratar do processo de deculturação a que foi submetido o povo africano menciona: “O negro trazido à América foi compelido à destribalização e à deculturação pelo convívio com companheiros de escravidão arrebanhados de qualquer parte da África, tão estranhos culturalmente a ele como os senhores brancos” (RIBEIRO, 1979, p. 424). O povo negro, não só nos Estados Unidos, mas de modo hegemônico, foi estigmatizado e até hoje luta contra o racismo estrutural.

Ribeiro (1979) aponta que o processo de imigração aos Estados Unidos de povos brancos e amarelos, a partir do fim do século XX, “soterrou as populações de cor” (p. 423):

Aos italianos e aos eslavos, que já causavam desgosto aos americanos de origem anglo-germânica, acrescentou-se, por algum tempo, um contingente de chineses. Mais tarde, vieram os mestiços latino-americanos, sobretudo mexicanos e porto-riquenhos, a juntar-se a estas camadas mais discriminadas. Ainda hoje prevalece na sociedade norte-americana uma estamentação étnica de prestígio, e aceitabilidade social, que coloca no estrato inferior os negros e mulatos. Pouco acima destes, vem a faixa dos latino-americanos, a que se seguem os japoneses e chineses. Sobrenadando esta “não-gente” se assenta um estrato de “quase não-gente” integrada por eslavos, italianos e judeus. No alto da pirâmide de prestígio étnico fica a “gente” propriamente dita que, mesmo quando mais pobre e menos educada, é tida e se comporta como se fosse melhor. (RIBEIRO, 1979, p. 423)

³⁰ A Era Jim Crow (1876-1965) estabeleceu leis que decretavam a segregação racial entre brancos e negros nos transportes públicos, escolas e demais ambientes públicos nos Estados Unidos.

Nesta citação de Ribeiro, podemos perceber como a estratificação racial moldou (e ainda afeta) as relações de poder mesmo entre imigrantes, que não podem, assim, ser considerados como uma amálgama homogênea. Até hoje a segmentação dos povos imigrantes acontece de forma irregular, entre quem seria mais gente e menos gente, entre quem se mescla de forma quase imperceptível aos brancos e quem se mantém em situação guetoizada. Por exemplo, os traços marcadamente japoneses fazem com que os descendentes dos imigrantes japoneses, por mais aculturados no contexto estadunidense que sejam, permaneçam até hoje sendo percebidos como não americanos. Como explica Ng (2004): “A maioria dos americanos classifica os japoneses como pertencentes a uma outra ‘raça’ [...]. Os nipo-americanos são frequentemente vistos como estrangeiros e imigrantes recentes” (p. 924)³¹, o que afeta as formações identitárias e as formas como a sociedade trata essa população até os dias de hoje.

Isso inclui a visibilidade desse grupo étnico, bem como de suas produções artísticas e culturais, que acabam por permanecerem “nichadas”. Assim, culminam em voltarem-se para um público limitado e encontram pouco espaço nas galerias de arte, nos palcos, nas telas e nas prateleiras das bibliotecas e livrarias, o que acredito estar relacionado a um racismo epistêmico, derivado da colonialidade do pensamento.

Em um outro segmento de *O Buda no Sótão* (OTSUKA, 2014) há um momento em que essa relação de poder pode ser evidenciada conforme articulada pela narradora. Nesse trecho, há a questão da adoção por parte dos *nisseis* de nomes ocidentais, seja por vontade própria, por desejo de serem incluídos, ou por um “batismo informal” que recebiam por parte d

os brancos, os quais escolhiam nomes ocidentais para se referirem a eles. Assim, as mães falam de suas filhas: “Elas se davam nomes novos que não tínhamos escolhido para elas e que mal conseguíamos pronunciar. Uma delas chamava a si mesma de Doris” (OTSUKA, 2014, p. 79). O motivo para que aceitassem ou criassem para si nomes ocidentais poderia ser para se sentirem mais identitária e culturalmente pertencentes aos Estados Unidos, ou para terem um nome mais acessível para os ocidentais, uma vez que recebiam muitos apelidos dos americanos com os quais conviviam.

Ademais, tem-se, em *O Buda no Sótão* (OTSUKA, 2014, p. 46), o fato de os padrões renomearem as empregadas imigrantes: “Eles nos davam nomes novos. Eles nos chamavam

³¹ “Most Americans classify Japanese Americans as belonging to a different “race” [...] Japanese Americans are still viewed as foreigners and recent immigrants”.

Helen e Lily. Eles nos chamavam Margaret. Eles nos chamavam Pearl”. Portanto, existe, assim, uma relação de poder, um poder simbólico, na forma como os japoneses foram despidos de seus nomes para assumir uma nova designação, um novo rótulo. Como Inghilleri (2017, p. 1) aponta:

Uma vez que os migrantes estabelecem uma residência mais permanente, legal ou não, as designações tornam-se mais variadas e aperfeiçoadas - dependendo de fatores como quem está fazendo a rotulagem e em que contexto. Os próprios nomes podem assumir um significado particular, representando uma alteridade fixa ou se transformando oportunamente, seja para se adequar às normas culturais ou fonológicas locais, seja para criar vínculos simbólicos ou estratégicos entre a partida e a chegada; ou [...] para responder às circunstâncias muito específicas do local.³²

Independentemente da justificativa, é inegável a forma com a qual o pensamento da geração que nasceu no mundo ocidental ainda se encontra sob a égide da colonialidade do pensamento. Ainda hoje é comum que orientais assumam nomes “ocidentais” muito diferentes do verdadeiro quando estão em países não-orientais, enquanto o mesmo movimento, se invertidos os polos, não acontece. Ademais, há um imbricamento psicológico entre nomes e identidade, como argumenta Dion (1983), que faz com que o nosso senso de entendimento de quem somos e até de nossas características de personalidade sejam influenciados pela forma como somos chamados.

A partir dessa constatação, é preciso olhar para como é impactante que um nome seja mudado, para como a forma de se perceber no mundo de um indivíduo é afetada a partir da mudança. Levando em consideração esse fator, existe um desequilíbrio entre ocidentais e orientais nesse sentido pois, como afirmam Kiminami e Marins (2020), ocidentais apresentam dificuldades para pronunciar certos nomes orientais, o fato de apenas os orientais se sentirem na obrigação de fazer mudanças significativas em algo tão simbólico e identitário quanto um nome próprio aponta para uma clara preponderância de poder de um dos lados, o ocidental, sobre o outro, o oriental – em especial o imigrante, sujeito da diáspora.

³² “Once migrants establish a more permanent residence, legal or not, designations become more varied and finely tuned – contingent on factors such as who is doing the labeling and in what context. Names themselves can take on particular significance, representing a fixed otherness or morphing opportunely, whether to fit local cultural or phonological norms or create symbolic or strategic links between departure and arrival; or as the following extract about a New York sweatshop in the 1890s shows, to respond to the very specific circumstances of the local.”

A relação de poder e identidade imbricadas na ideia de um nome surge em um trecho retirado do capítulo *Último Dia*. Esse capítulo apresenta a particularidade de nomear as mulheres uma a uma, fugindo do padrão coletivizador predominante nos capítulos anteriores:

Katsuno partiu da lavanderia do marido em San Diego resmungando: "Alguém faça o favor de me acordar". Fumiko partiu de uma estalagem em Courtland se desculpando por quaisquer problemas que tivesse causado. O marido dela partiu dizendo para ela acelerar o passo e, por favor, ficar de boca fechada. Misuyo partiu cheia de graça e sem má vontade para com ninguém. Chiyoko, que sempre insistira para a chamarmos Charlotte, partiu insistindo para que a chamássemos Chiyoko. Mudei de ideia pela última vez. Iyo partiu com um despertador soando de dentro de algum lugar na mala, mas não parou para desligá-lo. Kimiko partiu deixando a bolsa para trás, na mesa da cozinha, mas não se lembraria até que fosse tarde demais. Haruko partiu deixando uma pequena imagem de latão de um Buda risonho lá no alto, em um canto do sótão, onde ele ri até hoje. (OTSUKA, 2014, p. 115-116).

Esse deslizamento de uma visão generalizante para a individualização das personagens, a partir da nomeação de cada uma e de como elas, de formas individuais, enfrentaram esse momento histórico, mostra-se particularmente tocante em função do contexto apresentado neste capítulo, em que as personagens se despedem forçosamente de suas casas, suas cidades, seus vizinhos para serem encarceradas, sem ao menos saber exatamente onde, como e por quanto tempo.

Na fala de Chiyoko, em especial, percebemos esse exato movimento representado na fala de uma personagem que se vê em uma situação de deslocamentos múltiplos de identidade. Inicialmente, ela muda seu nome para Charlotte, talvez buscando um senso de pertencimento ao seu novo contexto ocidental por meio do abandono do seu nome de nascimento. Seria possível inferir que a personagem o fez buscando ser aceita pela comunidade estadunidense, como discutido acima. Após ser retirada de sua casa e enviada para um campo de encarceramento, a relação de pertencimento identitário parece ter se perdido, o que fez com que Chiyoko buscasse novamente reencontrar suas origens, sua identidade nacional marcada em seu nome japonês. Argumento que, possivelmente, tal movimento demonstre um processo de resistência ao poder arbitrário que a despiu de sua identificação com os Estados Unidos.

Assim, podemos perceber que existem vários feixes que se entrelaçam na constituição da identidade do sujeito diaspórico. De forma a possibilitar um melhor entendimento dessas relações, bem como do que seria exatamente o racismo epistêmico, a (de)colonialidade e também o pensamento pós-abissal, dedico o próximo capítulo a discutir de forma mais aprofundada esses conceitos mencionados neste capítulo.

2. DECOLONIALIDADE E PENSAMENTO PÓS-ABISSAL

O Buda no Sótão é uma obra que enfoca as narrativas de mulheres imigrantes nos Estados Unidos e que expõe um lado pouco conhecido da história. São experiências invisibilizadas e, para que seja possível visibilizá-las, é importante que façamos uma análise pós-abissal e que nos debrucemos sobre o conceito de linhas imaginárias e abissalidade, termos centrais à pesquisa de Santos (2007). Além disso, os conceitos de colonialismo e (de)colonialidade são importantes para entender as relações histórico-sociais que se estabelecem entre Japão e Estados Unidos, Ocidente e Oriente, imigrantes japoneses e brancos.

A teoria de Santos (2007) traz, de forma marcada, as experiências dos países colonizados e do Sul global sendo vistas como o outro lado da linha abissal. A posição do Japão quanto à colonialidade é complexa, pois ainda que não tenha sido formalmente colonizado pelas potências ocidentais, esse mesmo país já ocupou a posição de colonizador, como veremos mais adiante e, apesar desse fato, sabemos que Japão moderno foi profundamente influenciado pelo colonialismo ocidental de várias maneiras. Assim, para entendermos de que forma se deu sua trajetória colonial, primeiramente discutiremos aspectos históricos da relação entre o Japão e os Estados Unidos da América e de que forma se estabelecem relações de colonialidade num contexto diaspórico dos japoneses nos Estados Unidos.

2.1. LOCALIZANDO O JAPÃO EM QUESTÕES COLONIAIS

Inicialmente, é importante definirmos a que nos referimos quando falamos de colonialidade. Quijano (1999) cunhou o conceito de colonialidade como algo que transcende as particularidades do colonialismo histórico, ou seja, que não deixa de se configurar sob suas estruturas de poder e subordinação, a partir do advento da independência de um país ou região. Tal distinção entre colonialidade e colonialismo permite, assim, explicar como se dá a continuidade das formas de dominação, mesmo após o fim de domínios das metrópoles, ao que Bonnici (2005, p. 187) chama de arquivo ideológico: “o debate sobre as ex-colônias e sua denominação versa sobre o arquivo temporal ou seja, o tempo entre a independência do país e a atualidade, e sobre o arquivo ideológico, ou seja, a influência exercida por uma potência europeia desde o momento da invasão até a atualidade”.

Os colonizadores europeus usurparam dos colonizados mais do que apenas bens e recursos materiais e naturais, como afirma Quijano (2010). Foram suprimidos e expropriados conhecimentos, credos, modos de saber e significar, sendo estes substituídos pelos dos europeus, de forma a controlar social e culturalmente essas populações. Não se pode, entretanto, universalizar a experiência da colonialidade cultural, pois as formas como ocorreram e os efeitos que dela decorreram mudam de acordo com a época e a localidade.

Segundo Quijano (2010), a América Latina foi o caso mais extremo de colonização cultural por parte dos europeus, que exterminaram culturas e sociedades inteiras, reprimindo de forma intensa as ricas culturas de povos astecas, maias e incas. Isso fez com que aqueles que sobreviveram ao genocídio perpetrado pelos europeus se tornassem iletrados e dependentes das formas de expressão dos colonizadores.

Já com relação à Ásia e ao Oriente-Médio em contraste com a América Latina, Quijano (2010), explica que suas “altas culturas nunca puderam ser destruídas com tal intensidade e profundidade” (p. 170). Apesar disso, sofreram uma grande pressão para um processo de “europeização”, imposto como norma, especialmente nos quesitos culturais, intelectuais e artísticos.

No caso específico do Japão, tais imposições demoraram mais a chegar e não vieram pelos europeus. Foram os Estados Unidos que fizeram o Xogunato Tokugawa, sob a pressão do Comodoro Matthew Perry, assinar um tratado de amizade entre os países em 1854 (AKAMI, 2007). Tal tratado marcou o fim do *sakoku*, a política externa de fechamento do Japão ao mundo ocidental. Poderes coloniais não haviam, até então, ameaçado a política isolacionista, que se originava exatamente do medo japonês frente ao poder colonial dos ingleses, em especial após a Guerra do Ópio, em que o país ocidental saiu vitorioso. No entanto, a partir do tratado com os Estados Unidos, o regime de xogunatos caiu e mais tratados foram feitos com outros países ocidentais, o que culminou na política externa que ficou conhecida como *kaikoku washin*, que propunha abertura e cooperação internacional e diplomática.

Essa política propiciou uma mudança na forma como o “Oeste” era percebido – “não como bárbaro, mas sim sofisticado, civilizado, e moderno, um modelo superior a ser emulado”³³ (AKAMI, 2017, p. 664). O Japão se viu, então, em uma posição desigual – ou mais

³³ “The policy also marked a new and positive perception of the West—not as barbaric, but as sophisticated, civilized, and modern, a superior model to emulate.”

precisamente, subalterna – frente aos países ocidentais. Isso se fazia notar pela situação dos portos no Japão, que foram palco de disputas de poder entre os chineses, os quais dominaram os negócios e introduziram roupas e construções ocidentais nas cidades portuárias japonesas. Pode ser afirmado que a partir dessa “infiltração” dos costumes ocidentais pelas mãos dos chineses, que essas cidades passaram por experiências semicoloniais:

A influência ocidental sobre o Japão era profunda e abrangente, e o Japão moderno foi moldado por meio de constantes negociações com essa influência. [...] Ela era também profundamente manifestada em inúmeros aspectos do dia-a-dia, incluindo a literatura, as artes, a religião, a arquitetura, a música, a comida, os penteados, as roupas, os costumes, e até mesmo o padrão de beleza.³⁴ (AKAMI, 2007, p. 664)

Um dos países que foi e permanece até hoje como principal influência sobre os japoneses são, como já esperado, os Estados Unidos, uma vez que foi também o primeiro país a dominar formalmente o Japão. Tal ocupação foi decorrente da Guerra do Pacífico, e é importante notar o caso especial de Okinawa, que permaneceu sob domínio estadunidense e em situação semicolonial por muito mais tempo – somente foi devolvida em 1972, ainda que o Japão tenha reconquistado sua independência já em 1952 (AKAMI, 2007).

Antes desses acontecimentos, no entanto, houve a II Guerra Mundial, na qual o Japão se uniu à Alemanha e à Itália no Pacto do Eixo (CATHERWOOD, 2014), que consistiu em uma coalizão desses países idealizada por Adolf Hitler e firmada em 1940, e que tinha como propósito principal intimidar os Estados Unidos a se manterem neutros na guerra. No entanto, em 1941, os Estados Unidos acabaram por se juntar ao Reino Unido e à França (Aliados) após o ataque militar surpresa ao Pearl Harbor em dezembro do mesmo ano, que fez com que os Estados Unidos entrassem na luta que já se desdobrava entre os europeus e o Japão. A partir desse acontecimento, segundo Miyoshi e Harootunian (1993), o Japão deixou de ter uma imagem cartunesca para o mundo, assumindo uma belicosa e ameaçadora.

Assim, a situação dos japoneses nos Estados Unidos piorou de forma pronunciada e sua presença passou a despertar nos americanos um sentimento de rejeição e medo, o que culminou na prisão compulsória e coletiva dos japoneses residentes no país e de seus descendentes em campos de encarceramento, a partir da Ordem Executiva 9066, emitida em 19 de fevereiro de

³⁴ “Western colonialism's influence on Japan was profound and wide-ranging, and modern Japan was shaped through a constant negotiation with this influence. [...] It was also profoundly manifested in countless aspects of everyday life, including literature, arts, religion, architecture, music, food, hairstyle, clothing, customs, and even the standard of beauty.”

1942. Os imigrantes e seus filhos, mais de 110 mil pessoas no total, foram retirados de seus comércios, casas, igrejas e escolas e compulsoriamente “realocados” para lugares remotos e áridos do país, passando um período de três anos isolados do resto da sociedade estadunidense. De acordo com Otsuka, em entrevista realizada por Sobota (2014) sobre *O Buda no Sótão*: “Foi por isso que precisei escrever esse livro”, já que, segundo ela, “Mesmo entre os japoneses americanos, não falamos muito sobre isso. É considerado um episódio muito vergonhoso. Os EUA são uma nação que não quer lembrar algumas partes de sua História. A maioria das pessoas gostaria de esquecer” (SOBOTA, 2014, on-line) .

Ainda se debate o termo usado à época “centros de realocação” (*relocation centers*) e o seu devido equivalente. Aqui optamos por usar o termo recomendado em National (2020, on-line) “campo de encarceramento” (*incarceration camps*) e não “campo de concentração” (*concentration camps*), devido à forte relação do termo com o holocausto³⁵. Outros termos afins que eram usados de uma forma e hoje foram ressignificados terminologicamente são: “internamento” (*internment*), que hoje chamamos de “encarceramento”; “evacuação” (*evacuation*), que foi substituído por “remoção forçada” (*forced removal*), centros de reunião (*assembly center*) que se tornou centro de detenção temporária (*temporary detention centers*). Tais alterações terminológicas surgiram a partir da necessidade de expor a ação do encarceramento sem o uso de eufemismos amortecedores. DENSHO <https://densho.org/terminology/>

Os campos de encarceramento nos Estados Unidos não afetaram apenas nipo-americanos, mas também descendentes de japoneses em países como o Brasil e o Peru, além de alemães e italianos. No entanto, a situação dos imigrantes provenientes do Japão nos Estados Unidos era mais grave do que a de imigrantes da Itália e Alemanha, o que não significa que não houve repressão contra esses grupos de imigrantes durante o período, como se constata pelo internamento de alemães no campo de Crystal City, no Texas. Os japoneses foram um alvo mais marcado pois, olhando para além do embate direto estabelecido entre EUA e Japão, com acontecimentos como o ataque japonês a Pearl Harbor e as bombas atômicas lançadas contra Hiroshima e Nagasaki, havia ainda a questão da diferenciação fenotípica dos povos asiáticos em relação aos caucasianos.

³⁵ “We gave the fancy name of ‘relocation centers’ to these dust bowls, but they were concentration camps nonetheless.” – Harold Ickes, Secretary of the Interior, 1946. (NATIONAL, 2020)

O Brasil também não pode ser eximido da culpa histórica de racismo principalmente contra a população negra, mas também contra a amarela. Isso porque, ainda que a Segunda Guerra tenha trazido consequências terríveis para todos os “súditos do Eixo”, é inegável que, por não serem brancos, os japoneses sofreram repressões mais significativas em função do racismo estrutural presente nos Estados Unidos, mas também em terras tupiniquins, como atesta Macedo (2007). A autora explica que, ao passo que os alemães foram tratados com condescendência (exceto no sul do país) e os italianos quase não foram afetados por medidas que alvejavam os possíveis perigos para a nação, os japoneses foram os mais visados por medidas repressivas. Isso é visível na lei de imigração implementada em 1945 na qual se defendia que os imigrantes que “mais interessam ao Brasil são os de raça branca, destes os europeus, e dos europeus, os italianos” (MACEDO, 2007, p. 145).

Já nos Estados Unidos, tal distinção racial pode ser notada de forma material em um documento assinado pelo Tenente-General John L. DeWitt (responsável pela ordem de evacuação), porém provavelmente escrito por Karl Bendetsen, chamado de “Relatório Final: A evacuação japonesa da Costa Oeste, 1942” (*Final Report: Japanese Evacuation from the West Coast, 1942*). O capítulo 2 do relatório, descrito por Murray (2008), afirmava ser impossível estabelecer uma diferenciação entre os sujeitos de ascendência japonesa que seriam leais ou desleais, não por não haver tempo suficiente para a verificação, mas porque esse “grupo racial muito coeso” fazia com que fosse impossível distinguir ‘um bom japa’ de um ‘mau japa’”³⁶(MURRAY, 2008, p.45).

Essa afirmativa está refletida na obra de Otsuka (2014), que descreve, no último capítulo, a visão dos brancos com relação aos nipo-americanos que foram aprisionados: “Ele e a esposa sempre tomavam cuidado quando estavam perto dos japoneses, ele explicou, porque ‘não tínhamos certeza. Havia os bons e havia os maus, acho. Mas eu sempre misturava todos’³⁷. A fala aponta para a visão da sociedade estadunidense sobre os japoneses como sendo, muitas vezes, uma raça pouco incorporada à comunidade branca, o que contribuiu para que eles fossem destacados dos demais como inimigos.

Nesse sentido, o documento assinado por DeWitt também afirmava que, no que concerne a “afinidades raciais”:

³⁶ *This tightly knit racial group” made it impossible to distinguish “a good Jap from a bad Jap.*

³⁷ *He and his wife were always very careful around the Japanese, he explains, because “we just weren’t sure. There were good ones and bad ones, I guess. I got them all mixed up.”*

Na guerra na qual nos encontramos, afinidades raciais não estão cindidas pela migração. A raça japonesa é uma raça inimiga e, ainda que muitos japoneses de segunda e terceira gerações, nascidos no solo estadunidense e investidos de cidadania americana, tenham se tornado “americanizados”, os vínculos raciais permanecem indissolutos.³⁸ (MURRAY, 2008, p. 20).

Assim, nota-se que o povo japonês era percebido como de difícil “solubilidade” racial, encontrando-se apartado dos demais americanos, ainda que fossem cidadãos nascidos no país. Outra mostra de racismo explícito se encontra em dois grupos nomeados “*Native Sons of the Golden West*” e “*Native Daughters of the Golden West*”, que tinham como principal intento lutar contra a presença japonesa nos Estados Unidos, além de combater “a invasão” de imigrantes chineses e mexicanos. Pensando em um contexto de um país que passou um processo de colonização e imigração muito fortes, é muito questionável o uso do termo “nativos” por pessoas brancas, especialmente frente à forma como os povos originários foram tratados pelos colonizadores brancos. Ainda assim, eles se consideram os “filhos nativos” daquele país.

Os grupos, existentes até hoje, afirmaram à época que o ataque a Pearl Harbor jamais teria ocorrido se os estadunidenses houvessem proibido os japoneses de “colonizar localidades estratégicas” ou de ter usado a Califórnia como “viveiro para pessoas de dupla cidadania”³⁹ (IMA, 1982, p. 24). Tal fala faz referência aos nisseis que, por terem nascido em solo estadunidense, eram cidadãos do país por direito. Para esses grupos, o fato de japoneses terem filhos em solo estadunidense consistia em uma estratégia para conseguirem uma cidadania que lhes era negada como imigrantes. Grupos anti-imigrantes como os *Native Sons* militaram junto a mídias impressas para apoiar o encarceramento em massa de japoneses e seus descendentes, e foram bem sucedidos nessa empreitada.

A partir dessa contextualização que aponta para uma ostracização dos japoneses nos Estados Unidos, é importante observar como Harry Kitano (1991) organizou quatro modelos de governança sobre a população japonesa nos Estados Unidos. As fases iniciais mencionadas pelo autor (dominação e colonialismo doméstico) corroboram o contexto exposto acima. Em seu modelo, Kitano estabelece 4 períodos distintos de tempo, como se vê na Figura 6 abaixo:

³⁸ *In the war in which we are now engaged racial affinities are not severed by migration. The Japanese race is an enemy race and while many second and third generation Japanese born in the United States soil, possessed of United States citizenship, have become “Americanized”, the racial strains are undiluted.*

³⁹ *[...] had the Japs been prohibited from colonizing strategic locations; ... had Japan been denied the privilege of using California as a breeding ground for dual-citizens (nisei); - The treacherous Japs probably would not have attacked Pearl Harbor.*

Figura 6: Tabela descrevendo os modelos de governança sobre os nipo-americanos

Table 1				
Years	1920–1941	1942–1945	1946–1959	1960–1980
Model of Governance	Domination	Domestic Colonialism	Transition Period	Liberal Pluralism
Intervening variables	Relative power of the ethnic community; role of the ethnic family and community			
Adaptation	Japanese American Attitudes, Expectations, and Behavior			

Fonte: Kitano (1991, p. 152)

O primeiro, chamado “Dominação”, corresponde à era pré-guerra e compreende os anos de 1920 a 1942. Esse modelo estabelece que há um grupo dominante (os brancos) e outro dominado (os nipo-americanos), e que os limites entre os dois são mantidos com base em preconceito, discriminação e segregação. As consequências desses fatores fizeram com que os nipo-americanos fossem evitados pelos brancos em decorrência da estereotipação, o que levou a desvantagens (por exemplo no mercado de trabalho, em que os asiáticos sempre eram preteridos em relação a brancos) e, como consequência do isolamento, observou-se a formação de *Japantowns*, locais em que essa população encontrava espaço para existir. Com relação a esse modelo, Kitano (1991, p.154) comenta que “a consequência mais prejudicial de viver sob a inequidade é a internalização da cidadania de segunda-classe e aceitação dos papéis determinados pela sociedade dominante”⁴⁰.

Já o segundo período se inicia após o ataque japonês ao Pearl Harbor, compreendendo os anos desde 1942 até o fim dos campos de encarceramento, em 1945. A esse modelo, Kitano (1991) chama de Colonialismo Doméstico. Para o autor, a transição para um modelo colonial foi facilitada pelo fato da população japonesa nos Estados Unidos já estar em uma posição de inferioridade social, o que fez com que a evacuação dos japoneses ocorresse com pouca resistência.

A condição colonial dos japoneses nos Estados Unidos, marcada pela criação dos campos de internamento, se justifica segundo os elementos elencados por Robert Blauner (1972): i. Entrada involuntária/forçada; ii. Aculturação forçada; iii. Administração e controle

⁴⁰ “The most damaging consequence of living under inequality is the internalization of second-class citizenship and acceptance of the role prescriptions of the dominant society.”

do grupo colonizado pelos representantes do grupo dominante; iv. Racismo. O encarceramento dos nipo-americanos, e apenas desse grupo racial, apresenta todos esses elementos de forma clara, além dos fatores de segregação forçada com uso de arame farpado, etiquetas que os identificavam por números, guardas armados e torres de vigilância.

Em seguida houve o Período de Transição (1945-1959), marcado pelo fim dos campos de encarceramento e a necessidade de reintegração dos nipo-americanos à sociedade estadunidense. Esse período apresentou mudanças significativas quanto à discriminação, sendo possível observar um crescimento da consciência étnico-racial por parte dos governantes e da população.

O último período se refere aos anos de 1960 a 1980, chamado por Kitano (1991) de Pluralismo Liberal, em que os nipo-americanos deixaram de ser vistos como uma “minoridade problemática” (*problem minority*) para serem vistos como uma “minoridade modelo” (*model minority*). Casos judiciais emblemáticos já haviam ocorrido à época do encarceramento, como o de Gordon Hirabayashi (universitário preso por não acatar a ordem de evacuação), Mitsuye Endo (que entrou com habeas corpus como forma de tentar processar o Estado pelo confinamento forçado e perda do seu emprego) e Fred Korematsu (que perdeu seu processo representativo contra o governo dos Estados Unidos). Porém, um longo silêncio se seguiu durante o Período de Transição, e foi apenas com advento do Período do Pluralismo Liberal que o silêncio foi quebrado.

Murray (2008) aponta que nesse período houve uma ressurreição da história dos campos de encarceramento com o fim do silêncio sobre esse momento, o que levou movimentos sociais a darem novos contornos políticos aos acontecimentos. A Liga dos Cidadãos Nipo-americanos (*Japanese American Citizens League, JACL*) liderou o que ficou conhecido como o movimento de reparação (*Redress Movement*), que culminou na Lei de Liberdades Cívicas (*Civil Liberties Act*) promulgada pelo então presidente Ronald Reagan em 10 de agosto de 1988. Nos anos subsequentes, pedidos de desculpas oficiais e cheques com valores referentes ao tempo em que ficaram internados foram dispensados a 82.219 nipo-americanos que haviam sido encarcerados pelo governo dos Estados Unidos.

Essa revisão histórica dos passos dos imigrantes japoneses nos Estados Unidos, especialmente no ponto culminante dos campos de encarceramento, nos interessa, pois delineia de forma significativa a opressão desse grupo:

Ativistas frequentemente ligavam o encarceramento em massa dos nipo-americanos com o confinamento de nativos norte-americanos em reservas, a escravidão de afro-americanos, e a exploração da mão de obra asiática. Ou seja, eles enfatizavam a importância de enxergar o internamento dentro do contexto de uma longa história de opressão racial e econômica contra pessoas de cor. (MURRAY, 2008, p. 4)⁴¹

Com isso, o que afirmo aqui não é que as experiências de indígenas, negros, e amarelos nos Estados Unidos (e também no Brasil) possam ser equiparadas como equivalentes ou mesmo comparáveis. O que quero deixar claro é que todas essas experiências são representativas de um racismo estrutural e de origem governamental que partiu de uma significativa parcela da população estadunidense da época, que oprimiu e marcou corpos não-brancos de forma sistematizada e legalizada.

Nesse sentido, os campos de encarceramento são um exemplo concreto de impossibilidade de coexistência, de co-presença, entre os dois lados da linha abissal, em virtude dessa separação física, que proibiu a socialização desses sujeitos nipônicos. Tal separação culminou na inexistência e invisibilidade dos que estavam além da linha que separava os japoneses dos brancos. Santos (2007) afirma que vivemos em um mundo que divide por meio de linhas imaginárias o visível do invisível. Aquilo que está pra lá da linha abissal é inexistente ou irrelevante:

[...] A apropriação e a violência assumem formas diferentes nas linhas abissais jurídica e epistemológica, mas em geral a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana [...] a violência é exercida mediante a proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, a adoção forçada de nomes cristãos, a conversão e a destruição de símbolos e lugares de culto e a prática de todo tipo de discriminação cultural e racial. (SANTOS, 2007, p.75)

As linhas abissais, que são formas de divisão entre o que é visto e o que é invisibilizado, podem ser jurídicas, no sentido de tratarem das leis e como elas se aplicam ou não para quem está de um lado ou de outro da linha abissal. As pessoas que moram em complexos de favela, por exemplo, têm menos direitos na prática do que os moradores de condomínios fechados. Dessa forma se demonstra também o fascismo do *apartheid* social urbano. Boaventura de Sousa Santos (2007) explica que nessa forma de fascismo segregacionista há a zona selvagem e a zona civilizada, sendo que esta, a zona do contrato social, vive sempre sob a ameaça daquela. Logo,

⁴¹ “*Its [NCRR’s] activists often linked the mass incarceration of Japanese Americans with the confinement of Native Americans on reservations, the enslavement of African Americans, and the exploitation of Asian immigrant laborers. That is, they emphasized the importance of viewing the internment within the context of a long history of racial and economic oppression against people of color.*”

as zonas civilizadas criam novas formas de segregação urbana, que perpassam tanto o âmbito estatal quanto o não-estatal.

Há ainda as linhas abissais epistemológicas, ou seja, relacionadas aos saberes, como o conhecimento dos indígenas sobre a biodiversidade e remédios naturais, que são vistos como conhecimentos menos legitimados e percebidos como não científicos. Como Santos (2007, p. 71) pontua, “além da linha [o campo de realidade relevante da linha abissal, neste caso a realidade dos brancos], há apenas não-existência, invisibilidade, ausência não-dialética”.

Quanto a essa invisibilidade, o último capítulo do livro *O Buda no Sótão*, intitulado “Um Desaparecimento”, não poderia ser mais representativo da invisibilidade produzida por essas violências, já que, um ano após os japoneses terem sido enviados para os campos de encarceramento, os brancos relatam já não se lembrarem de um dia terem tido os japoneses como vizinhos:

Com a chegada das primeiras geadas os rostos deles começam a se confundir em nossas mentes. Os nomes deles começam a nos fugir [...] as cartas deles param de chegar [...] os mais novos dos nossos mal conseguem se lembrar deles. [...] Há dias que nos esquecemos que estiveram conosco [...] Já faz um ano e agora quase todos os traços dos japoneses já desapareceram da nossa cidade. [...] Raramente falamos deles agora, isso quando falamos. [...] Tudo o que sabemos é que os japoneses estão por aí em algum lugar, e talvez não os encontremos mais nessa vida” (OTSUKA, 2014, p. 136-138).

As violências se fizeram presentes nas vidas de imigrantes nos Estados Unidos e no Brasil, *mutatis mutandis*. O Brasil também apresentou casos de campos de encarceramento, em moldes diferentes em relação aos Estados Unidos. No entanto, segundo Macedo (2007) os registros sobre esses casos de encarceramento de japoneses no Brasil são bastante dispersos e incompletos, pois muito foi perdido em incêndios, alagamentos e apropriações indevidas de documentos. Além disso, houve o esforço das autoridades políticas brasileiras em esconder suas participações na repressão aos imigrantes alemães, japoneses e italianos (MACEDO, 2007). Os imigrantes dos países pertencentes ao bloco do Eixo sofreram, de acordo com a historiadora, diversas formas de repressão como “apedrejamentos, pichações, quebras de placas de ruas e estabelecimentos comerciais, destruição de lápides em cemitérios, passeatas, demissões, ofensas, expulsões, confisco de bens, prisões, trabalhos forçados, isolamentos, silenciamentos e torturas” (MACEDO, 2007, p. 137), casos que foram escamoteados dos registros históricos do período.

Por sua vez, Perazzo (2009) destaca, dentre as medidas repressivas estatais mais sérias, a retirada de imigrantes provenientes das nações do Eixo de circulação e do convívio social por meio de confinamento em estabelecimentos prisionais, chamados abertamente de campos de concentração (PERAZZO, 2009). A prática foi adotada, segundo a autora, por estar alinhada com políticas nacionalistas, ao mesmo tempo em que atendia à necessidade de uma aliança internacional, sendo o uso de campos de concentração muito aceito pelos Estados Unidos, como sabemos. Todavia, diferentemente do que aconteceu nos Estados Unidos e na Europa, onde todos os “residentes inimigos” foram internados, em especial os japoneses, aqui o entendimento do Ministro da Justiça foi o de que “os internos civis no Brasil tinham um ‘aspecto muito especial’ pois se aqui havia grande número de ‘cidadãos do Eixo’, nem todos deveriam ser internados (PERAZZO, 2009, p. 48-49).

O caso mais notório dentre os campos de concentração brasileiros foi o de Tomé-Açu, localizado na região amazônica. Reed e Fontana (2020) afirmam que devido ao fato da comunidade majoritariamente nipônica poder ser apenas acessada por via fluvial, a ação das autoridades foi a de aprisionar inicialmente 49 famílias que já moravam na região e eram formadas em sua maior parte de lavradores, restringindo o acesso à cidade por meio de destacamentos militares. Os autores explicam que por volta de 480 famílias de japoneses, 32 de alemães e alguns italianos, foram parar no campo de Tomé-Açu, sem que houvesse preparações para tanto. Houve o confisco de bens dos imigrantes, cerceamento de locomoção e comunicação, racionamentos e toque de recolher, características similares ao que ocorreu nos Estados Unidos.

No entanto, no país de Otsuka, o processo de encarceramento foi massivo, abarcando todos os indivíduos imigrantes do Japão, fossem eles nascidos ou não no país. Havia uma segregação contínua desde a chegada dos japoneses nos Estados Unidos, uma vez que lhes era negada a cidadania. As prisões e isolamento de famílias inteiras em campos de encarceramento foram feitas de forma muito organizada, ainda que arbitrária. Todas essas práticas podem ser vistas como uma forma de violência que se relaciona intimamente com o aprofundamento da linha abissal que se colocou entre japoneses e estadunidenses.

De acordo com Santos (2007), a linha abissal também divide o que está no campo da legalidade e da ilegalidade. Nesse sentido, os imigrantes japoneses nos Estados Unidos eram proibidos de participar dos sistemas legais e políticos do país, sendo negada a eles cidadania. Assim, essa população existia no que o autor chama de “território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal, de acordo com direitos não reconhecidos oficialmente” (p. 73), que é um fenômeno

particularmente observável nos territórios coloniais. Assim, percebe-se a relação análoga à condição colonial à qual os imigrantes se sujeitam.

Nessa condição, linhas abissais metafóricas e literais são traçadas, sendo um exemplo citado por Santos (2007) como “linhas de vedação” o caso do muro que separa o México dos EUA. Porém esse conceito também poderia perfeitamente ser aplicado aos campos de encarceramento de imigrantes japoneses durante a II Guerra Mundial, pois dentro de um mesmo país foram delimitadas zonas cartograficamente demarcadas onde essa população poderia viver, excluindo todo um grupo humano não-branco do contato com os brancos. A decisão e cumprimento da Ordem Executiva 9066 determinou, por vias legais, um *apartheid*, que denota e aponta a disparidade de poder entre as comunidades branca e nipônica. Os japoneses e também os nipo-americanos, nesse contexto, não tinham qualquer poder de barganha com o governo do país, estando a população nipônica, dessa forma, completamente à mercê das imposições estadunidenses.

Tal prática poderia ser caracterizada por Santos (2007) como uma das duas formas de fascismo social, sejam elas o pré e pós-contratual. A Ordem Executiva 9066, a partir do momento em que retira os direitos dos cidadãos japoneses e nipo-americanos de exercerem sua cidadania, de conduzirem seus comércios, e até mesmo de sua liberdade de ir e vir, poderia ser encaixada em uma situação de pós-contratualismo:

O pós-contratualismo é o processo pelo qual grupos e interesses sociais são excluídos do contrato social sem nenhuma perspectiva de regresso: trabalhadores e membros das classes populares em geral são expulsos do contrato social em virtude da eliminação dos seus direitos econômicos e sociais, tornando-se assim populações descartáveis. (SANTOS, 2007, p. 81)

A ação dos Estados Unidos de encarcerar todo um grupo social e étnico demonstra que o fascismo social é pluralista e pode ocorrer em uma sociedade que se preza por ser democrática. Como afirma Santos, (2007, p. 84), “talvez estejamos entrando num período em que as sociedades são politicamente democráticas e socialmente fascistas”.

A outra forma de fascismo social se dá pelo pré-contratualismo, que bloqueia os direitos de povos que esperavam poder alcançá-los, mas se veem frustrados ao terem seu acesso negado à cidadania. Esse fascismo pode ser subcategorizado como um fascismo contratual, que se baseia na inequidade de poder entre as partes envolvidas, na qual a parte mais fraca não tem outra alternativa a não ser aceitar os termos impostos pela parte que exerce mais poder.

É importante ressaltar que os japoneses que migraram para os Estados Unidos no fim do século XIX e início do século XX experienciaram um racismo e *apartheid* social declarado, no qual não tinham direitos como cidadãos e não podiam possuir terras, votar e, muitas vezes, nem ao menos dividir certos espaços com os brancos. Tais condições degradantes de tratamento eram oficializadas e corroboradas pelo sistema de governo dos Estados Unidos.

Figura 7: Residente da Califórnia em frente a casa para alugar, 1923.



Fonte: National Japanese American Historical Society⁴²

O sentimento dos brancos estadunidenses em relação às comunidades nipo-americanas era predominantemente irascível, baseado em preconceitos e ressentimento em razão dos postos de trabalho ocupados pelos chineses e japoneses, que aceitavam trabalhar por uma remuneração mais baixa em comparação com os brancos. Sentindo-se ameaçados pela força de trabalho imigrante, muitos estadunidenses protestaram contra e até mesmo atacaram diretamente os asiáticos (NATIONAL, 2019). Formas mais sutis de agressão e exclusão da sociedade estão representadas na recusa de brancos em alugar propriedades para japoneses, como é possível ver na Figura 7, quando se lê na placa: “Japas, sigam seu rumo – este é um bairro de homens brancos (tradução nossa)”. A foto é de um ano antes ao Ato de Exclusão de Asiáticos, de 1924, que

⁴² Disponível em: <https://americanhistory.si.edu/righting-wrong-japanese-americans-and-world-war-ii/japanese-immigration>. Acesso em: 4 nov. 2022.

proibiu novas imigrações provenientes de países da Ásia para os Estados Unidos e retirou a possibilidade desses imigrantes que já estavam no país de adquirirem cidadania.

A partir dessa contextualização, é possível afirmar que houve uma violência específica na discriminação sofrida pela população nipônica nos Estados Unidos, especialmente durante a II Guerra Mundial, que trouxe a proibição do uso da língua japonesa, assim como a do culto ao imperador. Havia, para aquela sociedade, revestimentos de deidade, como é demonstrado na passagem de *O Buda no Sótão* na qual as narradoras falam de como os filhos tinham vergonha das tradições japonesas e buscavam distanciar-se da cultura das mães: “[As filhas] Não gostavam de ser vistas conosco nos templos no dia do aniversário do Imperador”⁴³ (OTSUKA, 2014, p. 82).

A tradição citada se refere ao culto ao imperador do Japão, que desde 1868, com a unificação do Japão na era Meiji, passou a ser venerado ao impor a crença de que sua família descendia de Amaterasu, deusa do sol para os xintoístas (FELLET, 2019). No Brasil, após declarar guerra ao Eixo, de forma similar ao que aconteceu nos Estados Unidos, escolas japonesas foram fechadas e “imigrantes nipônicos se tornaram alvo de uma série de ações repressivas: tiveram depósitos bancários congelados, seus jornais deixaram de circular e foram até proibidos de falar sua língua em público” (FELLET, 2019, on-line). Ainda segundo o autor, uma das formas de verificar o patriotismo dos imigrantes e ter a certeza de que não eram parte de grupos rebeldes era exigir que pisassem na bandeira japonesa e no retrato do imperador: “A prática, conhecida entre os japoneses como ‘*fumie*’, era considerada mais humilhante do que torturas físicas. Quem se recusava a pisar nas figuras se tornava suspeito automaticamente” (p. 10).

Nota-se nessa relação um claro jogo de poder, em que os imigrantes estão em uma posição de inferioridade e subjugação ao que é determinado pela nação receptora. A mensagem que se passa com ações como essas, sejam elas perpetradas por estadunidenses ou brasileiros, é a de que o imigrante japonês deve se submeter às regras por eles impostas e negar sua identidade nacional (ainda que já hibridizada, como já discutido no capítulo anterior), ou se retirar, perdendo tudo que construiu na nova terra.

Quanto a essa questão, cabe retomarmos Santos (2007) que, ao tratar do embate entre o nacional e o estrangeiro, do que está ao sul do equador e do que está ao norte, afirma que

⁴³ “*They would not be seen with us at the temple on the Emperor’s birthday.*” (OTSUKA, 2011, p. 57)

vivemos em um mundo que se divide por meio de linhas imaginárias o visível do invisível, conforme discutido anteriormente. No entanto, essas relações podem estar presentes mesmo dentro de um mesmo país ou uma mesma sociedade cindida por uma percepção de que nela coexistem os “brancos” e os “não-brancos”, que são, no caso deste estudo, os amarelos. Essa divisão produz violências culturais como, por exemplo, a proibição do uso de sua língua no novo país, consoante ao relatado acima. Tal proibição pode ser expressa, no contexto descrito por Otsuka, na situação em que os imigrantes japoneses, cerceados de sua liberdade em campos de encarceramento nos Estados Unidos, eram proibidos de falar a língua japonesa.

Entretanto, a interdição da cultura pode se mostrar de forma mais sorrateira. Os filhos dos japoneses que sofreram coação quanto ao uso da língua, após essa e várias outras opressões, foram gradualmente sendo batizados (por seus pais ou por eles mesmos) com nomes ocidentais, como “Julie”, pois cada vez mais buscavam se afastar da identificação com a cultura japonesa, como foi discutido no capítulo anterior. Violências culturais como essas afetam identidades e identificações, em especial de sujeitos já hibridizados pela diáspora.

Além da relação de poder estabelecida pelo uso de nomes ocidentais pelos orientais, o desequilíbrio de poder se mostra presente em diversos outros momentos na relação entre os estadunidenses e os imigrantes japoneses. Exemplos das dores causadas são descritas na obra de Otsuka e vão desde violências simbólicas, como a proibição de frequentar determinados espaços (como certos hotéis, clubes e teatros), além do uso de sua língua e celebração de culto aos seus deuses, até violências físicas, como ataques às suas propriedades e péssimas condições de trabalho, como as descritas no trecho a seguir: “Às vezes eles se dirigiam até as cabanas de nossas fazendas para decorar nossas janelas com chumbo grosso, ou para atear fogo nos nossos galinheiros. Às vezes dinamitavam os galpões usados para embalagens” (OTSUKA, 2014, p. 42)⁴⁴. Ou ainda, mais adiante: “Não descansávamos um dia sequer. Uma cama e um relógio: São as duas coisas que um fazendeiro japonês jamais usou na vida.” (OTSUKA, 2014, p. 42)⁴⁵. Nos exemplos selecionados nota-se tanto uma violência patrimonial, de destruição do pouco que os imigrantes conquistaram até uma mais sutil, mas não menos cruel, que é a do abuso da força de trabalho dos indivíduos cujos direitos trabalhistas eram quase nulos. Até hoje persiste

⁴⁴ “Sometimes they drove by our farm shacks and sprayed our windows with buckshot, or set our chicken coops on fire. Sometimes they dynamited our packing sheds.”

⁴⁵ “We never took a single day off. A clock and a bed are two things a Japanese farmer never used in his life.”

a ideia de que os japoneses são máquinas de trabalho e estudo, o que desumaniza em grande medida essa população, além de abrir espaços para mais violências.

Não bastassem esses abusos, as mulheres imigrantes ainda carregavam o fardo da jornada tripla que precisavam dar conta (fossem elas trabalhadoras rurais, criadas ou comerciantes), pois ainda tinham tarefas domésticas e a criação praticamente solo dos filhos. Esta última se mostrava uma incumbência ainda mais complexa, por se encontrar no espaço limítrofe entre a cultura japonesa dessas mães quanto à forma como queriam criar seus filhos e o contexto estadunidense no qual eles viveriam, com costumes e comportamentos que se distanciavam muito da cultura japonesa. E, como reflexo do patriarcalismo e sexismo presentes naquele contexto, a culpa por esse distanciamento das tradições e das formas de se portar diante de seus pares e demais imigrantes japoneses era sempre atribuída às mães.

No entanto, é compreensível o movimento de afastamento dos comportamentos tradicionais por parte dos mais jovens, afinal, os japoneses, com seus traços e costumes em geral, eram percebidos como um povo apartado da comunidade estadunidense, como é possível perceber na fala do historiador e etnógrafo californiano Hubert Howe Bancroft, em 1890 (NATIONAL, 2019, on-line):

Essas pessoas eram realmente, em todos os sentidos, *aliens*. A cor de suas peles, a repugnância de suas feições, a pequenez de sua estatura, sua língua incompreensível, seus costumes estranhos e religião pagã conspiraram para segregá-los.⁴⁶

Assim, frente a toda essa condição invisibilizadora e opressiva, e privados de direitos igualitários em relação à população branca, acabaram por desenvolver suas próprias comunidades, criando oportunidades de estudo e trabalho para si mesmos. Segundo Ng (2004), o preconceito, a privação de direitos e, em particular, os campos de encarceramento, contribuíram para uma formação da base de uma identidade e consciência comunitária, que faz com que até hoje os nipo-americanos sejam uma comunidade muito ligada às tradições e às atividades religiosas, esportivas e culturais particulares à cultura nipônica.

O mesmo ocorre no Brasil, em espaços como *kaikans* (literalmente, prédios de reunião, clubes que servem de reduto para as atividades culturais japonesas), eventos como *undokais* (gincanas), *matsuris* (festivais), esportes como o beisebol, tênis de mesa e o *gateball* (ou

⁴⁶ *These people were truly, in every sense, aliens. The color of their skins, the repulsiveness of their features, their undersize of figure, their incomprehensible language, strange customs, and heathen religion conspired to set them apart.*

gētobōru, esporte adaptado do croquet) e artes como o *taikō* (instrumento de percussão japonês e a arte de tocá-lo) e concursos de karaokê. Essas atividades promovem o estreitamento de laços comunitários e identitários nessa parcela da sociedade japonesa fora do Japão, e contribui para que sejam mantidos até a contemporaneidade.

No meu contexto, por exemplo, faço parte do departamento de canto da Associação Cultural e Esportiva de Maringá (ACEMA), entidade representativa da comunidade nipo-brasileira de Maringá, Paraná, fundada em 18 de junho de 1947. O clube (*kaikan*) se constituiu, em sua origem, como um espaço onde os imigrantes, ainda pouco integrados ao Brasil, se reuniam para confraternizar. Até hoje, a grande maioria dos frequentadores da ACEMA é nipo-brasileira, e tradições japonesas mantêm-se vivas⁴⁷ a partir da troca dos mais velhos com os mais novos propiciadas por esse espaço físico e simbólico.

Tendo em vista esse percurso histórico-social dos japoneses e a condição dos imigrantes nipo-americanos na época da ambientação de *O Buda no Sótão*, com as diversas formas de opressão que sofreram, cabe debruçarmo-nos sobre a forma como o Japão e o Oriente foi (e é) retratado e estudado, de forma a entender de que outras formas as disparidades de poder se deram no âmbito da representação. Assim, faz-se necessário nos debruçarmos sobre os conceitos de racismo epistêmico e da decolonialidade do pensamento. Logo, para chegarmos a essas teorias, precisamos previamente entender os caminhos que levam até elas. Portanto, na próxima seção, abordarei o Orientalismo, a partir das teorias de Said (1990) e o saber-poder foucaultiano.

2.2. O ORIENTALISMO E O SABER-PODER

Em seu livro seminal, *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*, Edward Said (1990) define o termo orientalismo como o produto do fazer acadêmico de um pesquisador que lida com o Oriente em suas produções, ou seja, aulas, falas ou publicações. Porém, é também “um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre o Oriente e (a maior parte do tempo) o Ocidente” (p. 14). E, por fim, um terceiro sentido

⁴⁷ Vale observar que as tradições também foram se adaptando aos contextos locais, sofrendo transformações culturais, como é o caso da criação de um concurso nacional de karaokê (cujos participantes e organizadores são, em sua maior parte, nipo-brasileiros) voltado especificamente para músicas internacionais (leia-se, não japonesas, incluindo-se aí a música brasileira)

para o orientalismo, mais afunilado que os anteriores, seria de uma instituição organizada de negociação com o Oriente, um discurso (como diria Foucault) que domina, coloniza e reestrutura o Oriente a partir de uma leitura ocidental (dominada inicialmente pela França e Inglaterra e, mais tardiamente, após a Segunda Guerra, pelos Estados Unidos).

Como já discutido no Capítulo 1, a identidade é construída a partir da diferença e, baseado nessa premissa, Said (1990, p. 13) afirma que o Oriente é para o Ocidente um concorrente cultural que representa uma de suas “mais profundas e recorrentes imagens do Outro”, o que contribuiu para que, com base nessa oposição, imagens do Ocidente/Europa fossem criadas. Ao mesmo tempo, o autor defende que a história e a tradição de pensamento do Oriente “lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente” (SAID, 1990, p. 17) e, sendo assim, Ocidente e Oriente seriam reflexos um do outro, em uma relação de poder.

No entanto, o reflexo é distorcido. Através do orientalismo, as relações entre diferentes culturas, a produção de conhecimento ou informação, assim como as imagens midiáticas, são distribuídas de forma desigual, tendo seu centro e maior preponderância no Ocidente. Segundo Said (1990), o orientalismo é um processo assimétrico, na medida em que não existe um ‘ocidentalismo’. Apresentando números, o autor destrincha a informação de que muito mais viajantes visitaram o Oriente do que orientais o Ocidente. Há mais livros escritos por europeus sobre o Oriente, e um número expressivamente menor foi produzido no sentido contrário. Esse desequilíbrio culminou em uma percepção por parte dos ocidentais de que o “Oriente existia para o Ocidente, ou pelo menos era isso que parecia acontecer para incontáveis orientalistas, cuja atitude em relação àquilo com que trabalhavam era ou paternalista ou francamente condescendente” (SAID, 1990, p. 211).

Said (2001) entende que o Oriente era visto pela Europa na era colonial não como um interlocutor, mas apenas como um Outro silencioso. Assim, a objeção que se apresentou ao orientalismo e “à era colonial da qual ele faz parte de forma tão orgânica era um desafio ao mutismo imposto ao Oriente como objeto” (SAID, 2001, p. 70). De fato, segundo o autor, é possível traçar um paralelo entre a dominância ocidental sobre o Oriente e o patriarcado, sendo o Oriente percebido como feminino, fértil, sensual – mas também subjugado e condenado ao silêncio e constante trabalho produtivo. Assim, através do orientalismo, o Ocidente, na posição de “masculino”, reduz e categoriza o Oriente, colocando-se em uma posição de controle e dominação.

Esse olhar eurocêntrico tende a estereotipar os asiáticos, retratando um grupo muito heterogêneo a partir de lentes que distorcem os sujeitos observados, dando a eles contornos exóticos, estranhos e, muitas vezes, perigosos. Essa representação, portanto, pode ter consequências muito graves, uma vez que a forma como somos percebidos por indivíduos ou grupos afeta a forma como percebemos a nós mesmos. Como afirma Taylor (1994), o “não-reconhecimento ou o reconhecimento inadequado de nossa identidade pode prejudicar-nos e constituir uma forma de opressão, aprisionando-nos em um modo de ser falso, deformado ou reduzido” (p. 25)⁴⁸. Nessa medida, o orientalismo contribui para a construção de imagens estereotipadas e reducionistas do seu objeto de análise, e são imagens que se perpetuam e são reproduzidas de forma quase inalterada, a despeito do tempo ou espaço.

Como exemplo dessa fixidez interpretativa do orientalismo, em *O orientalismo reconsiderado*, Said (2001) utiliza Shakespeare como exemplo do local mutável e interdependente das interpretações literárias, as quais mudam segundo as condições de produção (e reprodução) da época e dos agentes envolvidos. Para o autor, é importante mostrar como até mesmo “um objeto relativamente inerte como um texto literário deve parte de sua identidade à interação do momento histórico com atenções, julgamentos, estudos e representações de seus leitores” (SAID, 2001, p. 69). E, ainda assim, tal privilégio de múltiplas possibilidades interpretativas não é estendido ao Oriente, aos Árabes ou ao Islã, os quais acabavam relegados a uma interpretação única, fixa e parada no tempo, que invariavelmente partia do pensamento acadêmico dominante: o olhar Ocidental.

No entanto, não podemos reduzir o orientalismo a uma mera forma de estereotipação das populações ao leste do globo. Além de propagar e validar representações inadequadas que afetam a identidade dos orientais, existem relações de poder oriundas do orientalismo e da forma como ele descreve o Oriente – e consequências políticas e sociais de como são representados os orientais. Portanto, é preciso que sejam discutidas as questões de saber-poder que se alojam nas relações entre Ocidente e Oriente, bem como os imbricamentos dessas relações com as representações de um grupo étnico.

Silva (2000) aponta para a importância da representação para a formação da identidade e da diferença, uma vez que é por meio da representação que elas adquirem sentidos e se ligam

⁴⁸ “Nonrecognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being.”

às relações de poder. Afinal, “quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade” (SAID, 2000, p. 91). O poder, desse modo, não está centralizado em uma só mão (ou mesmo alguns poucos pares de mãos), pois, a partir de uma visão foucaultiana, o poder não é um objeto natural, que possa ser possuído, mas fonte de múltiplas práticas sociais, das mais diferentes relações entre indivíduos e grupos humanos.

Em se tratando de humanos, é importante ressaltar a visão de Foucault (2008) sobre o sujeito. Segundo Deleuze (1992, p. 116):

Foucault não emprega a palavra sujeito como pessoa ou forma de identidade, mas os termos ‘subjetivação’, no sentido de processo, e ‘Si’, no sentido de relação (relação a si). E do que se trata? Trata-se de uma relação da força consigo (ao passo que o poder era a relação da força com outras forças), trata-se de uma ‘dobra’ da força. Segundo a maneira de dobrar a linha de força, trata-se da constituição de modos de existência, ou da invenção de possibilidades de vida que também dizem respeito à morte, a nossas relações com a morte: não a existência como sujeito, mas como obra de arte. Trata-se de inventar modos de existência, segundo regras *facultativas*, capazes de resistir ao poder bem como se furta ao saber, mesmo se o saber tenta penetrá-los e o poder tenta apropriar-se deles.

Essa afirmação de Deleuze (1992) aponta para uma visão pós-sujeito como produto passivo. Foucault (1995) busca no conceito de “técnicas de si” e “cuidado de si” uma via alternativa para essa ideia de sujeito assujeitado, sem voz frente aos domínios do saber-poder.

Para Foucault (2006, p. 225), o cerne de seus estudos, o problema que subjaz todas as suas obras “[...] é aquele que, aliás, atualmente é o problema de todo mundo: o do poder”. Mais especificamente, o autor apontou a necessidade de pensar a ausência de instrumentos para apreender o conceito de poder, dos mecanismos de poder e da forma como se engrenaram. O filósofo se debruça, com mais afinamento, sobre a interface saber-poder e como em diferentes condições de produção o poder político se associou ao saber e à ciência. Isso porque o saber produz efeitos de verdade e, por sua vez, os jogos de verdade, indissociavelmente, contêm em si efeitos de poder. Assim, existe um imbricamento entre verdade, poder e saber, que se encontra pulverizado nas mais variadas formas de relações sociais:

As relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, entre os pais e as crianças, na família. Na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de forças de pequenos enfrentamentos, microlutas, de algum modo. (FOUCAULT, 2006, p. 231)

Dessa forma, Foucault estabelece que o poder não é algo centralizado nas mãos de um governo ou do Estado, mas disperso nas relações sociais. Para ele, o poder do Estado nada seria sem os feixes de relações de poder em torno de cada indivíduo que o conecta ao que socialmente foi elevado à posição de detentor do saber. É importante raciocinar o propósito, o porquê de um poder ser exercido. Existem duas facetas importantes para esta pesquisa no que se refere às relações de poder no orientalismo: o poder e o saber.

Primeiramente, existe o poder político que se estabelece a partir do mono-discurso produzido pelos orientalistas. Fornecer e alimentar uma cadeia de discursos que privilegia um único ponto de vista sobre o Oriente faz com que a Europa domine o que se fala – e como se fala – sobre os orientais. Sabendo que as lentes etnocêntricas e eurocêntricas tendem a distorcer a imagem observada, ao controlar os discursos, o Ocidente manipula a percepção sobre quem são os orientais de forma a favorecer suas próprias agendas. Um exemplo claro que Said (1990) expõe é a imagem dos árabes:

Essas atitudes orientalistas contemporâneas povoam a imprensa e a mente popular. Os árabes, por exemplo, são vistos como libertinos montados em camelos, terroristas, narigudos e venais cuja riqueza não-merecida é uma afronta à verdadeira civilização. Há sempre nisso a presunção de que o consumidor ocidental, embora pertença a uma minoria numérica, tem direito a possuir ou a gastar (ou ambas as coisas) a maioria dos recursos mundiais. Por que? Porque ele, ao contrário do oriental, é um verdadeiro ser humano [...]. Não há um exemplo de pensamento desumanizado mais puro que este. (SAID, 1990, p. 97)

A desumanização do Outro mencionada por Said faz com que seja muito mais fácil encontrar formas de justificar que violências sejam perpetradas, sejam elas guerras, a escravidão ou um encarceramento de toda uma comunidade étnica ou religiosa.

Em segundo lugar, mas não menos importante, existe a questão identitária. Os efeitos de verdade provenientes dos discursos orientalistas dão origem a micropoderes que afetam subjetividades, servindo a elas de substrato. As obras escritas pelos orientalistas criam, como já dito, representações distorcidas dos sujeitos orientais. Quanto a isso, Woodward (2000) argumenta que a representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações no seu interior, uma vez que há uma conexão intrínseca entre identidade e representação. A autora ainda sugere que esses sistemas simbólicos nos quais a representação se baseia nos possibilitam dar sentido àquilo que somos/podemos ser. Quando essa representação é feita constantemente de forma racista, estereotipada ou mesmo generalista, há reflexos inegáveis em como se dá a construção identitária de grupos étnicos inteiros. Como afirma Harada (2006, p.

7): “A forma como o Ocidente descreve, entende e representa o Japão como país no Oriente afeta a maneira com a qual as pessoas no Japão reconhecem-se a si mesmas”.⁴⁹

A partir desse entendimento, resistências são produzidas por parte dos que são oprimidos de forma a rechaçar situações de injustiça. São lutas (ou microlutas) contra uma investigação científica ou administrativa eurocêntrica que determina quem somos e as subjetividades que deveríamos tomar como nossas, sendo contra a forma de poder que:

[...] aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a. (FOUCAULT, 1995, p. 235)

Compreendendo o papel significativo das relações de saber-poder para subjugar e a forma como o orientalismo distorce as imagens dos orientais na sociedade ocidental. Logo, não é de se surpreender que decorram dessas relações efeitos como a limitação quanto a quem são os sujeitos com direito à voz e quais são os conhecimentos valorizados globalmente. Para apreender esses fenômenos, conceituo na próxima seção a colonialidade do pensamento e o racismo epistêmico.

2.3. RACISMO EPISTÊMICO E DECOLONIALIDADE DO PENSAMENTO

Como aponta Quijano (2010), a alta cultura da Ásia e do Oriente Médio não sofreu uma destruição intensa e profunda como a América Latina, mas também foram alocados em um lugar de inferioridade. Tanto na visão dos europeus quanto na dos próprios orientais, foi criada uma imagem de subordinação intelectual e artística dessas populações, incluída nelas o Japão, que culminou em uma europeização constitutiva das condições de produção cultural e intelectual dessas sociedades. Isso quer dizer que países da Ásia e Oriente Médio sofreram uma colonização que fez com que sua arte e sabedoria fossem vistas como inferiores àquelas produzidas por ocidentais/europeus. Como Quijano (2010, p. 174) aponta, no jogo da colonialidade, “apenas a cultura europeia é racional e pode conter ‘sujeitos’ – o resto não é

⁴⁹ “How the Occident describes, understands and represents Japan as a country in the Orient affects the way people in Japan recognise themselves.”

racional e não pode ser ou conter sujeitos [...] eles podem ser apenas ‘objetos’ do conhecimento e/ou de práticas de dominação”. Assim, apenas o que é ocidental, europeu e branco pode ser elevado ao status de conhecimento.

A essa dicotomia, Grosfoguel (2007) chama de racismo epistêmico, uma forma de discriminação muito mais difícil de ser identificada, por ser mais invisibilizada. Esse racismo:

[...]privilegia as políticas identitárias (*identity politics*) dos brancos ocidentais, ou seja, a tradição de pensamento e pensadores dos homens ocidentais (que quase nunca inclui as mulheres) é considerada como a única legítima e como a única com capacidade de acesso à “universidade” e à “verdade” (GROSFOGUEL, 2007, p. 32)

Assim, afirmar que uma política identitária não existe é dizer que a tradição de pensamento branco europeu é tão hegemônica que deixa de ser vista como *uma* dentre as possíveis políticas existentes, e passa a ser vista como senso comum universalizado. Essa negação, portanto, menoriza o espaço do não-europeu/branco, apagando formas de pensamento que fujam dessa forma de ver o mundo.

Para Grosfoguel (2016, p. 25), “o racismo/sexismo epistêmico é um dos problemas mais importantes do mundo contemporâneo”. Isso porque reduz o conhecimento válido, o pensamento legitimado e a autoridade/superioridade intelectual a homens ocidentais de cinco países: França, Alemanha, Inglaterra, Itália e Estados Unidos. O privilégio epistêmico desses homens faz com que percebamos como universal aquilo que é, na verdade, uma visão de mundo localizada espacial e temporalmente. Ou seja, busca-se aplicar as experiências masculinas e norte-cêntricas a experiências que são totalmente diferentes, como as não-ocidentais do Sul global – vistas como inferiores às canônicas ocidentais.

Não foi (ou é) diferente no contexto das universidades. O autor explica que as estruturas racistas e sexistas de conhecimento eurocêntrico fazem com que seja naturalizado o fato de que são homens desses cinco países que compõem o cânone de todas as disciplinas de uma dada universidade. E assim, a “Península Ibérica foi relacionada ao estigma da irracionalidade, ao lado dos povos de pele negra, vermelha e amarela. As pessoas ‘sem racionalidade’ foram epistemologicamente excluídas das estruturas de conhecimento das universidades” (GROSFOGUEL, 2016, p. 43).

Observando por essa lente, não é surpreendente que a literatura japonesa e de descendentes de orientais seja muitas vezes percebida como exótica ou menor, e não *mainstream*. Já há muito tempo, a cultura e a literatura dos povos asiáticos têm sido enxergadas

como algo de “interesse meramente guetoizado”⁵⁰ (LEE, 1999, p. 15), ou seja, as produções de ágio-americanos tinham um nicho limitado e específico. Como Kim (1992) comenta na introdução do livro *Reading the Literatures of Asian America*, seria impensável que títulos como esse, que se focam na literatura produzida por ágio-americanos, fossem publicados num passado não tão distante. Segundo a autora, poucos estudiosos debruçaram-se sobre a questão, e grande parte das editoras consideravam o tópico “unmarketable”, ou seja, não-comercializável. Os ágio-americanos, dentre eles chineses, japoneses, coreanos e filipinos, eram agrupados como uma massa homogênea em que os componentes eram iguais e invisíveis entre si e, ao mesmo tempo, diferentes e inferiores em relação à população branca estadunidense, cuja cultura dominante historicamente os negou voz.

Dessa forma, é de suma importância que haja o que Grosfoguel (2016) nomeia como “diversidade epistêmica” nas universidades, ou seja, tradições de pensamento diversificadas que venham a decolonizar as instituições, trazendo ideias diversificadas e sentidos múltiplos às pesquisas desenvolvidas no ambiente acadêmico, bem como aos currículos das universidades.

Nesse contexto, a proposta de Epistemologias do Sul de Santos (2010) aponta que, além das várias formas de dominações perpetradas pelo colonialismo, houve também uma relação profundamente desigual de saber-poder entre o colonizado e colonizador, o que acabou por sufocar formas de conhecimento e práticas de saberes. Tal relação é denominada pelos autores como dominação epistemológica, e as Epistemologias do Sul, por sua vez, podem ser descritas como:

[...] conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes. (SANTOS, 2010, p. 7)

As Epistemologias do Sul, nessa medida, reforçam o argumento de que saberes não-pertencentes à supremacia epistêmica do Norte-global foram silenciados e subalternizados. E, segundo Santos (2007), continuam sofrendo dessa realidade até os dias presentes, como ocorria nos tempos coloniais. Ainda hoje a ciência moderna é revestida de um caráter universalizante,

⁵⁰ “Already imagined by mainstream presses as appealing only to ghettoized interests [...]”

que é também, por uma condição *sine qua non* dessa epistemologia geral, excludente dos conhecimentos e ciências não-pertencentes ao Norte-global ou ao Ocidente.

Cabe ressaltar que a teoria de Santos (2007) não é geográfica, ou seja, quando o autor se refere a países do Sul-global ele não quer tratar apenas dos países ao sul do equador, mas sim a países que são denominados pelo pensamento abissal como subdesenvolvidos e fora da posição de poder ocupada pelos países colonizadores e dominantes. No entanto, essa cartografia das linhas abissais que dividem o Norte do Sul-global está em constante rearrumação: “[...] o que costumava pertencer inequivocamente a este lado da linha é agora um território confuso, atravessado por uma linha abissal sinuosa” (SANTOS, 2007, p. 78-79). Me parece muito claro que uma possível metáfora para o atravessamento de uma linha abissal dentro de um território pode ser vislumbrada nos campos de encarceramento dos nipo-americanos, que serviram de verdadeiras “fronteiras como vedações” (SANTOS, 2007, p. 81), separando os cidadãos reconhecidamente americanos da contraparte imigrante, dividindo, de forma física palpável, as zonas de existência desses corpos. Apesar de esse acontecimento histórico estar localizado numa materialidade mais tangível, podemos também apontar linhas abissais menos visíveis, como a exclusão dos saberes e produções culturais e científicas das populações do Sul-global.

Cabe salientar que os conceitos de Sul e Norte global são divisões ideológicas e não geográficas que ganharam força com o fim da guerra-fria. Caixeta (2014) explica que o Norte, com letra maiúscula, representa os países chamados de “primeiro mundo” ou “desenvolvidos”, ao passo que o Sul global se refere a países emergentes. No entanto, nem todos os países do hemisfério norte se enquadram na descrição de Norte global, como o México, por exemplo, enquanto países geograficamente localizados no hemisfério sul, como Austrália e Nova Zelândia, têm status de país do Norte global. Santos (2010) define o Sul global como sendo, metaforicamente: “[...] um campo de desafios epistêmicos que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo” (SANTOS, 2010, p. 12-13)

Santos (2007) então propõe que sejam encontradas vias alternativas ao modelo epistemológico dominante, modos de romper com o pensamento abissal de forma a validar saberes fora no Norte-global, de modo a evitar o epistemicídio produzido pela divisão abissal. No entanto, conseguir tal feito é algo difícil e muito complexo, uma vez que: “Lutar contra uma dominação cada vez mais polifacetada significa perversamente lutar contra a indefinição entre quem domina e quem é dominado, e, muitas vezes, lutar contra nós próprios” (SANTOS;

MENESES, 2010, p. 18). Gostaria de argumentar que tal afirmativa dialoga tanto com a ideia de micropoderes de Michel Foucault quanto com as conclusões apuradas por Harada (2006) sobre a recepção da obra de Edward Said no Japão. Início, neste momento, a discussão sobre a relação entre a afirmativa de Boaventura de Sousa Santos e a recepção do Orientalismo de Said no Japão e, na próxima seção, desvelo os pontos de convergência entre a proposição de Santos (2007) e o conceito de Foucault.

Yoko Harada, citando a resenha em japonês de Imazawa (1986 *apud* HARADA, 2006), explica que o Japão se encontrava em uma “posição peculiar” (p. 375), uma vez que era subjetivado como vítima do orientalismo pelos ocidentais, mas era ele próprio orientalista em relação a outras partes do mundo. Harada discute que foi necessário que os japoneses, a partir da leitura da obra de Said, reconsiderassem suas visões sobre si mesmos em relação ao mundo e a forma como as produções do país eram recebidas. Por um lado, Karatani (1987 *apud* HARADA, 2006) aponta que a literatura moderna japonesa foi escrita inteiramente a partir de um ponto de vista ocidental, o que ele acredita ser parcialmente culpa dos próprios japoneses, os quais aceitavam a imagem a eles imposta pelos teóricos norte-americanos. Kang (1996 *apud* HARADA, 2006), por sua vez, defende a existência de um orientalismo japonês, especialmente em relação ao Oriente Médio, mas também nas dominações coloniais do Japão sobre outros países orientais.

Como é possível perceber pelas recepções no Japão do Orientalismo de Said, o Japão precisou negociar as imagens que tinham de si, de colonizador em alguns sentidos, e colonizado em outros. O orientalismo, assim, não se circunscreveu apenas aos limites geográficos de países ocidentais. Segundo Said (1990), a influência do orientalismo também se espalhou para países orientais como o Japão. De fato, como já comentado, o Japão possui um histórico de colonizador que fez com que a obra de Said fosse recebida a partir de:

[...] sentimentos de culpa associados ao fato de que o próprio Japão, assim como nações ocidentais, haviam sido colonizadores. O Império Japonês havia colonizado Taiwan, a Coreia, a Micronésia e a Manchúria. [...]. Assim, o histórico do Império Japonês não teria como deixar de ser alvo de críticas severas sob a teoria Orientalista. (NISHIHARA, 2005, p. 243)⁵¹

⁵¹ “Rather, the manner in which Said's work was received emerged out of the feelings of guilt associated with the fact that Japan itself, just like Western nations, had been a colonizer. The Japanese Empire had colonized Taiwan, Korea, Micronesia, and Manchuria [...] Thus, the history of the Japanese Empire cannot but become a target for severe criticism under Orientalist theory.”

Afinal, é complexo alocar o Japão no rol de países que são alvo do orientalismo, sendo que eles haviam agido como os ocidentais, colonizando outras terras.⁵² A partir disso, Nishihara (2005) argumenta que o Japão apresenta características tanto ocidentais quanto orientais. As empreitadas imperialistas ao modo dos europeus dão contornos ocidentais ao Império Japonês, que buscou (e talvez ainda busque) ser uma nação ocidental num sentido político. No entanto, o Japão é indelevelmente oriental, tanto por questões geográficas quanto pela percepção orientalista do país pelos ocidentais. O autor cita como algumas dessas percepções a imagem dos samurais, do suicídio por *harakiri* e dos *kamikazes* como símbolos do caráter barbárico dos orientais, além da figura das gueixas como representações fetichizantes dos europeus em relação à sensualidade japonesa.

Nessa medida, Okakura (1905 *apud* NISHIHARA, 2005) questiona: “Não teria o Oeste tanto a desaprender sobre o Leste quanto o Leste tem a aprender sobre o Oeste?”⁵³ (p. 242). Tal afirmativa dialoga com o que Santos (2007) aponta sobre a ignorância epistêmica, a qual não precisa mais ser entendida como sendo “[...] necessariamente um estado original ou ponto de partida. Pode ser um ponto de chegada. Pode ser o resultado do esquecimento ou desaprendizagem implícitos num processo de aprendizagem recíproca” (SANTOS, 2007, p. 87). Afinal, para que quebre mos com o padrão de pensamento eurocêntrico e regido pelo orientalismo, é necessário que estejamos dispostos a, além de aprender, também desaprender aquilo que acondiciona sujeitos em um modo de ser representado que não é produzido por eles mesmos e que afeta esses sujeitos de forma política e social.

Buscar o reconhecimento do lugar de fala do sujeito oriental é essencial para que seja possível romper com o pensamento abissal e orientalista, assim como dar espaço para que sua história e cultura sejam narradas a partir de um ponto de vista não-europeu. Para que japoneses e descendentes tenham voz nas representações que vão balizar as formações identitárias, a tradução pode surgir como meio de irradiar os conhecimentos para as mais diversas partes do mundo, possibilitando o que Santos (2007, p. 85) chama de uma ecologia dos saberes, que parte da quebra com a “monocultura da ciência moderna” (p. 85). No entanto, a escolha de quem é traduzido e quem não encontra espaço para ser lido em outras línguas é tanto uma questão de

⁵² Cabe argumentar que declarar que o oriente age como os ocidentais pode ser uma universalização do que é ocidental. Isso também pode ser lido como um discurso orientalizante, que posiciona o oriente como o outro frente a um padrão ocidental.

⁵³ “*Has not the West as much to unlearn about the East as the East has to learn about the West?*”

poder quanto de ética. Assim, no próximo capítulo, discuto a tradução sob um viés crítico, abordando questões (trans)culturais, identitárias e éticas no fazer tradutório.

3. CONSIDERAÇÕES SOBRE TRADUÇÃO

Nos capítulos 1 e 2 discutimos os conceitos de identidade, cultura e transculturação aplicados à obra *O Buda no Sótão* e seu contexto sócio-histórico. Neste, construiremos uma ponte entre esses conceitos e a área da tradução de viés mais crítico, oferecendo um panorama sobre questões ligadas à pós-modernidade e à filosofia do processo tradutório. Na seção seguinte discuto o porquê de a língua poder ser considerada como elemento cultural e a tradução como um processo cultural, apontando um percurso histórico da ascensão dos aspectos culturais para uma posição de destaque dentro da área de estudos da tradução, incluindo questões de gênero e raça. Para entendermos que na tradução se inscrevem processos que afetam identidades, culturas e subjetividades, abordarei a(s) ética(s) na tradução.

3.1. A TRADUÇÃO POR UM VIÉS PÓS-MODERNO

Um dos autores que marcam os estudos tradutórios de viés pós-moderno e que busca se afastar de conceitos como equivalência e fidelidade é Jacques Derrida, sendo sua obra *Torres de Babel* (2006) especialmente relevante para que possamos refletir sobre uma visão pós-moderna da tradução. A história da Torre de Babel está presente no primeiro livro da Bíblia, o Gênesis, e conta que descendentes de Noé empreitaram a construção de uma torre que chegasse até o céu, eternizando seus nomes. No entanto, Deus, desagradado com a soberba humana, castigou-lhes atribuindo-lhes línguas distintas e espalhando-os por toda a Terra. Para Derrida (2002, p. 21), essa história da torre de Babel “conta, entre outras coisas, a origem da confusão das línguas, a multiplicidade dos idiomas, a tarefa necessária e impossível da tradução, sua necessidade *como impossibilidade*” (grifos do autor). Isso porque, a partir do momento em que as pessoas que construíam a torre passaram a falar línguas diferentes, fez-se necessário o uso da tradução para que pudessem se compreender mutuamente.

Junia Barreto, tradutora de *Torres de Babel* (DERRIDA, 2002), anuncia em sua Nota da Tradutora a dificuldade já imposta pelo título original da obra, “*Des tours de Babel*”, já que nele, a palavra “*tours*” é passível de ser traduzida como “Torres, giros, voltas, circunlocações, viagens, passeios, vias, peças, vezes, tornos, truques, e até mesmo desvios” (BARRETO, 2002, p. 7). O problema mais específico para a tradução desse título repousa sobre o “s” de *Tours*, que no francês é áfono, o que faz com que soe exatamente como o bíblico “Torre de Babel”, mas na escrita seja identificável a marcação de plural presente na desinência de número. Tal jogo com as palavras acarreta, ao mesmo tempo, múltiplas possibilidades de sentido que podem ser produzidas pelo ouvinte e pelo leitor, assim como uma impossibilidade tradutória. Muito

como a própria Torre de Babel que é impossível de ser terminada, a tradução do título não consegue dar conta de todas as facetas implicadas pelo nome em francês.

Derrida (2002), por sua vez, assinala a problemática na tradução do termo “Babel”, ao apontar que este não é apenas um nome próprio e intraduzível. Ele também pode ser substantivo como ‘confusão’, o que o tornaria traduzível e abriria uma rede de possibilidades, como cidade do pai ou, mais especificamente, cidade de Deus pai. A tradução, para Derrida (2002, p. 25), surge como uma dívida impossível de ser quitada, como no nome Babel: “que ao mesmo tempo se traduz e não se traduz, pertence sem pertencer a uma língua e endivida-se junto dele mesmo de uma dívida insolvente”.

No entanto, ainda que Barreto (2002) argumente que a tradução apresente “impossibilidades”, é verdade também que ela possibilita criações, transformações de sentido que podem acrescentar novas nuances interpretativas ao texto de partida. Assim, apesar daquilo que o tradutor não alcança, ele acessa lugares em que o texto de partida talvez não pudesse entrar pela porta da língua em que foi escrito.

A verdade é que toda e cada língua apresenta alguns termos que possuem características de difícil tradução e cuja representação, entendida nos termos de Tymoczko (2010), não seja simples. Porém, ainda que Derrida (2002) afirme que, ao traduzir, o tradutor contraia uma dívida impossível de ser paga, esses termos de difícil tradução não precisam necessariamente ser vistos como intraduzíveis. Podemos, se olharmos por outra perspectiva, dizer que eles apenas não são manifestados da mesma forma na outra língua. Talvez seja mais interessante pensar o intraduzível pelas lentes de Barbara Cassin (2009), que descreve o termo “não como o que não pode ser traduzido [...] mas o que se não cessa de (não) traduzir: para além de Babel com alegria⁵⁴”. A autora vê o intraduzível, portanto, de uma forma pós-babélica, como um sintoma da pluralidade linguística e semântica.

Um termo em uma língua, assim como no caso de Babel, carrega sentidos múltiplos – justificando, assim, o plural nas Torres de Babel. São copresenças de significados que impedem uma univocidade interpretativa por parte do tradutor (e leitor). Tais observações apontam para o fato de que a tradução não pode ser entendida como mera transposição lexical de uma língua a outra, que esse exercício (ou essa tarefa) exige que sejam feitas escolhas que não residem meramente no campo linguístico. Como afirma Olívia Santos (2010, p. 107), “todo texto é tanto

⁵⁴ *non pas ce qu'on ne traduit pas, mais ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire: après Babel avec bonheur.*

diáspora de significado quanto semente que dá origem a outros significados”. Dessa forma, as infinitas possibilidades tradutórias de um texto pedem a pergunta: “‘como posso entender isso’ em vez de ‘o que isso significa’ ou ‘o que o autor quis dizer’” (SANTOS, 2010, p. 107). A partir de um viés pós-moderno tanto da análise do discurso, quanto da tradução, o foco deixa de se posicionar sobre as intenções do autor ou mensagens que subjazem o texto, para lançar luz sobre as várias leituras possíveis.

Stanley Fish (1992) explica, no entanto, que multiplicidade de sentidos não significa que não seria possível saber ao que nos referimos quando falamos algo, ou qual a pretensão imbuída em um texto produzido. Fish, Derrida e Harold Bloom, ou como são chamados, os ‘Novos Leitores’, foram criticados pelo crítico literário Meyer Abrams (entre outros) por suas visões hermenêuticas, acusando-os de anularem a possibilidade de significados literais: “estes apóstolos da indeterminação e da indecisão ignoram, mesmo baseando-se nelas, as ‘normas e possibilidades’ inseridas na linguagem, os ‘significados lingüísticos’ que as palavras inegavelmente possuem” (FISH, 1992, p. 192). Ou seja, os “Novos Leitores”, na visão dos críticos na época, ampliaram tanto as possibilidades de leitura (e, nessa linha de raciocínio, poderíamos incluir as escolhas tradutórias) que ficaria impossível saber as intenções de quem escreve um texto lido, havendo, assim, uma indeterminação de sentidos.

No entanto, Fish argumenta que, em verdade, não seria o caso de uma indeterminação de sentidos, mas de determinações que podem não ter a mesma forma e mudar de acordo com as referências previamente estabelecidas dentro de uma comunidade. Ou seja, um sentido pode ser tão válido e inevitável e/ou acessível quanto outro possível, a depender do conhecimento de mundo de quem interpreta, sem um valor hierárquico de relevância de diferentes interpretações.

Assim, não são as normas e regras de um sistema linguístico que pautam as interpretações, mas as práticas aceitas por uma comunidade e as formas de pensar de uma instituição. Como autor explica: “[...] algumas instituições ou formas de vida são tão amplamente difundidas que para um grande número de pessoas os significados autorizados parecem ‘naturalmente’ disponíveis e exige um esforço especial para perceber que eles são o produto das circunstâncias” (FISH, 1992, p. 196). Isso significa que um enunciado que poderia parecer possuir um sentido óbvio na verdade pode ter outros sentidos, a depender da comunidade de prática que rege suas leituras. Isso nos leva ao conceito de comunidade interpretativa de Fish (1992).

O autor fala do conceito de comunidade interpretativa a partir da premissa de que existem normas que estão diretamente ligadas, não ao sistema linguístico, mas a uma estrutura institucional relacionada a pressupostos e práticas socialmente aceitas em um contexto de produção. A comunidade interpretativa da qual o leitor faz parte é um sistema capaz de limitar ou produzir um consenso, ainda que não seja em um nível consciente em relação a escolhas de interpretação possíveis de um enunciado ou texto. Como os Novos Leitores defendem, “a compreensão é sempre possível, mas não a partir de fora” (FISH, 1992, p. 192). Ou seja, sem o balizamento de um repertório que é particular ao sujeito, mas composto nas/das pressuposições prévias construídas no/pelo social ou coletivo, não é possível a inteligibilidade.

Tanto o caráter individual quanto o coletivo operam sobre as interpretações possíveis a nós. Desse modo, pode-se dizer que a situação de comunicação, as comunidades interpretativas e as estratégias de leitura disponíveis, passíveis de serem compartilhadas dentro de uma comunidade, limitam, mas, ao mesmo tempo, expandem as possíveis interpretações aceitas. Tendo em vista esses múltiplos sentidos e carga semântica de um termo, sob uma perspectiva crítica da tradução, não seria possível, portanto, afirmar uma estabilidade do texto traduzido.

Portanto, como não há estabilidade em um texto, é essencial entendermos como é possível pensarmos a tradução, que é marcada pela diferença, estar inserida nesse contexto de instabilidade. Entender a tradução como primordialmente leitura e interpretação significa considerar que línguas e culturas não podem ser entendidas como sistemas simétricos ou isomórficos. Tal compreensão adiciona nuances de complexidade significativas ao processo tradutório.

No entanto, a visão convencional e socialmente construída é a de tradução como um produto que, apesar de derivativo e secundário, “é ‘tão bom quanto’ a coisa real”⁵⁵(HERMANS, 1996, p. 1). O tradutor então seria incumbido da missão de reproduzir a qualidade (presumida) da obra “original” como uma reprodução de uma pintura. Como afirma Hermans (1996), o tradutor não poderia ser, assim, um falsificador.

Ainda segundo o autor, a visão mais disseminada de uma boa tradução é aquela que mais se aproxima de uma coincidência total, de uma transparência que exige a negação e o apagamento de quaisquer traços interventivos do tradutor no texto. Porém, na verdade, tudo que

⁵⁵ *A translation, being a derived product, may be secondary and therefore second-best, but because we trust the mediator's integrity and good faith we assume that the replica is 'as good as' the real thing.*

temos quando lemos uma tradução é, ironicamente, apenas isso: as palavras, a voz do tradutor. Hermans (1996, p. 6) então questiona: “[...] de quem são, de fato, as palavras que estamos lendo? Quem exatamente está falando? E se estamos lidando com mais vozes do que uma, onde podemos localizá-las?”⁵⁶.

Quanto a isso, o autor defende que existe uma presença ou uma voz – ainda que indistinta – do tradutor que atravessa todos os textos traduzidos. Assim, sustentar que uma tradução não deve alterar nada do texto de partida, além da língua, é em si uma afirmação contraditória, já que:

Para cada caso de consonância, não importando em que medida, há também dissonância. Não é apenas a língua que muda com a tradução; muda também o contexto, a intenção, a função, a situação comunicativa como um todo [...]. É a diferença, e, portanto, a opacidade e a desarrumação que estão inscritas nas operações tradutórias, não a coincidência ou a transparência ou a equivalência em qualquer sentido formal. (HERMANS, 1996, p. 2)

Desse modo, para o autor, toda tradução seria uma interpretação e todo texto, plurivocal. Isso porque um texto não surge a partir do nada, mas como transformações de outros textos, que já eram também, por sua vez, transformações. A tradução adiciona a voz do tradutor a essa plurivocalidade, o que aponta para a tradução como sendo, de fato, não um mero processo mecânico e reprodutivo, mas um elemento marcadamente cultural e, por conseguinte, um construto ideológico. Assim, uma tradução, que não poderia ser uma falsificação de uma pintura, necessariamente o é, já que constitui a própria natureza da tradução – “E é o que faz com que valha a pena estudar a tradução”. (HERMANS, 1996, p. 4).

Portanto, Hermans (1996) afirma que o que faz a tradução ser um objeto tão pertinente e instigante de ser estudado não está em analisar o quão fiel ela é ao texto de partida, mas quais mudanças foram operadas e por que elas e não outras. Afinal, é na diferença, na dissonância, ou, como diria Foucault (2008), na dispersão, que encontramos espaço frutífero de reinvenção do original. Assim, “a tradução nunca é diáfana, nunca inocente ou pura, nunca privada de suas próprias distintas ou indistintas vozes e ressonâncias discursivas” (HERMANS, 1996, p. 16). Ela nos regala com infindáveis casos dispersivos, transformando tudo que toca.

⁵⁶ [...] *whose words are we in fact reading? Exactly who is speaking? And if we are dealing with more voices than one, where do we locate them?*

Quando Foucault (2008) diz que os enunciados são povoados, em suas margens, de tantos outros enunciados, é possível entender melhor a que se refere Hermans (1996) quando cita que todos os textos são plurivocálicos. Em consonância, Sobral (2008, p. 58) assinala que “traduzimos discursos, e não textos (ou não apenas textos)”, mostrando que todo o contexto, a comunidade interpretativa, as marcas culturais e identitárias vão influir sobre a leitura do tradutor – ou melhor, as leituras. Contudo, de forma a entender melhor a que se refere Foucault (2008), precisamos definir o que seria o enunciado para o autor.

Para o estudioso francês, o enunciado não é uma estrutura, mas uma função: a função enunciativa, que não se repete. Ou seja, ainda que se usem as mesmas palavras, as mesmas frases, não será necessariamente o mesmo enunciado produzido. Isso se dá por quatro principais características a ele intrínsecas: o referencial, a posição-sujeito, a existência material e o campo associado.

O referencial diz respeito às condições de produção de uma função enunciativa, o que Foucault (2008) exemplifica com a proposição "A montanha de ouro está na Califórnia". A partir de um referencial de realidade, essa afirmação não tem referente e não pode assim ser verificada: “É preciso saber a que se refere o enunciado, qual é seu espaço de correlações, para poder dizer se uma proposição tem ou não um referente” (FOUCAULT, 2008, p. 101). Assim, se a mesma proposição estiver contida em um livro de ficção, cujas regras internas autorizem a existência de uma montanha de ouro, então haverá um referencial possível de verificação para a afirmação.

A segunda característica da função enunciativa se refere ao sujeito, que não é o sujeito gramatical (da 1ª ou 3ª pessoa do plural), nem o autor, indivíduo real que produziu a frase, pois o autor está relacionado à noção de origem e, portanto, ligado a uma intencionalidade, que é questionada pela análise do discurso e pelos estudos de viés pós-moderno da tradução. Um indivíduo, dessa forma, “pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos” (FOUCAULT, 2008, p. 107). Por ser historicamente e socialmente determinada, a posição-sujeito é fluida e heterogênea, já que sua voz é composta pelas vozes de outros tantos sujeitos. Assim como o texto é plurivocálico, assim também somos nós como sujeitos e, conseqüentemente, tradutores.

Já a existência material trata da necessidade de haver uma marcação de tempo e espaço para o enunciado, para que seja possível individualizá-lo frente a outros enunciados, e para que

seja possível observar suas condições de formação e transformação. Por esse fator material, Foucault (2008) argumenta que a enunciação não se repete, pois algo dito num tempo e/ou espaço diferentes não produz os mesmos sentidos. Essa existência material também conversa de forma próxima com a tradução, especialmente se nos ancorarmos na posição hermenêutica de comunidades interpretativas de Fish (1992). Para o autor, na medida em que só é possível traduzir a partir de um tempo e espaço marcados, serão esses os fatores que pautarão as escolhas tradutórias. Se a enunciação não se repete, então como esperar que a tradução possa dar conta de “repetir” de forma fiel enunciados, textos, discursos produzidos, por vezes, em outro momento histórico, mas quase sempre em outro espaço, em outra cultura?

Isso nos leva à última característica da função enunciativa, que é o campo associado. Dizer, como indicado acima, que os enunciados têm suas margens povoadas de outros enunciados é dizer que, assim como a voz do sujeito é marcada por outras vozes, um enunciado é atado a vários outros enunciados que vieram antes dele. Por isso: “não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo” (FOUCAULT, 2008, p. 113-114). Ora, se não há enunciado livre ou neutro, não se pode esperar que as traduções sejam, afinal, traduções são também enunciados.

Voltando à questão das múltiplas leituras possíveis (em razão dessa multiplicidade de variáveis produzida pela função enunciativa), Sobral (2008, p. 117) argumenta que ocorre uma modalidade tripla de leitura no processo tradutório: “do leitor, do tradutor e do autor”. Isso porque, além da leitura de leitor, que já está permeada de feixes de possibilidades de sentidos, o tradutor precisa ler “com olhos de quem vai escrever”, já que o tradutor é ao mesmo tempo “um leitor e um locutor” (SOBRAL, 2008, p. 70). Para o autor, o tradutor se encontra numa posição de criar novas relações enunciativas e discursivas, porque o autor não pode dominar e escrever em todas as línguas. Assim, justamente por ser capaz de ser lido por pessoas que não poderiam ler o texto em sua língua de origem, o tradutor cria uma imagem para esse autor na língua alvo que, muitas vezes, o próprio autor não tem acesso, por não falar aquela língua em questão ou por não desejar ler a obra na língua de partida.

Em vista desse poder que detém o tradutor, Sobral (2008) discute que a criação dessa imagem discursiva, que agora já não mais engloba os leitores previstos pelo autor, mas os leitores que pertencem a outra comunidade interpretativa (ou campo associado), sendo necessário encontrar um ponto de equilíbrio:

[...] é preciso descobrir o “justo meio”, a expressão que diga ao mesmo tempo ‘esse texto é de um autor norte-americano’ e ‘esse texto está escrito em português por um tradutor, ou simplesmente: “esta é uma tradução do inglês norte-americano para o português (SOBRAL, 2008, p. 115)

Isso não seria então uma questão de imposição ou prevalência de uma ideia sobre a outra, mas de “endereçamento” discursivo, ou seja, a que tipo de público se dirige um texto de partida e a que tipo de público se volta a sua tradução. O endereçamento discursivo permite que seja possível dizer em outras palavras “o mesmo a outros”. Tal endereçamento está na base da reflexão sobre como lidar com os aspectos culturais inevitavelmente presentes no fazer tradutório. Para Hermans (1996), o caráter cultural age como via para que possamos fugir de uma visão derivativa e secundária da tradução como ação mecânica sustentada pelo senso comum. Assim, dedico a próxima seção a refletir sobre a forma com que aspectos culturais estão imbricados à tradução.

3.2. ASPECTOS CULTURAIS E QUESTÕES IDENTITÁRIAS NA TRADUÇÃO

Primeiramente, é preciso entender que uma língua específica, como o português, é marcada por referenciais culturais particulares aos que moram num país que fala aquela língua. Num processo de tradução, portanto, não são apenas aspectos linguísticos que se movem, mas também culturais e identitários. A origem do verbo “traduzir”, do latim *traducere* (RÓNAI, 1981) ou ainda, no presente, *traduco*, se refere a transferir, mover, levar algo ou alguém pela mão para outro lugar. Considerando esse fator etimológico do termo, é possível localizar o tradutor como aquele que leva o leitor de um local para outro, que representa ideias de uma língua que o leitor não domina para uma que ele possa ler e compreender.

O substantivo “*translation*”, por sua vez, é apontado como tendo sua origem no termo também latino *translatio*, que significa transporte, transferência, como afirma Tymoczko (2006, p. 443), “de objetos materiais como relíquias e de fenômenos culturais como conhecimento ou poder”⁵⁷. Mais tarde, entretanto, seu sentido foi estendido para a tradução interlingual. Tanto *traduco* quanto *translatio* invariavelmente remetem a uma ação que promove o contato entre duas culturas.

⁵⁷ “[...] objects such as the relics of saints and cultural phenomena such as learning and power.”

Porém, em razão da diferença entre as estruturas das línguas existe um limiar que contorna as possibilidades tradutórias: “Mesmo que, por exemplo, um traço cultural possa ser explicado, talvez ele não possa ser apreciado ou vivido como o seria por uma pessoa pertencente à cultura em questão” (ESTEVEES, 2014, p 100). Isso quer dizer que, por mais que seja possível e desejável que um termo culturalmente marcado seja traduzido, sempre haverá uma lacuna entre os sentidos e memórias que o termo carrega em uma determinada língua, assim como nos sentidos produzidos no receptor do texto traduzido. Por conseguinte, é possível afirmar que a língua é revestida de aspectos culturais e é em si mesma um elemento da cultura de um povo, como discutimos no Capítulo 1.

A partir desse entendimento de que a língua é um elemento marcadamente cultural, a trama dos estudos da tradução ganha nuances interessantes, mas também complexas. A virada cultural nos estudos tradutórios foi o momento em que os olhares teóricos começaram a se voltar de forma mais marcada para questões culturais que, apesar de já fazerem parte da prática tradutória, passam a ter maior destaque e ganhar maior foco nas pesquisas da área. Segundo Cristina Marinetti (2011), a virada cultural teve início por volta dos anos 90 e é comumente associada às publicações de André Lefevere, Susan Bassnett e Lawrence Venuti.

Susan Bassnett, uma dentre os principais teóricos do movimento, apontou, nos primórdios da virada cultural, a necessidade dos estudos tradutórios caminharem de forma conjunta com os estudos culturais (BASSNETT; LEFEVERE, 1998), por entender que tal abordagem poderia lançar luz sobre como ocorrem os processos de seleção de um texto para ser traduzido e os sujeitos envolvidos na escolha. De acordo com a autora: “uma tradução sempre ocorre numa continuidade, nunca num vácuo, e há diversas restrições textuais e extratextuais para a tradução.”⁵⁸ (BASSNETT; LEFEVERE, 1998, p.123-124). Com isso, as restrições extratextuais envolvidas, as quais incluem componentes mercadológicos e culturais, gradualmente ganharam espaço na área dos estudos da tradução.

No entanto, a definição de “tradução cultural” não é um consenso. Conway (2012) aponta que duas grandes áreas, a da Antropologia/Etnografia, e a dos Estudos Culturais/Tradutórios, entendem o termo de formas diferentes. Na primeira, a tradução cultural

⁵⁸ “For a translation always takes place in a continuum, never in a void, and there are all kinds of textual and extratextual constraints upon the translator. These constraints, or manipulatory processes involved in the transfer of texts have become the primary focus of work in translation studies, and in order to study those processes, translation studies has changed its course and has become both broader and deeper.”

é vista como um ato de descrever para um grupo cultural a forma de entender e interpretar o mundo de outro grupo. Já para a área dos estudos da tradução/culturais, a tradução cultural se refere às negociações necessárias às pessoas que se deslocam de um grupo cultural para outro. Essa última é também a visão sustentada pelos estudos pós-coloniais, que se debruçam, em especial, sobre a condição das populações minoritárias ou minorizadas desse deslocamento. Para esta pesquisa, desse modo, a segunda forma de entender a tradução cultural estabelece um diálogo fecundo, considerando os sujeitos da diáspora que aqui ocupam papel significativo e a forma como os nipo-americanos e nipo-brasileiros negocia(ra)m suas identidades, culturas e como foram representados na cultura de chegada. Isso porque, como Conway (2012, p. 23) afirma, a tradução cultural “envolve atos de hospitalidade e não pode ser separada da dimensão ética do encontro das pessoas com os ‘outros’ culturais”⁵⁹. E para ele, é devido a essa necessária dimensão ética que a tradução cultural propicia um ambiente de mudanças sociais positivas. O autor apresenta, ainda, outras visões do termo ‘tradução cultural’ a partir de outras áreas, como a comunicação e a sociologia, que unem as perspectivas de forma complementar.

Apesar de suas múltiplas interpretações, de forma a prover uma definição possível para o conceito de tradução cultural, Pym (2017, p. 265) afirma que ela seria a “atividade geral de comunicação entre grupos culturais” e um processo no qual não existe texto de chegada fixo, pois o foco está no processo, na circulação de pessoas (e não de textos). O tradutor, desse modo, é visto como elemento intermediário e grande destaque é dado aos “movimentos transculturais que moldam os lugares onde os tradutores trabalham e a natureza problemática das fronteiras culturais pelas quais transitam toda tradução” (PYM, 2017, p. 265). Desse modo, o tradutor se encontra nesse espaço fronteiro, incumbido de entender o processo de transição dos sujeitos culturalmente marcados que estão presentes na comunicação.

Quanto a isso, Shaw (1987) argumenta que a própria natureza da tradução implica em interações culturais. Não são apenas línguas que passam pelo processo tradutório, mas toda a experiência humana de uma cultura. A autora explica que as ideias de um dado contexto “são apresentadas num contexto diferente, no qual tomam forma dentro de um sistema linguístico e cultural distinto daquele em que foram formados” (SHAW, 1987, p.25). Por isso, tanto língua quanto cultura são essenciais para seu entendimento mútuo, assim como para que seja possível

⁵⁹ “Cultural translation, in their view, involves acts of hospitality and cannot be separated from the ethical dimension of people’s encounter with cultural ‘others’”

uma comunicação apropriada num contexto específico. Essas são as interações culturais promovidas no/pelo processo tradutório.

Assim, a tradução está no domínio da língua, mas há enredamentos muito mais profundos, os quais fazem com que o processo tradutório não seja uma simples transferência de sentidos, pois, como argumenta Tymoczko (2006): “No interior dos sistemas sociais, a tradução funciona como um meio invisível de embasamento e apropriação cultural, servindo para construir identidades e afiliações”⁶⁰ (p. 446). Tal afirmativa indica uma grande responsabilidade do tradutor, o qual precisa estar simultaneamente atento a várias perspectivas de sua tradução: aspectos linguísticos, sociais, identitários, culturais e éticos, tanto da cultura de partida quanto da cultura de chegada. Mas o tradutor é, também, um sujeito inserido num contexto histórico-social e carrega consigo saberes, crenças e práticas determinadas. O tradutor é produto e produtor dessa formação discursiva, na medida em que produz textos que vão dizer sobre a sociedade e cultura. Para Venuti (2019):

[...] a linguagem não pode ser concebida como transparente, mas constitutiva do sujeito (sujeito da linguagem, segundo Lacan, 1966), opaca, lugar do equívoco e, portanto, lugar da cultura e da ideologia, o que anularia a possibilidade de vislumbrar a tradução como veículo, transporte de uma língua para outra... Assim, questiona-se a fidelidade do tradutor ao texto de partida e/ou ao autor e imprime-se ao tradutor a tarefa de autor, porque, ao traduzir, modifica, sempre e inevitavelmente, o texto que interpreta, produzindo novos significados (VENUTI, 2019, p. 8).

Considerando-se que a linguagem abarca elementos como a cultura, e complementando a ideia de que somos todos atravessados por sentidos determinados externa e internamente, podemos afirmar, então, que a tradução é residual e sempre apresenta rastros (DERRIDA, 1973) deixados pelo tradutor que apontam para a impossibilidade de uma transparência da tradução, ou a um ato de tradução que seja definitivo, pois este é sempre local e transitório (VENUTI, 2019).

O que vemos nessas afirmações são indicativos de que o tradutor não possui controle dos sentidos e que a transparência na tradução é impossível. Podemos perceber, então, que os estudos da tradução já não podem se deter sobre debate reduzido à questão da equivalência e

⁶⁰ *Within social systems, translation functions as an invisible means of cultural grounding and cultural appropriation, serving to construct identities and affiliations.*

têm, assim, se voltado muito mais a fatores envolvidos no processo de produção e expansão de sentidos através de fronteiras linguísticas, culturais e identitárias.

Outro fator que afasta do tradutor o controle dos sentidos repousa sobre a relevância do sujeito do discurso para a tradução. Quanto a isso, é importante observar que existe uma relação entre as identidades dos sujeitos envolvidos no processo tradutório, tanto do sujeito tradutor quanto do sujeito traduzido. Como Coracini (2003) argumenta, a rede da subjetividade é feita dos fios compostos de processos de identificação e essas identificações, ou marcas simbólicas, conferem singularidade ao sujeito. O mesmo processo ocorre também com a tradução. Ou seja, é interessante olharmos para a forma com que somos traduzidos e as traduções que fazemos de nós mesmos frente a esse processo transformador que opera no inconsciente, construindo subjetividades.

Isso porque a tradução opera sobre a identidade de quem é traduzido. Para Amorim (2015), tradução e identidade se entrelaçam, na medida em que a identidade do Outro estrangeiro é reconstruída no processo tradutório, contemplando, muitas vezes, aspectos referentes a valores internos da cultura que recebe essa tradução, e também do próprio tradutor, o qual carrega consigo suas visões de mundo e seus valores.

Nesse sentido, a identidade não possui uma “essência” que possa ser capturada pelo tradutor, pois ela está intimamente atrelada a uma interpretação, a uma leitura permeada de fatores determinados de forma sócio-histórica, mercadológica e cultural. Como aponta Amorim (2015, p. 158):

[...] a identidade é, em si mesma, uma forma de tradução (em um sentido mais amplo) de significados e valores tanto sociais e comunitários quanto psicológicos, na medida em que traduz a complexidade de sentimentos e autoimagens dos indivíduos em uma sociedade.

Ora, ao compreender que a própria identidade é uma forma de tradução, ao considerarmos o fazer literário de Otsuka, que trata das experiências identitárias do sujeito nipônico a partir de sua visão como americana descendente de japoneses, seria possível afirmar que a autora traduz para a língua inglesa elementos da cultura japonesa, da vivência de seus antepassados, dos elementos que compõem suas identidades individuais, coletivas e particulares à própria autora. Ela traduz essas identidades em sua própria escrita, estando ela no centro de uma linha contínua de identificações e representações em que em um extremo temos o americano e no outro o japonês.

Assim, argumento aqui que também é tradução a interpretação de uma experiência ou de uma cultura e, conseqüentemente, a escrita produzida a partir dessa interpretação. Como Hermans (1996) defende, a partir do ponto em que compreendemos entender como traduzir, é possível uma ampliação do escopo da tradução, que pode ser vista como “a própria condição humana. Todo ato de entendimento envolve um ato de tradução de um tipo ou de outro” (HERMANS, 1996, p. 2). É o que acredito ser o caso de *O Buda no Sótão* (OTSUKA, 2012), que traduz para o inglês as experiências culturais dos imigrantes japoneses, permitindo que, na obra, seja possível ouvirmos as vozes das mulheres imigrantes japonesas, mas também a voz da autora, em sua posição híbrida de segunda geração, nascida e criada nos Estados Unidos. Há, ainda, e não menos importante, uma terceira voz que ecoa no texto, que é a de Lilian Jenkino, tradutora brasileira e não descendente de japoneses que carrega consigo vivências e visões de mundo diferentes tanto em relação às de imigrantes japonesas quanto da autora Julie Otsuka.

Ao incluirmos a tradutora Lilian Jenkino nesse processo, mais fios desse novelo identitário se movimentam e faz-se necessário lançar nossos olhares em direção ao que implica tratar da identidade do tradutor. Segundo Coracini (2005, p. 35), existe uma questão psicanalítica que envolve o desejo do tradutor de satisfazer o desejo do outro sobre sua tarefa: “ser tradutor é também ser autor; é completar o texto do outro – que se admira e deseja – com seu próprio texto; é ver-se completado, ainda que por um momento”. Assim, traduzir um livro como *O Buda no Sótão* (OTSUKA, 2014), que toca em questões identitárias e sociais muito particulares, pode produzir na tradutora esse movimento de identificação, pela questão do feminino, das felicidades e dores característicos da experiência feminina. Desse modo, observar quem é o tradutor, seus emaranhados de identificações, é essencial se quisermos entender e dar visibilidade ao tradutor.

Estudiosos e estudiosas que escrevem sob o viés pós-moderno e pós-estruturalista têm, cada vez mais, focado na questão da visibilidade do(a) tradutor(a). Dentro desse escopo encontra-se o estudo feminista⁶¹. Pensando na autoria e tradução feminina de *O Buda no Sótão*, discutir a tradução sob um viés dos estudos feministas parece ser um caminho lógico para

⁶¹ Em especial, o feminismo interseccional (ou pós moderno), que leva em consideração recortes de classe, raça, peso, sexualidade e maternidade, por exemplo. Esses recortes nos permitem olhar a mulher sob um ponto de vista coletivo e individual, levando em consideração as opressões específicas dessas mulheres múltiplas.

entender as implicações e relações de poder existentes na dinâmica feminino-tradução. Como Hermans (1996, p. 8) ressalta:

[...] nossa cultura tem constantemente estabelecido distinções de gênero em termos de oposições notavelmente semelhantes entre criativo e reprodutivo, original e derivativo, ativo e passivo, dominante e subserviente. A questão aqui não é apenas que o discurso histórico sobre a tradução é sexista ao colocar a tradução no papel de serva ou esposa fiel e subserviente, mas que a tradução foi balizada por meio de hierarquias ideológicas remissivas daquelas empregadas para manter relações de poder sexual.⁶²

Assim como as mulheres são muitas vezes vistas como responsáveis por funções secundárias, reprodutivas e não-criativas, é possível traçar um paralelo também com a forma como a tradução é representada metaforicamente. Assim como a enfermagem, a educação primária e o secretariado são vistos como domínios femininos, a tradução é vista como “ação arquetipicamente feminina” (CHAMBERLAIN, 1998, p. 467). E, em certos momentos na história, mulheres apenas podiam traduzir justamente dado o fato de que a tradução era vista como atividade secundária, como reprodução e não criação.

Chamberlain (1998) aponta que uma das formas de organizar o valor do trabalho em uma dada cultura se encontra na oposição entre produtores e reprodutores. As mulheres em geral foram, e ainda têm sido, relegadas ao segundo nível da oposição, encontrando dificuldades para acessar o lugar de criatividade ou originalidade. Tais dificuldades foram impostas por seu papel social primordial de cuidados com a casa e a família.

Ao tratar de questões de representação, Chamberlain (1998, p. 455) destaca a distinção entre a escrita e a tradução: “uma como original e ‘masculina’, e a outra derivativa e feminina”.⁶³ Outras alusões à tradução que apontam para a diferença qualitativa que a distancia do “original” são a de eco, cópia/reprodução de uma pintura, roupas emprestadas que servem mal, ou ainda, a mais clássica das metáforas, as belas infiéis (*les belles infidèles*). Belas infiéis era a forma como eram chamadas, segundo Hermans (1996, p. 12), as traduções produzidas na

⁶² “[...] our culture has often construed gender distinctions in terms of strikingly similar oppositions of creative versus reproductive, original versus derivative, active versus passive, dominant versus subservient. The point here is not just that the historical discourse about translation is sexist in casting translation in the role of maidservant or faithful.”

⁶³ [...] and subservient wife, but that translation has been hedged in by means of ideological hierarchies reminiscent of those employed to maintain sexual power relations.

França por volta de 1630, marcadas pela “apropriação soberana do ‘outro’”⁶⁴, fazendo transformações nos textos para que ficassem mais belos, porém menos “fiéis aos originais”. O adágio do século XVII aponta para uma visão sexista na qual uma mulher, assim como uma tradução, ou é bela ou fiel, nunca ambos, sendo apenas possível que a mulher (ou tradução) seja colocada na posição de ré, nunca o homem (ou o original).

Por outro lado, segundo Chamberlain (1998), por vezes as posições se invertem e é o original que é retratado como feminino: quando deve ser respeitado pelo homem-tradução ou quando deve ser a mulher-original protegida de possíveis difamações. Ou ainda, a partir de uma visão edípica, em que o texto assume o papel de mulher, possuída pelo autor-pai e cobiçada pelo tradutor-filho. Todas essas comparações têm em comum o fato de reservarem a posição do feminino, seja como tradução ou original, a um local de passividade virginal ou de culpa.

Baseada em Derrida, Chamberlain (1998) diz ainda que é preciso apontar o fator de colaboração entre autor(a) e tradutor(a), no qual um não é secretário de outro, mas ambos autores, sendo o tradutor impelido à escrita pelo texto do autor. A autora então argumenta que toda essa exacerbada codificação e regulação sobre a tradução, que a mantém em uma posição subordinada, pode advir do potencial que ela possui para desestabilizar a dualidade produção-reprodução, que “é essencial ao estabelecimento do poder”. Assim, dizer que a tradução é escritura, é provê-la de poder de autoria criativa.

Desse modo, ao nos afastarmos de uma visão binária sobre gênero, que é uma das bases da desconstrução derridiana, podemos também nos distanciar de uma visão de tradução como forma submissa de escrita. Isso se aplica especialmente no caso em que a autora é mulher, assim como a tradutora, como é o caso do objeto de estudo selecionado para o desenvolvimento desta tese, *O Buda no Sótão*.

Além da questão de gênero, a obra encerra em si questões de identidade racial, do que é ser japonês em um espaço que não o Japão. Como já discutido anteriormente, existem várias facetas que compõem as identidades de um indivíduo, e uma delas repousa sobre a questão da sua racialização por outros e identificação/pertencimento a um grupo étnico. O que ocorre é que em uma sociedade em que a raça “branca” é vista como “superior”, ser branco não se inclui como uma das já mencionadas facetas identitárias, por ser normalizada como o padrão. Nas palavras de Silva (2000, p. 83): “A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista

⁶⁴ [...] which were marked by the kind of sovereign appropriation of the ‘other’.

como *uma* identidade, mas simplesmente como *a* identidade. Paradoxalmente, são as outras identidades que são marcadas como tais” (grifos do autor), ou seja, a identidade formada a partir da diferença em relação a um padrão, em que, por exemplo, só é considerada uma “pauta identitária” ou “política identitária” aquelas que se referem a grupos de minorias étnicas, LGBTQIA+, imigrantes e refugiados. Em geral, quando na mídia ou na academia mencionam-se pautas identitárias, estas referem-se àquelas identidades que não são as já aceitas e valorizadas naquela dada comunidade. Essa hierarquização identitária, em que uma etnia é normalizada, positiva, desejada (como a branca, heterossexual, cisgênero, católica) e a outra racializada, negativa e exótica, advém das relações de poder contruídas histórica e socialmente, e reforça o desequilíbrio do valor atribuído e consequente dominância da primeira sobre a última.

Assim, nesse contexto, ser amarelo, oriental, ou japonês é ser hierarquicamente inferior em relação à contraparte branca, ocidental, estadunidense, no que se refere à identidade. Quando o sujeito japonês está localizado fora do espaço do Japão e do Oriente, e dentro do território ocidental dos Estados Unidos, na posição diaspórica, as relações de poder ficam ainda mais explícitas. Isso acontece especialmente se considerarmos que os imigrantes japoneses chegaram às novas terras munidos de recursos limitados e poucos direitos, ao mesmo tempo que encararam casos explícitos e velados de xenofobia e exploração do trabalho.

Uma vez que, como aponta Sobral (2008), “a tradução é um espaço privilegiado da presença do outro (de vários outros) na constituição do discurso” (p. 95-96), ela pode, nesse contexto, ter um papel de mudança social importante, ao permitir que, por meio dela, o Outro possa encontrar um espaço de representação não-estereotipada, de aceitação de sua alteridade, de respeito às diferenças produzidas na negociação das experiências diaspóricas.

Quanto a isso, Inghilleri (2020) comenta como é possível relacionar o que Paul Ricoeur chama de hospitalidade linguística com a questão da migração, uma vez que é por meio da tradução que é possível demonstrar uma disposição em ocupar o papel de anfitrião cultural, o que a autora considera como sendo uma tarefa tanto ética quanto comunicativa. Nas palavras de Ricoeur (2006, p. 23): “a hospitalidade linguística, portanto, é o ato de habitar a palavra do Outro paralelamente ao ato de receber a palavra do Outro em sua própria casa, em sua própria

moradia.”⁶⁵. Isso o autor afirma de forma a ressaltar que a ideia de tradução como réplica perfeita de um “original” é uma ilusão e que a tarefa requer, na verdade, que entendamos os limites da língua no que se refere ao conotativo, ao cultural e simbólico. E existe uma riqueza nesse limite, que apenas o tradutor consegue tangenciar, por conseguir ver os enigmas apresentados nas duas metades do problema e, por conseguinte, da relação com o Outro. Ao traduzir, nos revestimos de alteridade, nosso senso de si é alargado e vemos nós mesmos pelos olhos do outro, tanto quanto vemos o outro pelos nossos.

Em sua obra *Translation and Migration*, Inghilleri (2017) resalta a importância dos tradutores também para o processo de cosmopolitização, ao dar acesso a textos culturais e conhecimentos locais que, sem sua mediação, não seriam lidos ou conhecidos. Especialmente em casos em que indivíduos ou grupos sociais estão sujeitos a preconceitos ou injustiças, tradutores dão voz a imigrantes e refugiados que não seriam ouvidos sem a tradução. Dessa forma, traduções são também construtoras de identidades, por permitirem o contato com a diferença existente no outro, que encontra vias de acesso por meio da tradução.

Quando consideramos o imigrante nesse contexto, é relevante dizer que, assim como a identidade do sujeito da diáspora é híbrida, por possuir elementos da terra natal e da nova terra, assim também é a tradução. Segundo Hermans (1996), a tradução é híbrida (e também plural, ou ainda, bagunçada) por possuir tanto os traços do texto de partida – e suas particularidades próprias à comunidade interpretativa em que foi produzido – quanto das características da cultura e língua de chegada. Indo ao encontro de Hermans, Hall (2003) afirma que o termo ‘hibridismo’ não se refere apenas à composição mista de raças em uma sociedade, mas seria: “outro termo para a lógica cultural da tradução” (p. 74), na qual ocorre a hibridização de duas culturas que se encontram no processo tradutório. De acordo com o autor, esse processo é “agonístico”, ou seja, de embate constante, sem nunca se completar.

Quanto à questão da construção identitária, Bhabha (1997) aponta que ao nos colocarmos no lugar da alteridade, nos identificamos não apenas com o outro, mas olhamos para nós mesmos de outro lugar, de outro ponto de vista. Nesse sentido, o que Bhabha defende é especialmente relevante para este estudo quando ele afirma que tanto a ambivalência quanto o antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, uma vez que negociar com a

⁶⁵ “Linguistic hospitality, therefore, is the act of inhabiting the word of the Other paralleled by the act of receiving the word of the Other into one’s own home, one’s own dwelling.”

‘diferença do outro’ revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação. Isso revela que o processo de tradução cultural nos força a olhar para a cultura de outro buscando suprir as diferenças sem ser verdadeiramente capaz de o fazer, o que gera uma compreensível tensão advinda desse processo agonístico.

Para Hermans (1996), não existe uma saída simples para esse processo agonístico produzido pela tradução cultural, com a questão da negociação entre o que é do outro e o que é nosso, especialmente dentro de um jogo de poder. Porém ele se apresenta como oportunidade de aprendizado. De forma a evitar que nossas traduções sejam sempre pautadas por nossa própria visão de mundo, é importante estarmos atentos às armadilhas da tradução cultural. Precisamos abrir espaço para a “negociação deliberada, paciente e laboriosa do terreno do outro ao mesmo tempo que reconceituamos nossas próprias formas de representar por meio da tradução” (HERMANS, 1996, p. 16)⁶⁶, nos dando as ferramentas necessárias para que nos afastemos do nosso etnocentrismo.

A tradução cultural, dessa forma, se mostra como um caminho possível que se abre nos estudos da tradução para que seja possível dar conta das muitas nuances que envolvem a leitura e a interpretação de um texto escrito, não apenas na língua, mas na cultura do outro, envolvendo também relações identitárias, de poder e, por fim, éticas, uma vez que, como afirma Sobral (2008, p. 125), isso implica em “uma grande responsabilidade ética” por parte do tradutor, que deve possibilitar o acesso ao pensamento de outras culturas.

Como visto, a virada cultural na tradução fez com que os estudos da tradução se tornassem mais amplos e profundos, no sentido de explorar questões identitárias, culturais e éticas. Com essa mudança de foco da língua para a cultura, foi possível inspirar desenvolvimentos teóricos importantes, que levam em conta o contexto de produção dos discursos, bem como as relações de poder advindas do processo tradutório. Tal deslocamento de interesse vem redefinindo as condições de tradução, abrindo espaço para que questões que envolvem a ética tradutória e a agência do tradutor sejam possíveis na área, como argumenta Marinetti (2011). Assim, de forma a lidar com todas essas variáveis culturais, étnicas e de gênero que se imprimem sob o manto da tradução, faz-se necessária uma discussão mais aprofundada sobre aspectos éticos envolvidos no processo tradutório.

⁶⁶ “[...] *patiently, deliberately, laboriously negotiating the other’s terrain while simultaneously trying to reconceptualize our own modes of representation through translation.*”

3.3. ÉTICA(S) NA TRADUÇÃO

Discutir a questão da ética significa investigar os valores que orientam nossas atitudes e reflexões, definindo aquilo que fazemos ou deixamos de fazer como indivíduo, mas também como sociedade. Valls (1986, p. 7) define ética como “um estudo ou uma reflexão, científica ou filosófica, e eventualmente até teológica, sobre os costumes e as ações humanas”, enquanto Singer (1994, p. 4) se aprofunda, ao dizer que: “A Ética pode ser um conjunto de regras, princípios ou maneiras de pensar que guiam, ou chamam a si a autoridade de guiar, as ações de um grupo em particular (moralidade), ou é o estudo sistemático da argumentação sobre como nós devemos agir (filosofia moral)”. Outra definição, que busca na etimologia da palavra ‘ética’, é a de Tugendhat (1997, p. 35):

Cabe aqui uma observação sobre sua origem, talvez em primeiro lugar curiosa. Aristóteles tinha designado suas investigações teórico-morais - então denominadas como “éticas” - como investigações “sobre o *ethos*”, “sobre as propriedades do caráter”, porque a apresentação das propriedades do caráter, boas e más (das assim chamadas virtudes e vícios) era uma parte integrante essencial destas investigações. A procedência do termo “ética”, portanto, nada tem a ver com aquilo que entendemos por “ética”.

Podemos ver, assim, que não há um consenso sobre a definição do conceito, e, ainda assim, algumas definições tendem a orbitar termos como “ações”, “agir” e “guiar”. Da mesma forma, Lenita Esteves, em sua obra *Atos de Tradução* (2014, p. 15), define a ética como “escolha de um modo de agir”. A autora discute a aplicação do termo ‘ética(s)’ ao ato tradutório e ressalta que, enquanto a moral é uma prática social, a ética representa a reflexão, filosófica ou científica, sobre a moral. Quando tratamos da ética na/da tradução, portanto, o enfoque vai recair sobre as escolhas tradutórias, tendo em vista todos os fatores discutidos na seção anterior: aspectos culturais e identitários do autor, do tradutor e do leitor, as marcas residuais deixadas na tradução e a impossibilidade de transparência.

Segundo Inghilleri (2020), a ética na tradução não é assunto novo, tendo sempre espaço de destaque entre os estudiosos da área. As discussões, no entanto, revolviam quase que exclusivamente sobre a questão da fidelidade. Apenas mais recentemente, de acordo com a autora, a partir da publicação em 2001 de Anthony Pym em uma edição especial de *The Translator*, o autor aponta um retorno a questões ligadas à ética, devido a novos focos de estudo como o poder de agência do tradutor e a comunicação intercultural.

A questão ética na tradução é pontuada por Berman (2007, p. 69), em sua obra *A Tradução e Letra ou O Albergue do Longínquo*. Nela ele afirma: “Ora, a tradução, com seu objetivo de fidelidade, pertence originariamente à dimensão ética. Ela é, na sua essência, animada pelo desejo de abrir o Estrangeiro enquanto Estrangeiro ao seu próprio espaço de língua”. Daí surge o subtítulo de sua obra, “o albergue do longínquo”, que ele afirma ser a essência da tradução. O autor explica que, historicamente, nem sempre a tradução foi vista dessa forma, porém Berman acredita que o ato de traduzir pode obedecer a lógica da ética.

Para Berman (2007), ainda que toda obra esteja ligada a outras anteriores, ela é sempre nova: “O objetivo ético, poético e filosófico da tradução consiste em manifestar na sua língua esta pura novidade ao preservar sua carga de novidade. E até, como dizia Goethe, em lhe dar uma nova novidade quando seu efeito de novidade se esgotou em sua própria língua” (BERMAN, 2007, p. 69). Essa visão parece conversar com a ideia de transculturação tradutória, já que esta ressalta o poder das trocas culturais, como apontado por Rama (2004), para que seja possível a produção do novo, a partir do que é recebido, rejeitado e, por fim, reconstruído como algo culturalmente híbrido.

Segundo Berman (2007), a tradução deve ser ética, e não etnocêntrica (fundada, por exemplo, na premissa de que uma língua é superior e intocável pela tradução). Além disso, deve ser poética, e não hipertextual (ou seja, cópia, falsificação) e, por fim, deve ser filosófica, mas não “platônica” (idealizada). Traduzir, em suma, seria um exercício ao mesmo tempo ético, poético e pensante. No entanto, Berman (2007) afirma que estamos “confrontados com uma atividade humana considerada ao mesmo tempo como indispensável e ‘culpada’” (BERMAN, 2007, p. 44). Isso porque se letra e sentido estão ligados, a tradução é uma traição e uma impossibilidade. Se ela é “livre”, é traidora. Se não é livre, é impossível.

Desta feita, a solução proposta por Berman (2007) é resumida na ideia de que o “ato ético consiste em reconhecer e em receber o Outro enquanto Outro” (BERMAN, 2007, p. 68). Nesse sentido, Berman (2007) e Venuti (2019) parecem estar em consenso quanto à conclusão de que uma tradução ética seria estrangeirizadora, ou seja, que produza uma sensação de estranheza em quem lê a tradução. Assim, quando Berman menciona acima em abrir o “Estrangeiro enquanto Estrangeiro ao seu próprio espaço de língua” (BERMAN, 2007, p. 69), ele parece estar se referindo à necessidade de nos abrimos para o Outro em toda a sua diferença, em toda a sua estrangeiridade.

Pensando em receber o Outro, cabe nos voltarmos para Lawrence Venuti (2019), que aponta para a influência que a tradução pode ter na forma como uma cultura vê e recebe a outra por meio da literatura, em especial se considerarmos a temática voltada para as questões nipônicas nesta tese. O autor comenta que editoras americanas criaram um verdadeiro cânone de obras traduzidas do japonês após a II Guerra, cânone esse que, através da seleção dessas editoras de quais livros seriam traduzidos (e quais não), retratava o Japão de forma estereotipada no sentido de mostrá-lo como uma terra mais exótica e saudosista do que belicosa e ameaçadora. Essa seleção de obras que se espalhou por todo o Ocidente a partir das traduções em língua inglesa funcionou “como apoio cultural doméstico para as relações diplomáticas americanas” (VENUTI, 2019, p. 73), pautando as representações dos japoneses não apenas nos Estados Unidos, mas em todos os países que leram subsequentes traduções da obra.

Com esse exemplo, é possível notar que a tradução e os elementos que fazem parte do processo em um nível mercadológico (externo, pertencente ao fenômeno da patronagem) criam imagens do Outro, detendo enorme poder na construção de suas representações, como Venuti (2019) ressalta. Tais representações podem repercutir na identidade do Outro traduzido e na cultura de chegada, através do fenômeno do “espelhamento”, em que ver-se refletido pelas lentes de outra cultura faz com que um indivíduo ou grupo seja capaz de notar aspectos referentes à sua própria identidade. Assim, traduções podem promover desestabilizações identitárias, agregando valor a uma raça, etnia ou nacionalidade, mas pode também contribuir para a estigmatização ou preconceito desses grupos, dentro e fora de seus limites geográficos.

Devido a esse poder da tradução, escolhas tradutórias implicam em questões éticas que precisam ser levadas em consideração por tradutores e estudiosos da área, uma vez que há termos culturalmente sensíveis que acarretam em produções de sentidos às quais o tradutor deve estar atento ao fazer suas escolhas. Essas escolhas, especialmente em textos que tratam de questões políticas e sociais, podem sofrer processos de higienização, apagamento (ou ocultação) ou patronagem ao serem domesticados. A domesticação, em linhas gerais, segundo Venuti (2019), opõe-se à estrangeirização, sendo que esta mantém a estranheza do texto original e da cultura de partida para a cultura de chegada, enquanto aquela está relacionada às práticas tradutórias que escamoteiam as diferenças culturais, adaptando as escolhas à cultura de chegada.

O autor argumenta que não é possível olhar para a questão da ética na tradução por um viés de “fidelidade”. Assim, a tradução é necessariamente etnocêntrica (e assimétrica quanto ao

poder doméstico e estrangeiro), no sentido de que os valores éticos nelas implícitos são articulados para essa cultura de chegada, a partir de um tradutor que tem visões de mundo etnocêntricas. Porém, o tradutor pode escolher redirecionar esse movimento etnocêntrico de forma a descentralizar os termos domésticos inescapáveis ao projeto de tradução:

Uma prática tradutória que redireciona rigorosamente seu etnocentrismo pode muito bem subverter as ideologias e as instituições domésticas. Formaria, também, uma identidade cultural, mas uma que é crítica e contingente a um só tempo, avaliando constantemente as relações entre uma cultura doméstica e seus Outros estrangeiros e desenvolvendo projetos tradutórios baseados unicamente em avaliações mutáveis. (VENUTI, 2019, p. 82).

Isso seria, para o autor, uma “ética da diferença”, que pode mudar a cultura de chegada e, pensando em Tymoczko (2010), é uma ética que também afeta a cultura de partida, se a tradução for transcultural.

Uma forma de fazer com que haja uma ética da diferença quanto às traduções do japonês, como mencionado acima no exemplo de como o Japão foi traduzido de forma estereotipada, seria a inclusão de textos que não se encaixam no perfil pré-determinado e estereotipado, numa “restauração” do que havia sido excluído. Lawrence Venuti (2019), pensando na questão da invisibilidade do tradutor, mas também na predominância do vetor inglês-demais línguas, defende que o texto deve ser estrangeirizado, de forma a mostrar ao leitor que o texto que ele está lendo não foi escrito naquela mesma língua de chegada. Milton (2008), por sua vez, argumenta que a domesticação, para certas culturas, pode ser uma forma de reverter a dominação da literatura da cultura metropolitana (francesa, britânica, estadunidense), fazendo uma espécie de movimento de apropriação e adaptação das obras estrangeiras para sua cultura. Para Milton (2008), isso poderia significar “um momento em que uma nação amadurece e se torna capaz de usar e adaptar obras de fora em vez de ser dominada pela cultura metropolitana estrangeira”⁶⁷ (p. 54).

Em suma, talvez a melhor forma de explicar a questão da domesticação e da estrangeirização seria avaliar cada contexto político social e, a partir da avaliação das condições de produção de uma dada tradução, tomar os caminhos que forem mais apropriados. Tymoczko (2000, p. 42) sugere que:

⁶⁷ [...] signifying a moment when the national culture has come of age and is able to use and adapt works from abroad rather than being dominated by the foreign metropolitan culture.

Tradutores devem ser engenhosos e variados em suas abordagens da tradução. Nenhuma única abordagem ou estratégia de tradução tem chances de ser suficiente - seja ela literal ou livre, “domesticadora” ou “estrangeirizadora”. Tentar prescrever uma única estratégia de tradução é como tentar prescrever uma única estratégia para uma guerra de guerrilha eficaz.⁶⁸

Porém, a lista de estratégias ou fenômenos que podem ser observados no processo tradutório não se encerra na domesticação e estrangeirização. Esteves (2009) acrescenta também à lista de processos na tradução o amortecimento. A esse respeito, a autora comenta que, em certos casos, tradutores: “[...] se veem por algum motivo levados a suavizar a rudeza de algumas palavras, usar cores menos vibrantes ao criarem um ‘quadro típico’ de determinada cultura, ou até neutralizarem atitudes exaltadas de uma ou mais partes” (ESTEVES, 2009, p. 1). Assim, o amortecimento seria uma forma de modalização do discurso com o intuito de evitar rugas entre os produtores e os receptores de um texto quando este traz uma linguagem que pode, por algum motivo, ser sensível para os leitores ou ouvintes de um texto traduzido.

Nesse contexto, o tradutor se vê em uma situação difícil em que tem que fazer uma escolha tradutória que pode, por um lado, irritar ou ofender os receptores do texto e, por outro, irritar ou ofender os produtores, os quais podem perceber ou descobrir que o tradutor operou transformações amortecedoras no texto de partida que alteraram sua intensidade ou rudeza. Ao mesmo tempo, é também uma situação de poder e agência que é criada exatamente pelo que Derrida chama de “duplo endividamento” (2002, p. 41) envolvido no processo tradutório: o da tradução para com o “original”, mas também deste com relação àquele, uma vez que é a tradução quem concede sobrevida ao “original”. Assim, é a partir da tradução que esse texto se transforma e engrandece-se, no sentido de poder ser lido por pessoas que, do contrário, não o leriam.

Outro fenômeno tradutório que se encontra num plano similar ao do amortecimento seria o que Esteves (2014) chama de traduções sanitizadoras ou moldadoras. Fromming (2014), por exemplo, aponta os contos de fadas dos irmãos Grimm, que foram sanitizados em relação a trechos contendo violência, morte, temas sexuais ou religiosos. As traduções sanitizadoras estavam também presentes, por exemplo, em regimes totalitários, como Milton (1996) afirma. Livros no período da ditadura no Brasil sofreram censura e seus autores muitas vezes tinham que adequar seus textos às determinações da ética proposta pelos detentores do poder,

⁶⁸ *Translators should be ingenious and varied in their approach to translation. No single translation approach or strategy is likely to suffice – whether it is literal or free, “domesticating” or “foreignizing”. Trying to prescribe a single translation strategy is like trying to prescribe a single strategy for effective guerrilla warfare.*

atendendo às questões próprias aos ideais de moral e bons costumes da época. No caso das traduções de obras estrangeiras, sanitizações eram utilizadas por editoras como o Clube do Livro, que adotavam uma postura paternalista frente ao leitor brasileiro, excluindo ou “moldando” trechos escatológicos ou revolucionários para atenderem ao determinado pelo contexto histórico-social. Milton (1996) comenta também que o Clube do Livro, em especial, utilizava de notas de rodapé e notas introdutórias para explicar conceitos para os leitores e também se justificar. Foi o caso da tradução de *Tempos Difíceis* (2014), um livro de Charles Dickens que faz uma análise dura e satiriza as condições sociais e econômicas da sociedade inglesa da época em que foi escrito (1854), destacando a desigualdade causada pela burguesia industrial e a miséria dos trabalhadores em contraste à riqueza e opulência dos ricos. A escolha por *Tempos Difíceis* “parece uma escolha pouco provável para um clube de livro por assinatura que tem ligações com o governo militar. Contudo, [...] os editores se empenham em insistir que não há nenhum tipo de mensagem revolucionária esquerdista na obra de Dickens” (MILTON, 1996, p. 62). Ou seja, por meio de uma nota introdutória do tradutor, a editora elabora um contorcionismo argumentativo para tentar tornar inócua a temática tratada na obra, por um claro receio de sofrerem algum tipo de punição por parte do regime ditatorial. As traduções sanitizadas do Clube do Livro, para Milton (1996), serviram de Aparato Ideológico do Estado (conceito de Althusser, 1997), na medida em que contribuíram para a divulgação e promoção das ideologias do governo ditatorial no Brasil, produzindo imagens distorcidas e idealizadas da literatura e alienando, através de escolhas tradutórias, toda uma geração que cresceu e se formou lendo essas traduções.

O questionamento que fica quanto a essas escolhas revolve em torno de como falar em “fidelidade” quando existem tantas questões éticas envolvidas no processo tradutório. Quanto a isso, seria impossível elencar uma ética apenas para a tradução. Esteves (2014) propõe, então, falar em “éticas” da tradução, no plural, uma vez que as éticas são diferentes dependendo de seu contexto sócio histórico. Como exemplo, a autora cita *As viagens de Gulliver* (SWIFT, 1965), escrita no século XVIII e ambientada na Inglaterra. Ao ser traduzida para o português do século XXI, fica obscuro saber se as alterações estariam mais no âmbito da adaptação ou da tradução propriamente dita (interlingual), afinal, as mudanças que têm que ser operadas vão muito além do que a tradução interlingual dá conta.

Como podemos ver em *Pierre Menard, autor de Quixote*, de Jorge Luis Borges (2007), o Quixote escrito por Menard nunca poderia ser exatamente o mesmo de Cervantes, porque

mesmo que contenham as mesmas exatas palavras, por ser escrito em outra época e em outro local, já não seria o mesmo texto. Como diz o conto de Borges, em forma de crítica literária irônica e até mesmo cômica, o texto de Cervantes carece das muitas sutilezas, engenhosidades e estilo arcaizante do Quixote de Menard:

[...] o fragmentário Quixote de Menard é mais sutil que o de Cervantes. Este, de modo grosseiro, opõe às ficções cavaleirescas a pobre realidade provinciana de seu país; Menard elege como "realidade" a terra de Carmen durante o século de Lepanto e de Lope. Que espanholadas não teria sugerido essa escolha a Maurice Barrès ou ao doutor Rodríguez Larreta! Menard, com toda naturalidade, evita-as. Em sua obra não há ciganices, nem conquistadores, nem místicos, nem Filipe Segundo, nem autos-de-fé. Desatende ou proscreve a cor local. Esse desdém revela um sentido novo do romance histórico. Esse desdém condena Salammô inapelavelmente. (BORGES, 2007, p. 39)

Ainda que de forma absurda, o que Pierre Menard fez, de fato, foi copiar palavra por palavra do texto de Cervantes, escrito na Espanha do século XVII. Devido a isso, o texto de Borges pode ser usado para refletirmos sobre como os aspectos dêiticos de uma tradução (ou reescrita, como no caso de Menard) implicam em transformações que vão ser recebidas por leitores cujos referenciais são outros, e cujas leituras são pautadas por toda uma carga histórica e cultural distinta da do texto de partida.

De fato, o conto de Borges materializa o que poderia ser considerado como o paradoxo essencial da tradução, baseado por um lado em uma expectativa irreal de coincidência total com o texto de partida e a necessidade de que o texto seja produzido em um contexto diferente e seja compreensível para seus leitores. Como afirma Keating (2008), Pierre Menard é uma figura emblemática para as críticas e questionamentos contemporâneos sobre o fazer tradutório em literatura, especialmente em relação a dogmas como a noção de equivalência, literalidade e fidelidade.

Quanto à questão da fidelidade tradutória, Paulo Oliveira (2015) acredita ser de suma importância para o debate sobre ética em tradução atentar para o fato de que a “fidelidade” no sentido tradicional é uma impossibilidade lógica, dadas as diferenças das línguas e culturas, das formas de vida. Preservar a existência dessas diferenças, portanto, seria um valor ético em si e, partindo do princípio de que uma tradução pode ser considerada antiética, mas nunca não ética, ainda que não exista uma forma de traduzir que possa ser elencada como sendo a melhor, é possível, a partir de uma visão de múltiplas e incontornáveis éticas, definir que uma boa tradução seria aquela que não é etnocêntrica.

De forma a ser bem sucedido em esquivar-se do etnocentrismo num contexto como o nosso, em que há uma linha abissal simbólica que separa Oriente e Ocidente, além de validar as diferenças culturais, é preciso que o tradutor esteja consciente do conflito que envolve poderes desiguais, exploração e injustiça. Para House (2016, p. 130), tal ato implica na necessidade de que o tradutor tenha “uma sensibilidade aguçada e sensibilidade transcultural”⁶⁹. Isso significa que se deve mitigar a ideia de que tradutores são “inocentes construtores de pontes entre línguas e culturas” (HOUSE, 2016, p.129)⁷⁰. Todo fazer tradutório está permeado por ideologias e é manipulado para se fazer apropriado a uma forma de pensar, a uma sociedade específica. Traduzir, em muitos dos casos, implica lidar com questões de desigualdade de poder, injustiças e exploração, e é repensando a ideia de inerência de sentidos e de escolhas tradutórias que será possível contemplar essas questões nas traduções.

A tarefa do tradutor envolve lidar com as marcas ideológicas (AMORIM, 2005) e a impossibilidade de neutralidade na tradução. Apenas a partir do entendimento de que certas regras (como as ligadas à fidelidade) refletem preconceitos e interesses particulares de certos grupos (HOUSE, 2016), e da quebra de expectativas quanto à fidelidade e neutralidade – a partir, talvez, de uma ética da diferença, levando-se em conta a experiência subjetiva de seres humanos diferentes, marcados histórico e socialmente – será possível para o tradutor sair da zona de invisibilidade.

Assim, nesta seção, refletimos sobre a importância do elemento cultural na tradução, que, como afirma Pym (2017, p. 265), é um que permite discutirmos “questões de sociologia pós-moderna, pós-colonialismo, imigração, hibridismo cultural entre várias questões”. Como visto nos Capítulos 1 e 2, essas questões estão intimamente relacionadas, na medida em que falar de imigração nos leva a temas como transculturação e decolonialidade, que são, por sua vez, conceitos que servem de substratos imprescindíveis para um estudo tradutório que se propõe pós-abissal, como este. Nesta nota, encerro esta seção e capítulo, dando espaço para que possamos observar de que forma a transculturalidade se faz presente em *The Buddha in the Attic* (OTSUKA, 2011) e sua tradução para o português.

⁶⁹ “*transcultural sensibility*”

⁷⁰ *Propagators of the idea that translators are honest mediators and innocent builders of bridges between languages and cultures are today confronted with the more difficult role of translators and interpreters in situations of conflict that involve unequal power relationships, exploitation and injustice.*

4. ANÁLISE DAS ESCOLHAS TRADUTÓRIAS

Neste estágio, será vista a análise qualitativa dos trechos destacados, os quais serão observados quanto aos seus aspectos culturais, identitários e éticos e como foram transformados e reconstituídos em/para uma comunidade interpretativa diferente. Essa etapa terá como fim estudar esse processo em relação ao contexto sociocultural japonês, americano e brasileiro. Primeiramente, abordo os elementos extra-textuais, sendo eles as capas e as escolhas de formatação dos livros. Na segunda seção, as escolhas de Jenkins são analisadas a partir do conceito de amortecimento em relação à sexualidade e à ética. A terceira seção é voltada para questões de liricidade e sonoridade na produção de sentidos da tradução. Já a quarta é focada em casos de traduções (trans)culturais e escolhas mais voltadas para a domesticação ou estrangeirização. Por fim, na quinta seção, analiso escolhas que demonstram a (co)autoria tradutória.

4.1. ELEMENTOS EXTRA-TEXTUAIS

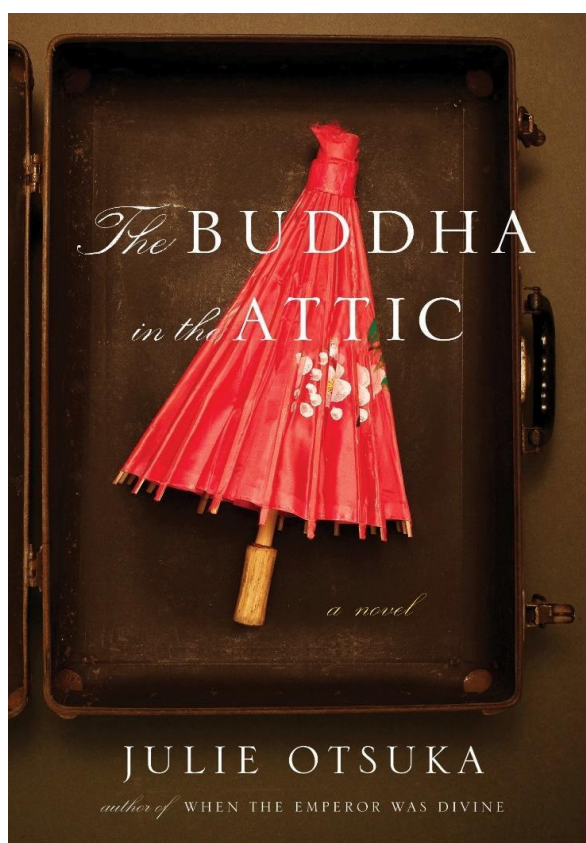
Inicialmente, observo aspectos supra ou extralinguísticos, sejam eles o uso de imagens e a formatação textual, uma vez que, como Venuti (2019) aponta, a diagramação da página e a arte da capa do livro impresso são elementos que apontam para efeitos tradutórios que podem ser mais conservadores ou transgressores. Desse modo, nesta seção me proponho a observar de forma analítica a forma como as mudanças decorrentes do processo tradutório no que concerne à capa, ao uso de caixa-alta e itálico resultam em possíveis mudanças interpretativas.

Para Roland Barthes (1982), uma fotografia é sempre invisível, já que não é ela que vemos, mas sim um referente dêitico indissolúvel da foto analisada e, desse modo, uma fotografia pode ser analisada apenas num contexto de produção específico. Isso porque as imagens são signos que não prosperam se “privados de um princípio de marcação” (BARTHES, 1982, p. 16), ou seja, elas necessitam de um referencial que as contextualize quanto a onde e por que elas aparecem. Assim, podemos analisar as capas de *O Buda no Sótão* apresentadas nas figuras abaixo, apenas a partir da constatação de que elas geram significados independentemente do contexto em que são apresentadas e o referencial semântico produzido pelo contexto em que elas são produzidas.

Nesse ponto, em *O Óbvio e o Obtuso*, Barthes (1982) ressalta que é mítica a ideia de que a fotografia é puramente denotativa, ou seja, objetiva e plenamente analógica. Sua tese nessa

obra é de que a conotação, isto é, “a imposição de um sentido segundo à mensagem fotográfica propriamente dita” (BARTHES, 1982, p.15) pode ser aplicada à fotografia e, para tanto, o autor elenca certos procedimentos de conotação. Gostaria aqui de ressaltar os três primeiros deles: i. A trucagem, que seria a interferência no plano da denotação por meio de um truque de câmera que pode, por exemplo, aproximar duas pessoas em razão do ângulo da foto; ii. A pose do fotografado, que pode apresentar elementos cristalizados de significação que serão lidos por quem vê a imagem; iii. Objetos, que são “indutores comuns de associação de ideias (biblioteca intelectual) ou, de maneira menos evidente, verdadeiros símbolos [...]: por um lado são descontínuos e completos em si mesmo [...] e, por outro lado, remetem a significantes claros, conhecidos.” (BARTHES, 1982, p. 17). Assim, tendo em mente a definição do objeto como sendo um procedimento conotativo de leitura de uma imagem, apresento a Figura 8 abaixo:

Figura 8: Capa dura e capa do ebook de *The Buddha in the Attic* (Knopf, 2011)



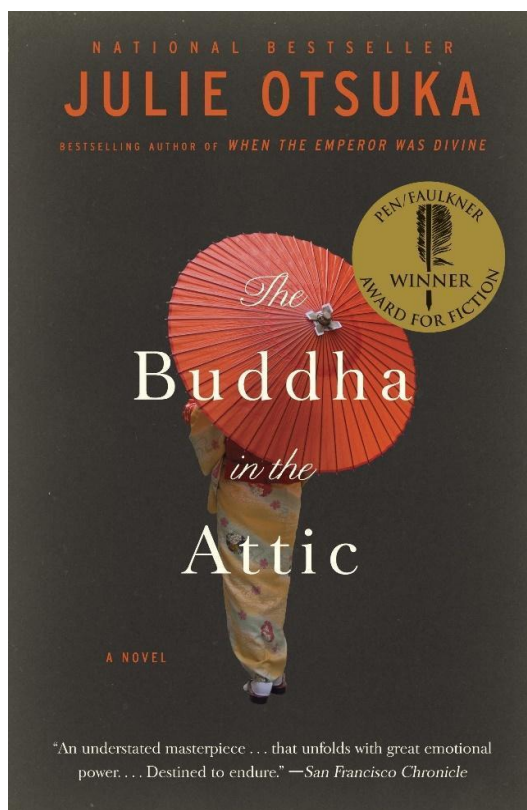
Fonte: Capa do ebook⁷¹

A capa da versão em inglês de capa dura (Figura 8) apresenta objetos que remetem a uma “biblioteca intelectual” do leitor da imagem, como Barthes (1982) defende, uma vez que

⁷¹ Disponível em: <https://armonte.wordpress.com/2014/11/04/o-buda-no-sotao-de-julie-otsuka-destaque-entre-as-traducoes-de-2014>. Acesso em 5 nov. 2022.

os objetos ecoam a presença da mulher japonesa, na imagem do *wagasa*, sombrinha de origem chinesa e introduzida no Japão no período Heian (KAWANAMI, 2019). Ademais, tem-se também a evocação do imigrante, devido à presença de uma mala de mão como as que eram usadas na época da diáspora japonesa para os EUA e Brasil no fim do século XIX e início do século XX. Como afirma o autor, os objetos são estáveis, o que permite a quem lê uma fotografia estabelecer sentidos conotativos, além dos denotativos. Barthes (1982) aponta que a significação é sempre produzida por uma sociedade ou por uma história definidas, isto é, a leitura de uma fotografia é sempre histórica e dependente do “saber” do leitor, seu conhecimento de mundo (conotação cognitiva), o que percebemos e segundo qual itinerário o percebemos (conotação perceptiva) e os seus valores ou éticas (conotação ideológica). Desse modo, o que apresento aqui são minhas leituras, que são, por sua vez, marcadas pelos saberes que detenho e pela minha visão de mundo.

Figura 9: Capa de *The Buddha in the Attic* versão brochura



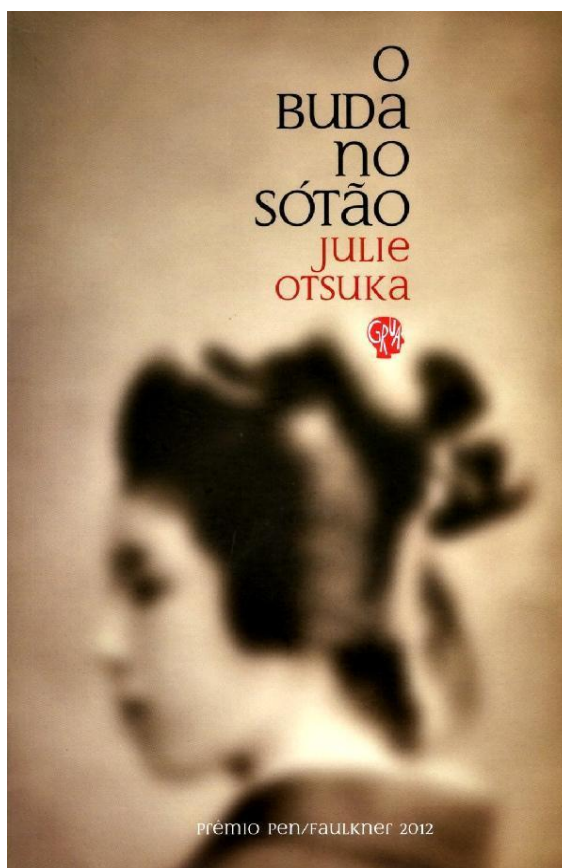
Fonte: Site do JANM⁷²

A capa da versão em brochura (Figura 9), por sua vez, também apresenta um *wagasa* vermelho, que nesta instância esconde parcialmente o corpo do que parece ser uma mulher

⁷² Disponível em: <https://janmstore.com/products/buddha-in-the-attic-paperback>. Acesso em: 06 nov. 2022.

vestida de quimono, sendo também visíveis os *tabis* (sandálias típicas). Ela parece estar caminhando de forma a se afastar da câmera, em direção ao fundo, que é escuro e homogêneo. A figura feminina está de costas para a lente que captura a imagem, não sendo possível identificar seus traços faciais.

Figura 10: Capa brasileira de *O Buda no Sótão* (editora Grua)



Fonte: Blog Monte de Leituras ⁷³.

Já a edição brasileira (Figura 10) mostra uma imagem desfocada do que parece ser uma mulher de traços asiáticos, vestida de quimono tradicionalmente japonês e penteado típico, provavelmente no estilo *Shimada Mage*, comum na década de 20 no Japão:

⁷³ Disponível em: <https://armonte.wordpress.com/2014/11/04/o-buda-no-sotao-de-julie-otsuka-destaque-entre-as-traducoes-de-2014/>. Acesso em: 05 nov. 2022.

Figura 11: Penteado *Shimada Mage*

Fonte: Site The BBB⁷⁴

A imagem na capa do livro, na Figura 11, está desfocada e o rosto da modelo está de perfil, e sua expressão, apesar de desfocada, parece ser neutra, nem sorridente, nem triste ou raivosa. Ela parece olhar para algo que está fora do quadro da imagem.

Observando as três capas, é perceptível que todas apresentam imagens que remetem à temática do livro, a partir de elementos simbólicos que referenciam as mulheres japonesas de formas distintas. A capa brasileira e a estadunidense de brochura não trazem o elemento simbólico da imigração presente na mala da versão de capa dura, mas as três fazem referência a um Japão tradicional, ao apresentarem elementos muito relacionados de forma simbólica às mulheres japonesas.

A versão estadunidense de capa dura não traz a imagem da mulher imigrante japonesa, apenas objetos que aludem à presença delas. Nesse sentido, me parece que é possível estabelecer uma relação com o título de *O Buda no Sótão*, que faz referência a um objeto (a pequena figura de um Buda risonho de latão) deixado no sótão de Haruko quando, no capítulo *Um desaparecimento*, ela é conduzida para o encarceramento. A figura do Buda recupera esse sujeito japonês que esteve presente antes de seu desaparecimento. É uma lembrança objetiva e, ao mesmo tempo, simbólica de que essas pessoas existiram de verdade, mesmo quando muitos já esqueceram suas histórias.

⁷⁴ Disponível em: <https://thebbb.net/img/japan-pedia/jp231-shimada-mage1.jpg>. Acesso em: 04 nov. 2022.

A versão em brochura do livro nos Estados Unidos mostra uma mulher de costas e parcialmente escondida por um *wagasa*, ao passo que a capa brasileira apresenta uma mulher oriental, de perfil, sem nitidez. Ambas parecem também dialogar com a ideia de uma história parcialmente oculta, escamoteada ou silenciada. Tendo em vista a invisibilidade das histórias dessas mulheres imigrantes japonesas, a escolha das capas parece representar essa condição de invisibilidade das personagens, constituindo-se, portanto, em uma forma de representar esse aspecto da obra.

Isso posto, observemos a capa da edição japonesa do livro na Figura 12 abaixo:

Figura 12: Capa da Edição Japonesa



Fonte: Site Amazon⁷⁵

Como é possível verificar na figura acima, a capa da versão japonesa do livro de Otsuka difere muito da estética apresentada pelas demais capas. Nela vemos singelas flores e folhas ilustradas sobre um fundo branco. Pensando no contraste de cores, é uma capa mais clara, o que produz uma sensação bem menos misteriosa e sombria em comparação com as demais. É importante notar que justamente na capa que circula no Japão, país oriental de onde partem as

⁷⁵ Disponível em: <https://www.amazon.com/Buddha-Attic-Japanese-Julie-Otsuka/dp/4105901257>. Acesso em: 02 fev. 2023.

narradoras do livro, não vemos nenhum tipo de marcação étnica ou simbologia particular ao universo asiático. Isso pode apontar para o fato de que, muitas vezes, o Japão e outros países da Ásia são retratados de forma estereotipada. Isso também também pode ser visto como um reflexo do orientalismo, uma vez que os países não-ocidentais se tornam, com frequência, invisibilizados frente aos símbolos e imagens cuja circulação consegue alcançar o outro lado da linha abissal. Isso porque esses símbolos e imagens podem reduzir as possibilidades de representação do outro asiático, o que impede produções mais diversificadas do que pode se configurado como oriental.

Partindo para outro aspecto pertencente ao campo extra-linguístico, há o uso da caixa alta em *The Buddha in the Attic*. *First Night*, *Babies* e *Last Days* são três capítulos que apresentam formas diferentes dos demais. Eles tratam, respectivamente, da primeira noite das mulheres japonesas com seus recém apresentados maridos; dos partos, abortos e infertilidades; e dos últimos dias antes do internamento forçado de todos os japoneses no país. Nessas seções, e apenas nelas, o enredo é narrado sem o uso de parágrafos, criando em cada um desses capítulos um só monobloco. A falta de parágrafos é quase imperceptível em razão do ritmo frenético de leitura entremeado de trechos em itálico que denotam as vozes individuais das mulheres. No entanto, a falta de parágrafos faz com que as temáticas tratadas, já por si só sendo sensíveis, tornem-se muito mais pungentes e claustrofóbicas para o leitor.

Nos demais capítulos de *The Buddha in the Attic*, o uso de palavras escritas inteiramente com letras maiúsculas apresenta uma regularidade, sendo possível observar na Figura 13 abaixo que o recurso é empregado em algumas palavras (normalmente as três primeiras) em cada início de parágrafo. Os inícios de parágrafos marcados pela caixa alta fazem com que um destaque seja dado ao que está sendo dito ali, o que imbui àquelas primeiras palavras mais destaque e um tom poético, como podemos ver no primeiro capítulo, “ON THE BOAT” que é capitalizado várias vezes. Tal estratégia tipográfica marca a localidade dos acontecimentos narrados, funcionando como uma aparente forma de criar uma espécie de refrão que reitera várias vezes o ambiente em que estavam as narradoras:

Figura 13: Captura de tela da página 10

ON THE BOAT, we often wondered: Would we like them? Would we love them? Would we recognize them from their pictures when we first saw them on the dock?

ON THE BOAT we slept down below, in steerage, where it was filthy and dim. Our beds were narrow metal racks stacked one on top of the other and our mattresses were hard and thin and darkened with the stains of other journeys, other lives. Our pillows were stuffed with dried wheat hulls.

Fonte: Otsuka (2011)

Figura 14: Imagem retirada da página 8

No navio costumávamos pensar: será que iríamos gostar deles? Será que chegaríamos a amá-los? Será que conseguiríamos reconhecê-los pelas fotos ao avistá-los no porto?

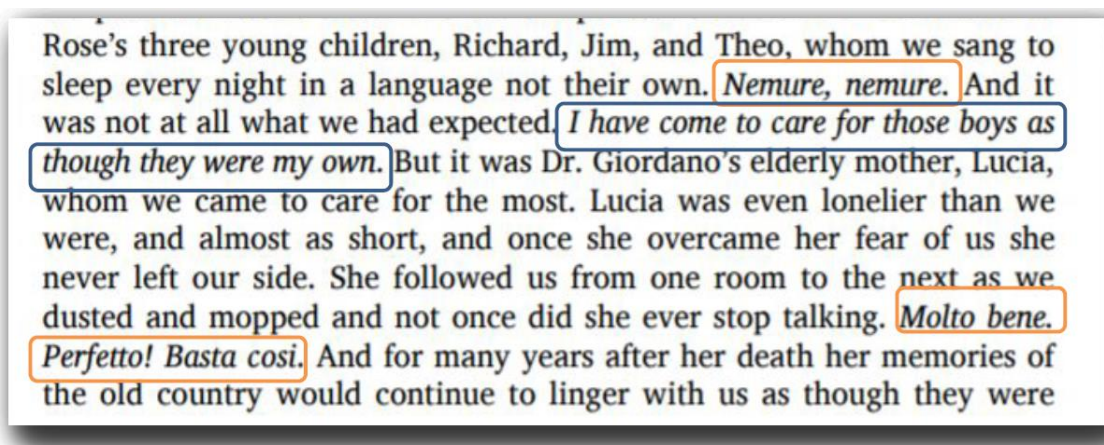
No navio nós dormíamos na parte de baixo, na terceira classe, um lugar sujo e escuro. As camas estreitas de metal se amontoavam umas sobre as outras, e os colchões eram duros e finos e já estavam escurecidos pelas man-

Fonte: Otsuka (2014)

A versão traduzida do trecho, no entanto, não apresenta tal recurso, o que não afeta o texto semanticamente, mas o aspecto visual parece apresentar um grau menor de liricidade, ao ser apresentado sem a marcação dos trechos que se repetem. O não-destaque dos termos pode ser deliberado, como forma de padronizar os parágrafos, ou também é possível que essa tenha sido uma decisão editorial e não tradutória. O mesmo se aplica ao emprego do itálico na obra traduzida.

O emprego da fonte em itálico tem alguns usos já estabelecidos, como é o caso de palavras ou frases em língua estrangeira (ABNT). No entanto, em *The Buddha in the Attic* (2011), Otsuka utiliza o recurso com outro intento. Observando como exemplo o trecho abaixo (Figura 15), nota-se o uso do itálico nas palavras estrangeiras em japonês (*nemure, nemure*) e italiano (*molto bene, perfetto, basta così*).

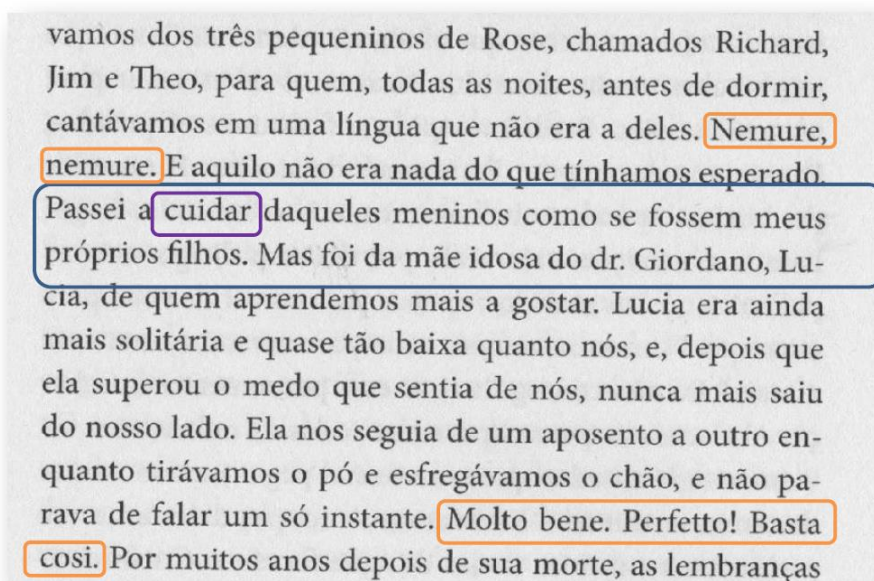
Figura 15: Captura de tela da página 32.



Fonte: Otsuka (2011)

Agora, observando como se deu a tradução do trecho, nota-se que o emprego do itálico não ocorre:

Figura 16: Excerto retirado da página 44



Fonte: Otsuka (2014)

Tanto nessas instâncias quanto na frase em que se lê “*I have come to care for those boys as though they were my own*”, é perceptível uma quebra na linearidade narrativa. As frases não formatadas em itálico utilizam-se de um narrador na primeira pessoa do plural, enquanto a frase em itálico apresenta um narrador em primeira pessoa do singular. Tal mudança aponta para uma individualização do discurso coletivo usado nos trechos sem itálico, ou seja, enquanto a narração padrão da obra é feita a partir da visão grupal das mulheres imigrantes japonesas nos

Estados Unidos, os trechos em itálico nos permitem um vislumbre do que pode ser visto como um pensamento ou fala pinçado de uma dessas mulheres em meio às outras.

Esse fato é reforçado pela presença, ao fim do livro em língua inglesa, de um guia para grupos de leitura (*Reading Group Guide*, que não foi incluído na tradução publicada no Brasil⁷⁶) em que se menciona exatamente esse fator interpretativo ligado ao uso do itálico por Otsuka: “Discuta o uso do itálico no romance. O que essas mudanças tipográficas pretendem conotar? De que forma elas contribuem para nosso entendimento das mulheres como indivíduos?”⁷⁷ (OTSUKA, 2011, p. 99). A resposta não é dada, mas é possível interpretar que as mudanças tipográficas implicam uma mudança de perspectiva narrativa, que permite vislumbres das individualidades das narradoras de forma destacada do todo pluralizante do “nós”. Já a versão traduzida para o português da obra, por sua vez, não apresenta o uso de itálico em nenhuma ocorrência, como é possível notar nas traduções apresentada na Figura 17:

Figura 17: Excerto retirado da página 54

up the beds. They opened doors on things that should never be seen. *I thought he was praying but he was dead.* They brought supper every evening to the elderly widow in 4A from Nagasaki, Mrs. Kawamura, who worked as a chambermaid at the Hotel Drexel and had no children of her own. *My husband was a gambler who left me with only forty-five cents.* They played go in the lobby with the bachelor, Mr. Morita, who started out as a presser at the Empress Hand Laundry thirty years ago and still worked there as a presser to this day. *It all went by so fast.* They trailed their fathers from one yard to the next as they made their gardening rounds and learned how to trim the hedges and mow the grass. They waited for us on wooden slatted benches in the park while we finished cleaning the houses across the street. *Don't talk to strangers, we told them. Study hard. Be patient. Whatever you do, don't end up like me.*

Fonte: Otsuka (2011)

O trecho acima reforça essa teoria, uma vez que é possível observar que os períodos destacados em itálico apresentam pronomes singulares (“*I thought*”; “*my husband who left me*”) ou parecem representar um pensamento ou comentário subjetivo (“*it all went by so fast*”).

⁷⁶ A falta desse “apêndice” no livro traduzido pode se dar por vários motivos, como, por exemplo, editoriais, em que talvez tenha havido uma priorização por um livro mais curto, ou talvez pela cultura de grupos/clubes de leitura menos arraigada no Brasil do que nos Estados Unidos (ainda que eles existam por aqui). Ou, ainda, pelo fato de que o Buda no Sótão não seja leitura recomendada nas escolas do Brasil.

⁷⁷ *Discuss Otsuka's use of italics in the novel. What are these shifts in typography meant to connote? How do they add to our knowledge of the women as individuals?*

Vale mencionar que neste capítulo, *The Children* (As Crianças), o “nós” abre espaço na narrativa para receber o “elas”, as crianças. Na Figura 18 abaixo, há a tradução do trecho:

Figura 18: Excerto retirado da página 77

camas. Abriam portas e viam coisas que jamais deveriam ser vistas. Eu achei que ele estava rezando, mas ele estava morto. Levavam o jantar toda noite para a idosa viúva do 4A, a sra. Kawamura, de Nagasaki, que trabalhava como camareira no Hotel Drexel e não tinha filhos. Meu marido era viciado em jogo e me deixou com apenas quarenta e cinco centavos. Elas jogavam go na recepção do hotel com o solteirão sr. Morita, que começou a vida operando a prensa na Lavagens Manuais Imperatriz trinta anos atrás e ainda trabalhava no mesmo posto até hoje. Tudo passou muito rápido. Elas seguiam os pais de um jardim ao outro e apren-

Fonte: Otsuka (2014)

No trecho em português, nas traduções: “Meu marido era viciado em jogo e me deixou com apenas quarenta e cinco centavos” e “tudo passou muito rápido”, podemos observar que o não emprego do itálico faz com que as inserções individualizadoras sejam percebidas como mais abruptas e inesperadas, fazendo com que as vozes plurais e singulares sejam ainda mais plasmadas entre si. Tal movimento faz com que a leitura fique levemente caótica, com a mudança repentina e não anunciada entre terceira pessoa do plural para a primeira pessoa do singular.

Em um outro trecho, por sua vez, a tradutora utiliza de uma aparente estratégia para contornar a não formatação em itálico, indicada pelo acréscimo de “mas” de forma a criar uma transição para o texto que fica sem itálico: “And we wondered if we had done the right thing, bringing them into this world. *Not once did we ever have the money to buy them a single toy*”⁷⁸ foi traduzido como “E nós nos perguntávamos se tínhamos feito a coisa certa ao trazê-las para este mundo. Mas nem uma vez tivemos dinheiro para comprar para elas nenhum brinquedo sequer.” (p. 71). Neste trecho, enquanto a italicização presente em língua inglesa parece destacar o trecho como sendo o pensamento individual de uma das personagens (partindo do princípio de que o “we” poderia estar se referindo a ela e o marido), o trecho em português sem

⁷⁸ Aqui emprego o itálico como no texto fonte, e não segundo as regras da ABNT.

itálico e com o acréscimo de “mas” dá a entender que o trecho seria apenas uma continuação da narração coletiva, sem esse deslizamento.

Podemos concluir, com esta seção, que aspectos extralinguísticos como imagens e mudanças tipográficas podem afetar a forma como o leitor produz sentidos de forma relevante. Na próxima seção, serão abordadas questões de gênero, cultura e sexualidade, relacionando-os a processos de amortecimento tradutório, e a forma como os amortecimentos transformam o texto traduzido.

4.2. GÊNERO, SEXUALIDADE E CULTURA: ÉTICAS E AMORTECIMENTOS

Como já discutido na Seção 3.3, os amortecimentos são fruto de processos suavizantes de termos ou tons de uma mensagem. Nesta seção, aponto casos em que, de acordo com a minha leitura, esse fenômeno ocorre, em maior ou menor grau – e até mesmo num processo contrário.

Dentro de questões de amortecimento, ligadas a gênero e sexualidade, parece relevante tratar também de escolhas que envolvem o gênero feminino e o masculino na tradução. A língua inglesa em geral é percebida como mais “neutra” (*gender neutral*) do que o português, pois muitas das palavras que no português são marcadas pelo gênero feminino ou masculino, em inglês não o são. Tal fato faz com que o aspecto de gênero se mostre como um desafio ético, especialmente quando buscamos a visibilização do feminino na escrita como afirma Lotbinière-Harwood (1991). Para começar a observar esses casos, chamo a atenção para o trecho que inicia a obra:

On the boat we were mostly virgins. We had long black hair and flat wide feet and we were not very tall. Some of us had eaten nothing but rice gruel as young girls and had slightly bowed legs, and some of us were only fourteen years old and were still young girls ourselves. (p. 9)

NO NAVIO éramos quase todas virgens. Tínhamos os cabelos negros e longos e os pés chatos e largos, e também não éramos muito altas. Algumas não haviam comido mais que mingau de arroz na infância e tinham as pernas arqueadas, enquanto outras ainda contavam catorze anos de idade e não passavam de meninas. (p. 9)

Como já apontado anteriormente, *O Buda no Sótão* é narrado, em grande parte, na primeira pessoa do plural, com o propósito de representar as mulheres imigrantes japonesas nos Estados Unidos com uma voz única e, simultaneamente, polifônica, entremeada por discursos

individuais das narradoras também. Esse tipo de narração traz uma questão a ser pensada, uma vez que, em língua inglesa, o gênero não é marcado pelos adjetivos ou artigos que podem acompanhar o pronome. Por exemplo, no destaque acima, podemos notar que, em língua inglesa, não vemos a marcação de gênero feminino até que chegamos à palavra “*girl*”, ao passo que, na versão em língua portuguesa, já na primeira frase, há a “todas virgens”, o que faz com que o leitor já tenha, logo de início, a identificação de que a narração da obra não apenas é em primeira pessoa do plural, como é um plural feminino. Durante toda a obra, podemos notar uma homogeneização por parte da tradutora em tratar as ocorrências de “*we*” como sendo femininas, refletindo as narradoras da obra, como podemos notar no exemplo abaixo:

We were faster than the Filipinos and less arrogant than the Hindus. We were more disciplined than the Koreans. We were soberer than the Mexicans. (p. 27)

Éramos mais rápidas que os filipinos e menos arrogantes que os hindus. Tínhamos maior disciplina que os coreanos. Éramos mais sóbrias que os mexicanos. (p. 35)

No entanto, há momentos em que essa homogeneidade se quebra, como no trecho a seguir, retirado do capítulo *Whites* (Brancos):

THEY DID NOT want us as neighbors in their valleys. They did not want us as friends. (p. 30)

Eles não nos queriam como vizinhos em seus vales. Eles não nos queriam como amigas. (p. 41)

É curioso observar que neste trecho vemos um desvio da homogeneidade em traduzir termos que em inglês são sem-gênero como feminino, especialmente porque estão muito próximos, o que nos fazem pensar qual seria a razão de “*neighbors*” ter sido traduzido como “vizinhos”, ao passo que “*friends*” se tornou “amigas”. Qual característica de “vizinhos” faz com que a tradutora pense no coletivo masculino (que inclui, por sua vez o feminino) e não em “amigas”? Um teoria é de que essa escolha pode ter sido feita pois “vizinho” seria uma condição mais genérica, no sentido de que não escolhemos ser vizinhos ou não de alguém, “*friend*”, por sua vez, tocaria em algo mais pessoal, fruto de uma escolha, que poderia, no caso do excerto acima, definir a (não) relação das narradoras com os brancos de uma forma mais pessoal do que vizinhas, tocando, assim, suas subjetividades.

Já no próximo excerto, a questão do gênero masculino ter sido escolhida na tradução engendra outro tipo de reflexão:

They assumed we were the virgins the matchmakers had promised them we were and they took us with exquisite care. (p. 20)

Eles partiram do princípio de que éramos as virgens que os casamenteiros haviam prometido, e por isso nos possuíram com um cuidado excessivo. (p. 25)

O termo “*matchmakers*” em inglês não tem um gênero marcado. Ainda assim, quando o li em língua inglesa, logo o relatei ao gênero feminino. Isso porque é comum que as pessoas que ocupam esse papel de encontrar pares românticos para outras pessoas sejam, quase que invariavelmente, mulheres. Se pensarmos em casos em que casamenteiras aparecem na literatura e cinema, podemos mencionar o livro infantil brasileiro *A bruxa casamenteira* (2012), de Regina Drummond, em que a bruxa Miriane auxilia pessoas a encontrar seu amor por meio de seu caldeirão. No filme da Walt Disney, *Mulan* (BANCROFT; COOK, 1998), a jovem Fa Mulan tenta impressionar a casamenteira – e falha em sua missão. Outra casamenteira é Yente, a Casamenteira, do filme e musical *Um Violinista no Telhado* (JEWISON, 1971), encarregada de encontrar maridos para as filhas do leiteiro Tzeitel.

No Japão, os casamentos arranjados são conhecidos como *omiai*, que são realizados pelas *baishakunin* (媒人). O termo em japonês contém o ideograma referente à palavra “mulher” (女), o que já é um indicativo de como essa função é associada ao feminino. A senhora Itami, de *Irmãs Makioka* (TANIZAKI, 1936), é uma cabeleireira que age como casamenteira (*baishakunin*) para as irmãs, tendo a função de apresentá-la a possíveis candidatos e intermediar o relacionamento. O *omiai*, assim, não seria exatamente um casamento “forçado”, mas intermediado.

No caso das narradoras de *O Buda no Sótão* (OTSUKA, 2011), jovens japonesas que se casaram sem conhecer seus maridos previamente (*picture brides*), as casamenteiras eram as intermediadoras. Como explica Glenn (1986), alguns homens conseguiam juntar dinheiro e voltar para o Japão para se casarem, porém a maioria dos imigrantes que já estavam nos Estados Unidos recorria às casamenteiras. O casamento era realizado no Japão, sem a presença do noivo, mas com a presença da casamenteira.

Desse modo, me parece estranho optar por “casamenteiro”, em lugar de “casamenteira”, justamente pela associação intrínseca da figura dessa intermediadora amorosa com o sexo feminino. Escolher o masculino neste contexto me parece ir na contramão de um projeto que visa exaltar o papel que as mulheres ocupam no imaginário popular, atribuindo (também) a

homens uma função que é majoritariamente ocupada por mulheres, em especial, na cultura japonesa. Essa escolha pode ser vista como um movimento, de certa forma, contrário ao de movimentos feministas de tradução que propõem, como no caso de Susanne de Lotbinière-Harwood (1991), uma reescrita do feminino. Como a autora explica, suas práticas tradutórias buscam visibilizar o feminino na linguagem, possibilitando que mulheres sejam vistas e ouvidas num mundo em que grande parte das línguas pertencem ao que ela chama de “*he/man language*” (Lotbinière-Harwood, 1991, p. 112), ou seja, línguas que usam o masculino como significantes universais. O masculino como englobante do feminino reflete as estruturas sociais patriarcais: “isso ilustra como a subjetividade masculina é traduzida como lei e ordem universais (a palavra sintaxe significa ordem).⁷⁹”.

Desse modo, a escrita e tradução feminista busca ir de encontro a essa postura de masculinizar as palavras, na qual o referente é entendido a priori como “sendo masculino até que se prove... outra” (Lotbinière-Harwood, 1991, p. 113). Para atingir o objetivo de visibilizar o feminino, a autora aponta algumas estratégias, como a neutralização, que consistiria em optar por um termo não marcado por gênero, como “humanidade” em vez de “o homem”, por exemplo, e a dessexização (*desexization*), que seria mudar o ele por ele/ela. No entanto, Lotbinière-Harwood (1991) argumenta que a neutralidade é impossível, e mesmo com o uso dessas estratégias, não se pode obtê-la. Assim, a proposta da autora é a de ressexualizar (“*resex*”) a língua, que é quando a feminização (*feminization*) ou a marcação de gênero entra em jogo, pois ela vai além da neutralização e dessexização. Segundo ela: [a ressexualização] inclui estratégias como evitar palavras pejorativas ao designar mulheres, codificar novos significados em palavras já existentes e cunhar novas palavras, frequentemente utilizando a etimologia como recurso⁸⁰. (LOTBINIÈRE-HARWOOD, 1991, p. 117). Exemplos desse último processo seriam “*herstory*” como forma de contrastar “*history*” ou “*malestream*” para indicar o que seria o “*mainstream*” masculino.

Recuperando o que Lotbinière-Harwood (1991) afirma quanto a evitar palavras pejorativas para se referir a mulheres, podemos perceber que no trecho abaixo de O Buda no Sótão, as traduções parecem fazer um movimento nesse sentido frente ao termo “*whore*”:

⁷⁹ [...] this illustrates how male subjectivity gets translated into universal law and order (the word syntax means order).

⁸⁰ It includes strategies such as avoiding pejorative words designating women, encoding new meaning in existing words and coining new words, often using etymology as a resource.

He said, “The first time I looked into your eyes I should have known they were the eyes of a whore.” (p. 29)

Ele disse: "Eu deveria ter percebido, quando olhei nos seus olhos pela primeira vez, que eram olhos de uma meretriz" (p. 39)

.....

Tommy Takayama's mother was—everyone knew it—a whore. She has six different children by five different men. And two of them are twins. (p. 56)

A mãe de Tommy Takayama era e todo mundo sabia-uma meretriz. Ela teve seis filhos de cinco homens diferentes. E dois deles eram gêmeos.(p. 80)

.....

We bought bootleg sake for our husbands at the pool hall beneath the brothel on the corner of Third and Main, but made sure to put on our white aprons first so we would not be mistaken for whores in the alley. (p. 41)

Comprávamos saquê clandestino para nossos maridos no salão de bilhar embaixo do bordel, na esquina da Terceira com a Principal, mas fazíamos questão de colocar os aventais brancos antes de ir para não sermos confundidas com as prostitutas dos becos. (p. 57)

Observando os três excertos acima é possível notar que a mesma palavra – “*whore*”, uma palavra de cunho depreciativo – foi traduzida de duas formas diferentes na obra em português. Nas duas primeiras instâncias, o termo expletivo sofre um processo de amortecimento, já que, ainda que “*meretriz*” e “*prostituta*” sejam palavras sinônimas, elas carregam pesos valorativos diferentes. Isso se dá devido às estabilizações dos termos no uso corrente da língua, que trazem com mais frequência o termo “*prostituta*” como xingamento, sendo “*meretriz*” uma palavra menos usada nesse sentido e, portanto, menos agressiva, o que produz o efeito amortecedor.

Segundo Santaemilia (2005, p. 121), por nos tocar de forma profunda e pessoal, o sexo e termos a ele relacionados são traduzidos de formas diferentes, a depender de fatores como: “período histórico, presença/ausência de um conceito de moralidade, a moralidade do próprio autor, o estilo da tradução, políticas editoriais, condições ideológicas da cultura-alvo, opções pessoais, presença/ausência de censura, etc”. É verdade que, se analisado por esse ângulo, o termo *meretriz*, ainda que relativamente pudico, parece se encaixar com o período histórico no qual a narrativa está ambientada.

É interessante observar, no entanto, que nos dois primeiros casos, em que argumento que há a presença de amortecimento, são as protagonistas que estão sendo chamadas de “meretrizes”, ao passo que no terceiro trecho, as protagonistas estão justamente tentando afastar a imagem delas das “whores” – aqui sim traduzidas como “prostitutas”. Não há, portanto, uma homogeneidade no uso do termo. Aqui é possível dizer que se aplica conceito de “hipercorreção” na tradução, proposto Santaemilia (2005), que seria um axioma que prescreve a tradução do sexo como sendo muito mais sujeita a ser “defensiva” ou conservadora, minimizando referências sexuais ao recorrer ao uso de termos mais formais do que os usados no texto de partida. Isso pode ocorrer também em decorrência de políticas editoriais, que colocam o tradutor em uma situação de cerceamento e de pouca liberdade de escolhas.

Isso posto, a escolha de Jenkino em traduzir para o português com termos diferentes a mesma palavra reflete uma visão que pode estar buscando, de certa forma, resguardar as narradoras que, nos excertos em questão, estão sendo julgadas pelos maridos ou pela sociedade por seu comportamento sexual (real ou não) a partir do uso de um termo amortecedor como é o caso de “meretriz”. Talvez tal escolha também possa ser em decorrência de uma visão feminista de não usar termos pejorativos para se referir à mulher, como a apontada por Lotbinière-Harwood (1991). Já a escolha da tradutora pelo termo “prostituta” parece apontar para um desejo de diferenciação, ou ainda, de afastamento das narradoras com relação às mulheres não pertencentes ao grupo social nipo-americano, essas sim merecedoras de serem tratadas de forma menos eufemística, menos amortecedora.

Em um artigo voltado para a discussão da auto-censura, Santaemilia (2008, p. 227) faz o seguinte apontamento:

Ao traduzir sexo, o que está em jogo não é apenas precisão gramatical ou lexical. Para além dos significados das expressões relacionadas ao sexual, existem componentes estéticos, culturais, pragmáticos e ideológicos, bem como questões urgentes de ética linguística. Eliminar termos sexuais – ou qualificá-los, atenuá-los, ou mesmo intensificá-los – em uma tradução geralmente revela a postura pessoal do tradutor em relação ao comportamento sexual humano e sua verbalização. O tradutor basicamente transfere para a sua escrita o nível de aceitabilidade e respeitabilidade que ele ou ela concede a certas palavras ou frases sexualmente relacionadas.⁸¹

⁸¹ *When translating sex, what is at stake is not only grammatical or lexical accuracy. Besides the actual meanings of the sex-related expressions, there are aesthetic, cultural, pragmatic and ideological components, as well as an urgent question of linguistic ethics. Eliminating sexual terms—or qualifying or attenuating or even intensifying them—in translation does usually betray the translator’s personal attitude towards human sexual behaviour(s) and*

Desse modo, certas mudanças relacionadas a contextos sexuais podem refletir a forma de pensar da tradutora com relação a tais momentos na narrativa. Observando o excerto abaixo, retirado do capítulo *Whites* (Branços), podemos notar uma ocorrência de uma mudança desse tipo:

Sometimes one of our husband's unmarried worker friends approached us the moment our husband stepped away and tried to slip us a five-dollar bill. "Just let me put it in once," he'd say to us. "I promise you I won't even move it." (p. 29)

Às vezes um dos amigos desempregados dos nossos maridos nos abordava tão logo eles saíam de perto, tentando oferecer uma nota de cinco dólares. "Deixa eu colocar só uma vez, ele dizia."Prometo que não vou nem mexer. (p.. 39)

Nos excertos acima, é possível notar que o pronome “it” foi omitido na tradução para o português. Interpretando pelo contexto, é possível afirmar que a personagem se refere ao órgão sexual masculino, ainda que de forma implícita. Isso porque o termo “*unmarried*” que precede as aspas sugere que esses homens não tinham uma parceira sexual, uma vez que seriam solteiros. No português, no entanto, o sentido fica mais difícil de ser formado por dois motivos.

Em primeiro lugar, “*unmarried*” deu lugar a “desempregados”, que são palavras sem aparente relação semântica entre elas. A escolha por “desempregados” parece ser um lapso que pode ser fruto da interpretação da tradutora de que esses homens não teriam dinheiro para pagar por sexo e, por isso, procuravam as esposas dos amigos. No entanto, para o leitor, seria difícil estabelecer essa relação, e o adjetivo poderia ser interpretado apenas como um detalhe sobre esses sujeitos.

Em segundo lugar, a omissão de “it” em “*put it in*” e “*move it*”. O “it”, pronome impessoal no caso, recupera um objeto que não está claramente nomeado, mas que podemos interpretar pelo contexto como sendo o órgão sexual masculino. No caso específico, talvez a escolha por incluir um pronome como “ele” já seria o suficiente para deixar mais claro o aspecto sexual da fala, uma vez que a escolha por omitir o pronome parece produzir um sentido mais amortecido, por não trazer a referência sexual de forma clara. De qualquer modo, esse parece ser um caso sutil de autocensura (Santaemilia, 2008) que reflete a ética da tradutora em negociação com o texto de partida e as condições de produção da obra.

their verbalization. The translator basically transfers into his/her rewriting the level of acceptability or respectability he/she accords to certain sex-related words or phrases.

Enquanto nos trechos acima percebemos uma suavização de certos termos relacionados ao campo sexual e exclusão de outros, nesta próxima passagem, podemos observar o que poderia ser considerado como um movimento inverso ao de amortecimento, em que há o que acredito que Santaemilia (2008) chama de intensificação:

They took us with more skill than we had ever been taken before and we knew we would always want them. (p. 22)

Eles nos possuíram com mais habilidade do que jamais havíamos sido possuídas antes, e assim que sabíamos querer aquilo para sempre. (p. 28)

Como “aquilo” parece se referir ao ato sexual, o que ocorre é um delineamento mais sexualmente marcado do que o que vemos no texto fonte, em que “*them*” é um pronome que recupera “eles”, ou seja, os maridos. Assim, nessa escolha, a tradutora parece ter escolhido acentuar o aspecto sexual da fala, em lugar de amortecer. Isso demonstra que talvez não exista uma coerência entre as escolhas que se referem a questões sexuais, o que pode também ser fruto da própria negociação ética da tradução.

Já no caso abaixo, o amortecimento ocorre a partir da supressão da frase em destaque:

They took us even though we bit them. They took us even though we hit them. They took us even though we insulted them. (p. 20)

Eles nos possuíram apesar das mordidas. Nos possuíram até mesmo quando os insultamos. (p. 26)

Com a exclusão da frase que se refere a uma violência física mais explícita, o sentido produzido no trecho é menos turbulento, mantendo uma imagem menos agressiva das protagonistas diante da situação dos estupros maritais que sofreram. Essa omissão poderia ter sido feita de forma deliberada ou inconscientemente.

And even though we had said to him only hours before, “I detest you,” as he climbed on top of us once more in the darkness, we let ourselves be comforted, for he was all that we had. (p. 27)

Apesar de termos lido apenas algumas horas atrás “Eu odeio você” enquanto ele montava em nós na escuridão, permitíamos ser consoladas, porque ele era tudo que tínhamos (p. 36)

O trecho acima foi retirado do capítulo *Branco*, e nele notamos a elisão de “*once more*”, o que contribui para suavizar o peso da repetição do ato sexual, muitas vezes abusivo, a que eram sujeitas as protagonistas. Isso pode se dar pelo fato de que, diferentemente do que ocorre na maior parte do capítulo *Primeira noite*, os maridos acabam se tornando os únicos parceiros

dessas mulheres diaspóricas diante dos “brancos”. Isso porque, ainda que sofressem com o machismo em casa, o preconceito e xenofobia que sofriam nas ruas e nos seus trabalhos eram fontes de sofrimento talvez ainda maiores. Assim, a contradição das protagonistas faz sentido, na medida em que muitas delas detestavam seus maridos, ao mesmo tempo que viam neles a única ligação com o seu país, língua e costumes de origem. Portanto, o amortecimento na tradução desse trecho pode refletir essa nova luz sobre a figura dos maridos.

Uma outra escolha interessante podemos observar como sendo um possível caso de amortecimento inverso está presente no trecho seguinte:

They took us greedily, hungrily, as though they had been waiting to take us for a thousand and one years. (p. 20)

Nos possuíram com cobiça, com fome, como se estivessem esperando para pegar uma de nós havia mil e um anos. (p. 26)

Aqui percebe-se a tradução de “*take us*” por “pegar uma de nós”. Enquanto no texto fonte é possível interpretar que as narradoras se referem a cada um dos maridos em relação às esposas, a opção escolhida pela tradutora pode produzir o sentido de que eles queriam qualquer uma delas, ou seja, faz com que a frase seja ainda mais impactante, mostrando que para eles não importaria qual delas seria a que eles efetivamente “pegariam”. Tal escolha tradutória acentua a visão predatória desse homem japonês retratado na passagem, ao mesmo tempo que enfatiza a posição das *picture brides* como uma de homogeneização que promove a desindividualização, em que todas, ou melhor, qualquer uma, serviria para o propósito marital.

Tal perspectiva aponta para um fator importante na comunidade japonesa, incluindo a diaspórica, que, como afirma Evelyn Nakano Glenn (1986), sofriam de uma forma tripla de opressão, pois além do trabalho muitas vezes degradante (no caso da obra de Glenn, o serviço doméstico, mas a própria autora aponta tantas outras ocupações), do virulento preconceito institucional sofrido por serem orientais, ainda havia a opressão de serem subordinadas em uma construção familiar muito patriarcal, em que a dominação e o privilégio masculino imperavam.

Como é possível notar, grande parte dos amortecimentos nas escolhas tradutórias elencados nesta seção estão localizados no campo do sexual, o que não surpreende, dado que Santaemilia (2008) aponta para o fato de que em nenhum outro lugar podemos ver a negociação entre a ética do tradutor e as constrições sociais do que na tradução de linguagem sexual.

Ainda em se tratando de gênero e sexualidade, o parágrafo a seguir apresenta algumas escolhas tradutórias que merecem atenção:

Sometimes we found ourselves saying things we had never said to anyone, and once we got started it was impossible to stop, and sometimes we grew suddenly silent and lay tangled in each other's arms until dawn, when one of us would pull away from the other and ask, "But will it last?" And that was another choice we had to make. If we said yes, it would last, and went back to her—if not that night, then the next, or the night after that—then we told ourselves that whatever we did would be forgotten the minute we got off the boat. And it was all good practice for our husbands anyway. (p. 18-19)

Às vezes nos pegávamos dizendo coisas que nunca havíamos dito a alguém, e depois de começar era impossível parar; outras vezes ficávamos em um silêncio súbito, abraçadas umas às outras até o amanhecer, quando alguém se separava e perguntava: "Mas será que vai durar?". E essa era outra escolha que precisava ser feita. Se disséssemos sim, duraria, e que voltaria para ela – se não, naquela noite, na próxima, na outra-, então dizíamos a nós mesmas que tudo que fizéssemos no navio seria esquecido no momento que desembarcássemos. E de qualquer jeito, era uma boa experiência para adotar com nossos maridos.

O excerto acima trata da relação das narradoras umas com as outras, que muitas vezes ia além da simples amizade, adquirindo contornos românticos e, talvez, sexuais. Essa interpretação é decorrente de termos como "*tangled in each other's arms*", por exemplo, que indica um tipo de proximidade incomum para mulheres que seriam meramente amigas. Isso porque "*tangled*" recupera uma ideia de entrelaçamento que evoca sentidos muito carnis, de contato pele a pele, e desejo de se mergir em um só ser que é característico do relacionamento amoroso e sexual. O termo "abraçadas" escolhido por Jenkino, por sua vez, pode remeter a algo muito menos intenso e mais genérico, dessexualizando o trecho, em certa medida. "Pessoas abraçadas" e "pessoas entrelaçadas uma a outra" produzem sentidos muito diferentes com relação a como vemos a relação entre essas duas pessoas. Aqui parece haver um amortecimento do sentido sexual da frase.

Da mesma forma, quando pensamos no caso de "*one of us*", que foi traduzido como "alguém", ao invés de, por exemplo, "uma de nós", parece haver um afastamento na linguagem escolhida pela tradutora nessa escolha, já que "alguém" seria uma palavra normalmente usada para se referir a outra pessoa não incluída na conversa. Esse afastamento produz amortecimento em conjunto com outros momentos nesse mesmo excerto, já que o distanciamento parece acontecer novamente na mudança da voz ativa apresentada em uma tradução como: "E essa era outra decisão que precisávamos tomar", face à escolha da tradutora por "E essa era outra escolha

que precisava ser feita”, que está na voz passiva. A mudança para a voz passiva faz com que os sujeitos da frase sejam omitidos, o que traz uma impessoalidade para a afirmação que não existia no texto de partida.

Ainda nesse trecho, temos a frase: “*If we said yes, it would last, and went back to her*”, que foi traduzida como “Se disséssemos sim, duraria, e que voltaria para ela”. A parte em destaque parece não fazer sentido com o contexto, afinal, quem ou o que “voltaria”? Novamente, não fica clara a relação entre as duas personagens no texto em português, devido à falta da primeira pessoa em “voltaria”, sendo mais difícil interpretar essa frase. Minha sugestão seria: “Se disséssemos sim, duraria, e nós voltaríamos para ela”.

Especialmente na última frase do excerto, “*And it was all good practice for our husbands anyway*”, podemos notar que as narradoras estão falando de um contato amoroso com outras *picture brides* no navio, já que o que elas poderiam estar praticando para quando estivessem com seus maridos, além de algo voltado para a relação amorosa? Então, com esse trecho, fica mais claro que o parágrafo trata de uma experiência homossexual entre as narradoras. A partir dessa constatação, parece ser possível relacionar o distanciamento apresentado nas escolhas tradutórias apontadas acima a, talvez, um certo tipo de auto-censura por parte da tradutora, uma vez que o tópico da homossexualidade⁸² toca em questões ligadas à ética do tradutor, além de fatores identitários que afetam as escolhas de uma tradutora.

Inicialmente, gostaria de abordar alguns casos em que o contexto foge dos aspectos sexuais, começando pelo seguinte excerto retirado do capítulo *The Children (As Crianças)*:

THEY HAD THINGS to keep them safe. A red bottle cap. A glass marble. A postcard of two Russian beauties strolling along the Songhua River sent to them by an uncle who was stationed in Manchuria. (p. 52)

Elas tinham coisas que as faziam se sentir seguras. Uma tampinha de garrafa vermelha. Uma bola de gude de vidro. Um cartão-postal em que duas beldades russas caminhavam pelo rio Songhua e que fora enviada por um tio delas que morava na Manchúria. (p. 74)

No trecho em destaque, a escolha por traduzir “morava” como “stationed” apaga o sentido militar que existe no termo em inglês. Esse fato é relevante uma vez que a menção à Manchúria recupera sentidos atrelados ao conflito entre Japão e China, uma vez que a cidade chinesa foi um dos principais palcos da Primeira Guerra Sino-Japonesa (1894-1895). Segundo

⁸² Sugestão de leitura sobre a questão da homossexualidade entre mulheres japonesas: *Yellow Rose*, de Nobuko Yoshiya.

Myoshi e Harootunian (1993), a Manchúria foi tomada pelos japoneses em 1931 e é um símbolo do poder expansionista econômico e militar japonês. Observando o termo específico, no dicionário Oxford Languages (2022) na entrada para “*station*”, lê-se: “*Put in or assign to a specified place for a particular purpose, especially a military one.*”. Assim, o sentido militar está marcado no verbo em inglês, mas não no verbo “morar”. Uma sugestão nesse caso seria o uso de “servir”: “um tio delas que estava servindo na Manchúria”, uma vez que, ainda que “estacionado” seja um termo corrente, pode causar confusão no leitor por não ser comum em outro sentido que não referente a veículos.

Passando para outro trecho, desta vez retirado do capítulo *Last Day (Último Dia)*, cuja tradução parece também suprimir algumas nuances de sentido, lê-se:

Futaye, who had the best vocabulary of us all, left speechless (p. 78)

Futaye, que tinha o melhor vocabulário de todas nós, partiu atônita. (p. 114-115)

Podemos perceber que, no texto fonte, existe um irônico jogo semântico entre a ideia de que a personagem que teria maior competência linguística ficaria sem palavras em face ao encarceramento forçado. Ou seja, mesmo diante de seu rico leque lexical, ela se viu muda pela situação de desamparo e injustiça a que estava submetida naquele contexto. A tradutora do texto em português optou por traduzir a palavra em destaque por “atônita”, que é sinônimo de confusa ou perplexa. Ainda que “*speechless*” possa ser traduzido como qualquer um desses adjetivos, nenhum deles produz o paralelo irônico presente no contexto do texto fonte. Uma possível escolha que produziria o sentido relacionado ao vocabulário seria “calada” que, ainda que não carregue o sentido de perplexidade, recuperaria o sentido de falar e a ironia verbal do trecho.

4.3. O FATOR SONORO NA PRODUÇÃO DE SENTIDOS

A sonoridade, nesta pesquisa, é entendida como o lírico na prosa, ou seja, a presença de figuras de linguagem, ritmo, padrões fonológicos e como essas características resultam em possibilidades de significado. Além disso, segundo Ventola (1991) há ainda o “ouvido interno” (*inner ear*) presente no processo de leitura, as relações cinestésicas e significados icônicos (que relacionam as formas aos sentidos) produzidos pelos sons. A autora argumenta que, ainda que essas características sejam mais presentes em textos em versos, os sons podem produzir sentidos em qualquer tipo de texto. E, quando encontrados padrões sonoros, “é apropriado que se

pergunte se, e como, tais realizações fonológicas de sentido podem ser traduzidas.” (VENTOLA, 19991, p. 126, tradução nossa)⁸³.

Para Julie Otsuka, em entrevista à revista Granta, a sonoridade é algo que orienta suas escolhas de forma significativa:

Eu estava obcecada com o ritmo da língua ao escrever este romance. Eu constantemente lia minhas frases em voz alta para que eu pudesse ouvir onde as tônicas recaíam. Eu frequentemente podia ouvir o padrão rítmico da próxima frase que eu queria escrever antes mesmo de saber quais palavras seguiriam aquele padrão. E às vezes eu me pegava fazendo coisas como procurar por uma cidade de 3 sílabas na Califórnia na qual migrantes japoneses teriam trabalhado em pomares de pessegueiros... Uma cidade de duas sílabas com pomares de laranjeiras simplesmente não serviria. (RYAN, 2011, on-line)⁸⁴

A fala da autora veio em resposta à observação de Ryan (2011) quanto ao fato de que a escrita de Otsuka apresenta várias repetições de palavras e trechos, ao que ela responde como algo “intuitivo” e que seria como se “uma rede aural invisível sustentasse o todo de uma forma secreta” (RYAN, 2011). Essa repetição de palavras ou expressões, comumente no início de versos ou sentenças é conhecida como anáfora. Assim, é fácil encontrar no texto de *The Buddha in the Attic* (OTSUKA, 2011) essa figura de linguagem que funciona quase como um mantra, que é o caso do uso de “*we gave birth*” de forma repetida no capítulo *Babies*:

We gave birth to eleven children in fifteen years but only seven would survive. We gave birth to six boys and three girls before we were thirty and then one night we pushed our husband off of us and said, quietly, “That’s enough.” Nine months later we gave birth to Sueko, whose name means “last.” “Oh, another one!” our husband said. We gave birth to five girls and five boys at regular eighteen-month intervals and then one day five years later we gave birth to Toichi, whose name means “eleven.” He’s the caboose. (p. 46, grifos nossos)

Além da anáfora, nota-se que também há o fator da aliteração (repetição de sons consonantais) do som /b/ em “*birth*” e “*babies*”. A sonoridade gerada pela reiteração de palavras e sons pode ser percebida como a marcação de um ritmo, de uma frequência, como um batimento cardíaco. Esse ritmo, no caso dessa passagem, parece fazer alusão ao, muitas vezes,

⁸³ [...] it is appropriate to ask if and how such phonological meaning realizations can be translated.

⁸⁴ I was obsessed with the rhythm of the language while writing this novel. I was constantly reading my sentences out loud so I could hear where the accents fell. I could often hear the rhythmic pattern of the next sentence I wanted to write before I knew the exact words to drop into that pattern. And at times I found myself doing things like searching for the right three-syllable town in California where they had Japanese migrant laborers working in the peach orchards . . . A two-syllable town with orange groves just would not do.

penoso e frequente ato de gestar e parir pelas mulheres imigrantes, que tiveram seus filhos em lugares frequentemente insalubres, sem assistência e, em alguns casos, sem terem o desejo de gestarem. Essa repetição é replicada em vários outros momentos na obra, como no capítulo *First Night (Primeira Noite)*, em que o trecho retomado é “*they took us*”:

They took us frenziedly, on top of yellow-stained sheets. They took us easily, and with a minimum of fuss, for some of us had been taken many times before. They took us drunkenly. They took us roughly, recklessly, and with no mind for our pain. (p. 21)

Assim como ocorre naquele capítulo, *Babies*, a reiteração constante dos trechos pode produzir, como já comentado ao discutirmos o uso do parágrafo único, uma sensação opressora no leitor. Como explica Janssens (2018, p.): “A repetição que é crucial para o ritualístico não depende exclusivamente da repetição de segmentos poéticos como as estrofes, podendo ser realizada como repetição de sons, frases curtas, ou parágrafos inteiros que funcionam como refrões.”⁸⁵. O ritualístico mencionado por Janssens (2018) se refere a algo escrito de forma reiterada, rítmica, e que combina aspectos líricos tipicamente pertencentes ao poético.

Algumas das instâncias próprias do lírico, segundo proposto por Wolf (2003), são: i. ser potencialmente oral, performático; ii. brevidade; iii. afastamento de uma linguagem cotidiana e convenções discursivas (resultando em máxima semantização); iv. versificação (visual) e musicalidade; v. auto-referenciação e auto-reflexividade; vi existência de uma consciência ou agência não-mediada; vii. perspectividade emocional (foco na percepção individual); viii. desimportância ou falta de ação ou desenvolvimento narrativo; ix. incondicionalidade narrativa (todos os membros da situação comunicativa podem permanecer não especificados). Para Janssens (2018), a liricidade pode estar presente em qualquer gênero discursivo para que uma escrita narrativa seja considerada uma prosa lírica, como é o caso de “*They took us*” e “*We gave birth*”.

É interessante observar a dualidade apresentada entre esses dois capítulos. Ambos são os únicos escritos em bloco sem parágrafo e tratam de episódios fortemente marcantes e, muitas vezes, agressivos. O capítulo *First Night (Primeira Noite)* trata da primeira noite das protagonistas com seus maridos de fotografia e apresenta a repetição do verbo “*take*”, que pode ser traduzido como “tomar”, “possuir”, “retirar”, “apoderar-se de”, “agarrar”, “consumir”. Por

⁸⁵ *The repetition that is crucial for the ritualistic does not exclusively rely on the repetition of poetic segments like stanzas, but can be realised as the repetition of sounds, short phrases or entire paragraphs that function as refrains.*

outro lado, no capítulo *Babies* (Bebês), que aborda a gravidez e o parto dessas mesmas mulheres, vemos a reiteração do verbo “give”, que tem como possíveis traduções “dar”, “oferecer”, “conceder”, “presentear” e “ceder”. Esses dois verbos parecem funcionar na obra de forma antitética, não apenas por seus sentidos, mas também por ambos fazerem referência a processos que trazem sofrimento, mas também gozo. Porém convém voltar nossa atenção a outra dualidade nesses trechos, desta vez com relação aos pronomes “they” para “take” e “we” para “give”, o que aponta para o fato de que das mulheres algo era “tomado” pelos homens que as “possuíam”, enquanto cabia a elas “darem”, “produzirem”.

As escolhas de tradução dos trechos foram, respectivamente, “possuíram” e “davam”. É interessante observar que a língua portuguesa possui duas opções para a tradução do passado simples (*past simple*) da língua inglesa, o que abre margem para leituras diferentes em que apenas o contexto e a interpretação do leitor podem definir se seria o caso de um pretérito perfeito ou de um pretérito imperfeito. Observando dois casos, é possível discutir os sentidos produzidos pela escolha de um ou de outro, começando pelo pretérito perfeito usado no exemplo abaixo: “*They took us drunkenly*” (p. 21), traduzido como “Nos possuíram em meio à bebedeira” (p. 27).

No capítulo *First Night* (*Primeira Noite*), a anáfora “*They took us*” (Eles nos possuíram) ocorre 51 vezes e, como já discutido, foi escrito como um bloco de um parágrafo só. Aqui vemos que, devido ao marcador temporal “Naquela noite” que inicia o capítulo, a escolha de Jenkino foi pelo pretérito perfeito, indicando a ocorrência única da experiência vivida, da primeira relação com os maridos que até então elas não conheciam. No entanto, no caso abaixo, vemos que há uma mistura dos dois tempos verbais:

They took us with the assistance of the innkeeper and his wife, who held us down on the floor to keep us from running away. (p. 21)

Nos possuíram com a ajuda do dono da hospedaria e de sua esposa, que nos seguravam contra o chão para impedir que fugíssemos. (p. 27)

O uso do imperfeito pode se dar em razão de vários fatores. Cunha e Cintra (2001) citam vários usos, dentre os quais, destaco: a) quando o falante/escritor se transporta para uma época passada e descreve o que então era presente; b) para, entre ações simultâneas, descrever que uma estava em progresso e quando a outra ocorreu; c) para ações passadas ou habituais; e d) para apontar fatos passados contínuos ou permanentes.

No caso do excerto acima, tanto a situação “a” quanto a “d” parecem se encaixar no porquê da escolha de usar os dois tempos, em vez de traduzir como “Nos possuíram com a ajuda do dono da hospedaria e de sua esposa, que nos seguraram contra o chão para impedir que fugíssemos”. O uso do imperfeito nesse caso imprime um sentido mais presente ao pretérito, descrevendo a cena como ainda impactante para as personagens.

Essa questão está ligada à categoria semântica do “aspecto”, como explicam Voguë et al. (2018, p. 41), que: “[...] remete ‘ao modo de desdobramento’ do processo ao qual o verbo se refere.”. Para os autores, o aspecto liga-se ao conceito de intraduzível (CASSIN, 2009) na medida em que as conjugações em uma dada língua estruturam toda a sua forma de pensar e referenciar acontecimentos no tempo. Elas enredam, simultaneamente, a *langue* e a *parole* de Saussure, o gramatical e o lexical e a língua e a linguagem. Por ser altamente polissêmico, o aspecto pode assumir valores diversos, conforme o contexto.

A proposta de Voguë et al. (2018) é a de traduzir o aspecto sempre de forma literal, “[...] nos desvios de sua forma, para ouvir o que essa forma diz.” (2018, p. 75). No entanto, opto por discordar do imperativo da literalidade, pois a vejo como uma possibilidade que pode ser acessada a depender dos sentidos que o tradutor pode vir a criar em seu texto. Isso porque, ainda que não seja sempre possível marcar o aspecto em todos os seus efeitos na tradução, existem casos em que a não-equivalência abre espaço para que interpretações diferentes emergjam a partir das escolhas do tradutor. Na minha leitura, esse é o caso do excerto abaixo, retirado do capítulo “*Babies*” (*Bebês*), no qual Otsuka lança mão da mesma estratégia de “*First Night*”, em que a anáfora “*We gave birth*” é repetida 66 vezes no capítulo:

We gave birth to so many babies that our uterus slipped out and we had to wear a special girdle to keep it inside. (p. 47)

Dávamos à luz tantos bebês que nosso útero escorregou para fora e tivemos que usar uma cinta especial para mantê-lo do lado de dentro. (p.66)

A reiteração da frase “*We gave birth*” serve, assim como no caso de “*They took us*”, como recurso rítmico – comprovação da preocupação da autora com a sonoridade mencionada por Otsuka (RYAN, 2011) – mas também, como já abordado acima, contribui para destacar a repetição do ato de dar à luz para as mulheres na obra, reiterado várias vezes à exaustão. O caráter contínuo e habitual desse tempo é explicado por Cunha e Cintra (2001), os quais afirmam que:

A própria denominação deste tempo - PRETÉRITO IMPERFEITO - ensina-nos o seu valor fundamental: o de designar um fato passado, mas não concluído (imperfeito = não perfeito, inacabado). Encerra, pois, uma idéia de continuidade, de duração do processo verbal mais acentuada do que os outros tempos pretéritos, razão por que se presta especialmente para descrições e narrações de acontecimentos passados (CUNHA; CINTRA, 2001, p. 451).

Desse modo, o uso do pretérito imperfeito por Jenkins contribui para que a leitura no português brasileiro ganhe contornos mais marcados com relação à reiteração e continuidade dos atos reprodutivos dos protagonistas descritos no capítulo.

Voltando a atenção novamente para a questão da sonoridade, destaco o seguinte trecho retirado do primeiro capítulo da obra de Otsuka e sua tradução:

ON THE BOAT we each had to make choices. Where to sleep and who to trust and who to befriend and how to befriend her. (p. 17-18)

No navio cada uma de nós precisava fazer escolhas. Onde dormir, em quem confiar, de quem ser amiga e como fazer para ser amiga. (p. 22)

Neste excerto podemos observar que o uso de “and” confere cadência rítmica ao trecho, criando no um padrão de pé troqueu (sílabas longa/tônica-curta/átona) até “who”:

/ x / x / x / x / x x / x / x x /
WHERE to SLEEP and WHO to TRUST and WHO to beFRIEND and HOW to beFRIEND
her.

A cadência dos “and”, de forma similar ao caso das reiterações analisadas no excerto anterior, proporciona essa ideia de que as narradoras tinham muitas “escolhas” a serem tomadas. A adição pelo uso da conjunção aditiva confere uma sensação de confusão maior sobre tópicos que elas precisam pensar. Da forma como foi traduzida para o português, notamos que o padrão não é mesmo que na língua inglesa, o que é esperado já que a língua portuguesa apresenta um ritmo diferente da língua inglesa:

/ x x / x / x x / x / x x / x x / x x / x /
ONde dorMIR, em QUEM confiar, de QUEM ser aMÍga e COmo faZER para SER aMÍga.

Neste caso, o som produzido pela constância dos pés em inglês pode produzir uma sensação de movimento do navio, sobre as ondas. E a questão cinestésica (de percepção de movimentos) e sinestésica (sensorial), como discute Ventola (1991), compõem a interpretação e construção de sentidos fonológicos. Como podemos ver acima, o ritmo muda na tradução, e não há mais o padrão rítmico que havia no texto de partida.

No entanto, se adicionarmos os “es” em lugar das vírgulas, cria-se um padrão rítmico dátilo (sílabo longa, curta, curta), diferente do pé troqueu, mas que, da mesma forma, apresenta uma regularidade que poderia produzir o sentido sinestésico/cinestésico do movimento das ondas, como é possível notar na escansão abaixo:

/ x x / x x / x x / x x / x x / x x / x x / x /
ONde dorMIR e em QUEM confiAR e de QUEM ser aMÍga e COmo faZER para SER aMÍga.

O que quero argumentar com essa sugestão é que, ainda que a sonoridade seja algo complexo de ser traduzido, existem rotas possíveis para contemplar a liricidade da escrita em outra língua, recebendo, na língua-alvo, as significações produzidas pelos sons.

O próximo excerto selecionado, um pouco mais longo que os demais, apresenta novamente várias instâncias de “and”, em especial no início das frases:

And whenever we needed new underwear they swallowed their pride and walked through the hot blazing fields into town and in perfect but heavily accented English they asked the shopkeeper for a new pair. “Not for me,” they explained. And when we arrived at a new ranch and the boss took one look at us and said, “She’s too frail,” it was our husbands who convinced him otherwise. “In the fields my wife is as good as a man,” they would say, and in no time at all this was true. And when we fell ill with malaria and could not lift our heads off the floor it was our husbands who told the boss what was wrong: “First she’s hot, then she’s cold, then she’s hot again.” And when the boss himself offered to drive into town that very same afternoon to buy us the medicine that would cure us—“Don’t you worry about the money,” he said—it was our husbands who thanked him profusely. And even though that medicine turned our urine dark purple for days, we soon began to feel well. (p. 25-26)

Sempre que precisávamos de roupas de baixo novas, eles engoliam o orgulho e percorriam os campos escaldantes até a cidade e, com um inglês perfeito, ainda que carregado, pediam novas peças para as funcionárias. “Não são para mim, explicavam. Quando chegávamos a um rancho novo e o patrão dava uma olhada em nós para emendar: “Ela é muito frágil”, eram nossos maridos que o convenciam do contrário. “No campo minha esposa é tão boa quanto um homem diziam, e aquilo virava verdade imediatamente. Quando ficávamos doentes por causa da malária e não conseguíamos erguer a cabeça do chão, eram nossos maridos que contavam ao patrão o que havia de errado: “Ela fica quente, depois gelada, depois quente de novo”. Quando o patrão se ofereceu para ir até a cidade naquela mesma tarde para comprar o remédio que nos curaria- “Não se preocupe com o dinheiro, ele disse-, foram nossos maridos que agradeceram copiosamente. Apesar de o remédio deixar nossa urina roxa-escura durante dias, logo começamos a ficar melhor. (p. 33)

Assim, como nos casos de “Dávamos à luz” e “Eles nos possuíram”, nesses trechos vemos que o uso de “and” por Otsuka é frequente e claramente deliberado, pois serve como

recurso rítmico, além de apresentar um caráter anafórico (figura de sintaxe), em especial no caso do último trecho. No entanto, ao olharmos para a tradução, percebe-se que esse aspecto não foi mantido, diferentemente dos demais casos de anáfora já analisados. Desse modo, no texto em português, temos uma estrutura mais direta e uma narrativa mais enxuta, mas que, por outro lado, não apresenta a marcação rítmica e a sensação de constância provocada pela reiteração em inglês.

Como visto nesta seção, aspectos sonoros e rítmicos são relevantes para a leitura de um texto. Entendendo a tradução como uma forma de leitura aprofundada, observar como a tradução pode transformar sentidos demonstra ser um ponto importante para esta análise. Enquanto neste segmento voltamos para os aspectos fonológicos, a próxima seção está focada em torno de fatores culturais na tradução.

4.4. ESCOLHAS TRADUTÓRIAS (TRANS)CULTURAIS

Como já discutido no Capítulo 1, algumas escolhas apresentam aspectos mais marcadamente ligados a questões culturais na tradução. Assim, esta seção é dedicada a casos que permitem uma discussão sobre tal tópico de forma mais clara. Gostaria de iniciar esta seção apresentando uma citação de Tymoczko (1999), em que ela afirma que traduzir é sempre um processo metonímico:

Os modos como uma tradutora representa um texto fonte, o transmite e tenta transculturá-lo sempre será metonímico. Ainda que os tradutores sejam os agentes de construção das traduções, algumas das características metonímicas de uma tradução têm determinantes culturais relacionados a normas tradutórias e conceituações específicas e esquemas imagéticos de tradução, além de outros valores culturais. Outras metonímias resultam das decisões do tradutor, suas interpretações, valores, objetivos e intervenções.⁸⁶ (128)

A metonímia, no sentido de figura de linguagem ou figura retórica ou figura de palavra, pode representar a parte pelo todo ou o todo pela parte, o continente pelo conteúdo ou material pelo objeto, o instrumento pelo agente ou, ainda, o concreto pelo abstrato. Essas e outras relações apontam para uma substituição de um termo por outro, ou seja, um termo é usado em

⁸⁶ *the ways in which a translator represents a source text, transmits it, and attempts to transculture it will all be metonymic. Although translators are the agents of the construction of translations, some of the metonymic features of a translation have cultural determinants related to translation norms and specific conceptualizations and image-schemas of translation, as well as other cultural values. Other metonyms result from translators' decisions, interpretations, values, goals, and interventions.*

lugar de seu referente. Pensar em uma metáfora de tradução como metonímia é muito relevante quando pensamos no processo transcultural de *O Buda no Sótão*, uma vez que é possível dizer que, quando um termo é escolhido em língua inglesa por Otsuka, esse termo será necessariamente uma substituição, uma representação que alude a um referencial que nem sempre pode ser expresso naquela língua sem que seja uma parte do todo, por exemplo. É o que parece ocorrer no excerto a seguir: “We went to the public bathhouse every Saturday and gossiped with our neighbors and friends” (p. 41).

Na superfície, os “sentō” japoneses são locais públicos que cobram uma taxa para que clientes tomem banhos de água quente não termal, mediante regras como a proibição do uso de roupas de banho. Segundo Merry (2013), as primeiras casas de banho foram criadas para atender pessoas que não tinham *furo* (ou *ofuro*, banheira usualmente individual de água quente) em casa. Merry (2013) aponta que o costume de tomar banho nu na companhia de outros é um conceito estranho para a maioria dos ocidentais, mas é um costume japonês já muito enraizado. Indo mais a fundo nos significados culturais desses locais, percebe-se que eles podem ser entendidos como um ponto de encontros sociais, de vida comunal e de desconstrução de hierarquias. Como comenta Merry (2013, p. 25): “Em um nível fundamental, o conceito de que, ao entrar no espaço físico de uma casa de banho, não são apenas das roupas que nos despimos, mas também de nossa posição social, é revolucionária”⁸⁷. A imagem abaixo retrata esse ambiente de banho comunal:

⁸⁷ On a fundamental level, the concept that upon entering the physical bathhouse one is not only strips off their clothes but also their social rank is revolutionary.

Figura 19: *Onna yu (bathhouse women)*, Kyonaga Torii, 178-.



Fonte: *Library of Congress*.⁸⁸

Assim, a relação dos japoneses com o *sentō*, assim como o *onsen* (banho de fontes termais), é culturalmente marcada, não apenas como um espaço de higiene, mas como um *locus* social e comunal. O segmento que faz referência aos *sentō* em *O Buda no Sótão* (Otsuka, 2014) foi traduzido da forma que se segue abaixo: “Frequentávamos a sauna pública todos os sábados e fofocávamos com nossos vizinhos e amigos” (p. 52).

No trecho, destaco a ocorrência de *public bathhouse*, que foi traduzido como “sauna” pública. A escolha por sauna é interessante pois o termo recupera sentidos diferentes do que, por exemplo, banho público. Apesar de possuir os sentidos simples definidos pelo dicionário online Michaelis (2022) como “Banho de vapor, originário na Finlândia.”, e a sala aquecida onde se tomam esses banhos, a sauna também ocupa, no imaginário brasileiro, um espaço comumente relacionado ao público gay. Isso se nota em uma pesquisa no *Google Acadêmico* buscando artigos com os termos “sauna” e “Brasil”. Logo na primeira página já nos deparamos com dois artigos, o primeiro que se propõe a, de acordo com o autor Barreto (2019), “apresentar um espaço conhecido do “circuito gay” – a sauna.” (p. 2), como um espaço de afetos homossexuais, enquanto o segundo foca na prostituição masculina nesses ambientes (SANTOS; PEREIRA, 2016).

⁸⁸ Disponível em: <http://hdl.loc.gov/loc.pnp/jpd.02170>. Acesso em: 20 out. 2022.

Em contraste com o conceito de sauna, os *sentō* têm como foco o banho por imersão em água muito quente, e não de vapor. A tradutora, no caso, optou por traduzir *sentō* como sauna, o que pode fazer sentido, uma vez que muitos *sentō* apresentem saunas. Porém, o espaço é marcado e conhecido pela presença do *ofuro*, uma vez que o local é, em sua essência, dirigido para o banho. Desse modo, é possível interpretar que a escolha de “sauna” pode aproximar o leitor brasileiro do sentido coletivizador dos *sentō*, dado que saunas são espaços conhecidos na nossa cultura como sendo frequentados por pessoas, muitas vezes nuas, e de forma pública. Assim, essa escolha poderia ser classificada como uma tradução domesticadora.

Por outro lado, argumento que a escolha por banhos públicos poderia recuperar o conceito romano de banhos (*thermae*), que eram também espaços de socialização e eram frequentados por banhistas nus, de forma muito similar ao que ocorre no Japão. A palavra “banho” também faz referência de forma direta à água, enquanto “sauna” não.

Passando para outro trecho, também notavelmente cultural, observamos o termo “boias-frias” em destaque abaixo:

Our daughters took big long steps, in the American manner, and moved with undignified haste. They wore their garments too loose. They swayed their hips like mares. They chattered away like coolies the moment they came home from school and said whatever popped into their minds. (p. 57)

Nossas filhas andavam com passos largos, à moda americana, e se moviam com uma pressa indigna. Elas usavam roupas largas demais. Chacoalhavam os quadris como éguas. Tagarelavam como boias-frias assim que entravam em casa de volta da escola, e diziam qualquer coisa que lhes brotasse na mente. (p. 81)

O vocábulo *coolies* é proveniente do hindu e urdu, *qulī*, de acordo com o dicionário americano Merriam-Webster (2022). Sua definição seria, segundo esse mesmo léxico, “um trabalhador não-qualificado ou carregador, geralmente vindo do Extremo Oriente e contratado por salários baixos ou de subsistência”.⁸⁹ Já o dicionário Cambridge traz uma definição mais contundente, ao definir “*coolie*” como “uma palavra ofensiva para uma pessoa cujo trabalho é carregar coisas, especialmente as malas de viajantes em estações, aeroportos, etc.”⁹⁰(tradução nossa), apontando que o termo é proveniente do inglês indiano. Por sua vez, o Oxford Learner’s Dictionary (2022) acentua ainda mais o caráter tabu da palavra, definindo-a como “uma palavra muito ofensiva para um trabalhador na China, Índia e outras partes da Ásia, usada por

⁸⁹ *an unskilled laborer or porter usually in or from the Far East hired for low or subsistence wages.*

⁹⁰ *an offensive word for a person whose job is to carry things, especially travellers' bags at stations, airports, etc.*

européus”⁹¹ (tradução nossa). É interessante observar que este último dicionário aponta que o termo é usado por europeus para se referir a asiáticos. Porém, no trecho da obra de Otsuka destacado acima, quem usa o termo é uma pessoa asiática – porém não proveniente da China ou da Índia, mas do Japão.

No excerto, as narradoras fazem uma comparação entre a forma como as filhas “tagarelavam” e a forma *coolies*. Sabendo que o Japão e a China possuem uma história marcada por guerras e animosidades, percebe-se que a fala denota uma visão negativa dos trabalhadores chineses (bem como dos indianos), o que recupera também a noção de japoneses como a “minoría modelo” nos Estados Unidos.

Ao voltarmos nossa atenção para a tradução da palavra *coolies*, vemos que a escolha de Jenkino foi por “boias-frias”. O termo boia-fria é particular do contexto brasileiro e identifica, segundo Xavier (2010, p. 30), o trabalhador temporário, volante, sobremaneira aqueles empregados na atividade canavieira. Decorre do fato de que muitos desses trabalhadores se alimentam de comidas frias, por vezes até azedas”. Assim, a escolha é muito interessante a partir de uma perspectiva cultural, em dois sentidos. Por um lado, observamos que há um apagamento do sentido asiático do termo, uma vez que “boia-fria” não é um vocábulo que identifica pessoas da Índia, China ou outras partes da Ásia. Muito pelo contrário. Por ser tão marcadamente brasileiro, o uso de “boias-frias” pelas personagens não propicia a interpretação dessa classe de trabalhadores como sendo orientais – como elas, mas não exatamente. Por outro lado, optar por uma expressão que é, inclusive, de difícil tradução para outras línguas e culturas, parece ser uma escolha tradutória domesticadora, que aproxima *coolie* e boia-fria quanto ao sentido de trabalhador braçal, mal remunerado e explorado. Ou seja, o boia-fria, assim como o *coolie*, é um trabalhador autônomo, sem qualificações profissionais específicas, semi-analfabeto, que não pode contar com o respaldo dos direitos trabalhistas e que, portanto, se encontra em uma situação de vulnerabilidade social.

Tal paralelo é refletido na escolha de Jenkino uma vez que, segundo Kiminami e Marins (2020): “Ao escolher a palavra “boia-fria”, a tradutora ressignifica os sentidos, localizando a cultura dos imigrantes japoneses no Brasil, os quais vieram para trabalhar nas fazendas de maneira análoga às condições dos boias-frias” (p. 130-131). Então, ocorre que o processo de transculturação fica marcado nessa escolha tradutória, já que os sentidos vão sendo

⁹¹ a very offensive word for a worker in China, India and other parts of Asia, used by Europeans.

ressignificados, desde a cultura oriental, passando pela estadunidense, até chegar em uma ressignificação para o português brasileiro.

Há inegavelmente uma questão ética nessa escolha, uma vez que o tradutor se vê diante da alternativa de manter a palavra *coolie*, que é pouco comum em português, o que por um lado mantém a carga cultural e histórica do termo, mas por outro lado pode ter que recorrer a uma nota de rodapé – nem sempre aceita pela formatação do livro ou pelos ditames editoriais – ou arriscar estrangeirizar o texto, deixando a cargo do leitor pesquisar o vocábulo. Seja qual for a escolha, sentidos diferentes são sempre reconstruídos, e isso é algo inerente ao processo tradutório.

Outra relação de trabalho relacionada à questão dos *coolies* e também dos boias-frias aparece no excerto abaixo, retirado do capítulo *Branços*:

There was a family of sharecroppers from Pajaro who left wondering whether or not they would ever see their valley again. (p. 76)

Havia uma família de arrendatários vinda de Pajaro que partiu se perguntando se tornariam a ver o vale onde moravam. (p. 117)

O item lexical *sharecropper* na língua inglesa está relacionado de forma muito próxima à escravidão e à população negra, como é possível verificar em uma consulta aos termos relacionados à palavra no *Corpus of Contemporary American English* (COCA), que possui a função de mostrar as colocações mais frequentemente usadas em conjunto com determinada palavra. No caso abaixo, foi inserido o substantivo *sharecropper*:

Figura 20: Resultado de pesquisa pelo termo “sharecropper” no COCA



Corpus of Contemporary American English



SEARCH

WORD

COLLOCATES

SHARECROPPER

NOUN

Advanced options

+ NOUN		NEW WORD		?
62	5.77	son		
25	6.75	farmer		
23	7.12	slave		
21	4.81	daughter		
21	8.77	tenant		
20	2.80	family		
19	9.46	shack		
18	2.32	child		
17	7.41	cabin		
14	4.25	land		
14	4.46	south		
13	2.96	father		
13	5.30	farm		
12	2.39	system		
12	3.58	field		
11	8.82	laborer		
10	2.14	story		

+ ADJ		NEW WORD		?
35	4.50	black		
15	4.44	poor		
12	3.18	white		
7	4.31	southern		
6	2.51	local		
3	3.70	northern		
3	4.09	rural		
3	5.87	humble		
2	2.67	tiny		
2	3.58	racial		
2	3.69	damn		
2	4.41	agricultural		
2	4.42	harsh		
2	5.26	immigrant		
2	7.05	displaced		
2	7.38	restored		
2	7.74	migratory		

Fonte: Captura de tela do site COCA.⁹²

Observando os resultados apresentados, é possível já compreender o sentido de sharecropper, que seria, segundo o dicionário Merriam-Webster (2022): “um lavrador arrendatário, especialmente no sul dos E.U.A, a quem é oferecido crédito por sementes, ferramentas, alojamento e comida, que cultiva a terra e recebe uma parcela acordada do valor da colheita, menos taxas”⁹³. O termo, no entanto, possui nuances importantes, que podem ser notadas pela presença nos resultados da pesquisa do substantivo slave (escravo/a), que apareceu junto a sharecropper vinte e três vezes no corpus do COCA. Já quanto aos adjetivos temos trinta e cinco casos de *black* (negro) e quinze de *poor* (pobre).

⁹² Disponível em: <https://www.english-corpora.org/coca/>. Acesso em: 20 out. 2022.

⁹³ *a tenant farmer especially in the southern U.S. who is provided with credit for seed, tools, living quarters, and food, who works the land, and who receives an agreed share of the value of the crop minus charges.*

Tais termos apontam para a ligação do termo com a abolição da escravidão nos Estados Unidos, já que, como explica Mandle (1983), o sistema de arrendamento foi instaurado em decorrência da necessidade de mão de obra para manter as plantations em operação, mas também da necessidade de emprego da população negra ex-escravizada, que viu nesse sistema uma forma de se livrar do “*gang labour*”⁹⁴. No entanto, o autor aponta para a inequidade da relação entre as partes envolvidas: “A lei sulista com relação ao *sharecropping*, em suma, definia a relação entre o agricultor e o dono de terras de forma a reforçar o domínio deste sobre aquele.”⁹⁵. (Mandle, 1983, p. 125). Ou seja, aqueles que cultivavam o solo estavam sempre em uma posição de subserviência ao proprietário das terras, tendo pouco ou nenhum direito de negociar os termos de seu contrato de trabalho e de como se daria o lucro com as vendas dos produtos.

Assim, o sistema, na verdade, serviu como uma continuação do sistema escravocrata, uma vez que atendia às demandas dos donos de terra (brancos) por mão de obra barata, abundante e supervisionada de forma severa, que beneficiava de forma muito mais expressiva os donos de terra, de forma que a diferença entre o trabalho rural na era pré e pós-guerra era meramente o nome: *sharecropping* em lugar de escravidão (MANDLE, 1983). Isso porque, como consta na enciclopédia Britannica, muitas vezes os *sharecroppers* eram vítimas de uma forma de escravidão por débito (*debt slavery*), em que os arrendatários não possuíam meios de pagar o que era devido aos donos das terras, como as sementes que tinham que ser compradas dos donos das terras, vivendo, assim, em uma situação de constante insegurança econômica. O trecho abaixo retirado da Enciclopédia Britannica descreve o funcionamento desses contratos:

Contratos entre donos de terras e meeiros eram tipicamente duros e restritivos. Muitos contratos proibiam os arrendatários de guardar sementes de algodão da sua colheita, forçando-os a aumentar suas dívidas ao comprar sementes dos donos de terras. Os donos de terras também cobravam taxas de juros extremamente altas. Donos de terras frequentemente pesavam eles mesmos as produções das colheitas, o que propiciava mais oportunidades para ludibriarem ou extorquirem os arrendatários. Logo após a Guerra Civil, donos de terras com problemas financeiros podiam arrendar terras para os arrendatários afro-americanos, assegurar suas dívidas e mão-de-obra, e depois mandá-los embora pouco antes da época de colheita. Havia pouca

⁹⁴ Forma de divisão de trabalho escravo que dividia os trabalhadores em grupos, segundo sua capacidade física/idade.

⁹⁵ *Southern law with regard to sharecropping in short defined the relationship between cropper and planter in a way which reinforced the dominance of the latter over the former*

probabilidade das cortes sulistas julgarem em favor dos arrendatários negros contra os donos de terras brancos. ⁹⁶(BRITANNICA, 2022, tradução nossa)

Desse modo, percebe-se que, ainda que não fosse uma atividade reservada aos escravizados, o arrendamento de terras denominado “*sharecropping*” nos Estados Unidos acabou por ser intimamente relacionado a essa população e a um sistema de exploração, que se estendeu aos imigrantes que aderiram à prática. Isso é perceptível se analisarmos um outro trecho em que o termo aparece: “Mas quando elas [as crianças] se cansavam e começavam a chorar por nós, continuávamos a trabalhar, porque, do contrário, sabíamos que jamais pagaríamos as dívidas do arrendamento” (p. 68).

O trecho da obra ficcional apresenta um exemplo de como as personagens imigrantes japonesas tinham conhecimento sobre a exploração da sua mão de obra por parte dos donos de terras. As condições de trabalho das personagens refletem essa característica da dívida que era criada a partir do sistema de arrendamento. Em um trecho anterior da obra, percebe-se que o lucro dos donos da terra era muito alto, o que pode explicar a formação das dívidas dos japoneses para com os proprietários:

Outras ainda eram levadas para os vales do interior para trabalhar como meeiras nas terras deles. Talvez nosso marido tivesse alugado vinte acres de terra de um homem chamado Caldwell, que era dono de milhares de acres no coração da parte sul do vale de San Joaquin, e todo ano nós pagávamos ao sr. Caldwell sessenta por cento da renda obtida. (p. 40)

De acordo com a fala das narradoras, o latifundiário ficava com mais da metade da renda obtida, o que demonstra que a mão de obra dos japoneses na obra era explorada de forma a beneficiar o homem branco que tinha posse sobre as terras. O trabalhador que efetivamente laborava com a terra era, em geral, imigrante e/ou negro, como no caso da imagem abaixo:

⁹⁶ *Contracts between landowners and sharecroppers were typically harsh and restrictive. Many contracts forbade sharecroppers from saving cotton seeds from their harvest, forcing them to increase their debt by obtaining seeds from the landowner. Landowners also charged extremely high interest rates. Landowners often weighed harvested crops themselves, which presented further opportunities to deceive or extort sharecroppers. Immediately following the Civil War, financially distressed landowners could rent land to African American sharecroppers, secure their debt and labour, and then drive them away just before it was time to harvest the crops. Southern courts were unlikely to rule in favour of Black sharecroppers against white landowners.*

Figura 21: Um arrendatário na Geórgia em janeiro de 1940.



Fonte: *National Archives and Records Administration*.⁹⁷

Quando observamos o funcionamento do termo em língua portuguesa, nota-se que, por vezes, a autora optou pelo termo “arrendatário/arrendamento” e outras por “meeira”. O uso de arrendatário parece ser mais abrangente, uma vez que o decreto nº 59.566, de 14 de novembro de 1966, conhecido como Estatuto da Terra, estipula:

Art 3º Arrendamento rural é o contrato agrário pelo qual uma pessoa se obriga a ceder à outra, por tempo determinado ou não, o uso e gozo de imóvel rural, parte ou partes do mesmo, incluindo, ou não, outros bens, benfeitorias e ou facilidades, com o objetivo de nêle (sic) ser exercida atividade de exploração agrícola, pecuária, agro-industrial, extrativa ou mista, mediante, certa retribuição ou aluguel, observados os limites percentuais da Lei. [...] § 2º Chama-se Arrendador o que cede o imóvel rural ou o aluga; e Arrendatário a pessoa ou conjunto familiar, representado pelo seu chefe que o recebe ou toma por aluguel. (BRASIL, 1964)

Mais adiante, o documento elenca quem serão os regidos pelo Regulamento, sendo eles: “[...] atuais meeiros, terceiros quartistas, parcentistas ou de qualquer outro tipo de parceiro-outorgado, cujo contrato estipule, no todo ou em parte, a partilha em frutos, produtos ou no seu equivalente em dinheiro” (BRASIL, 1964). Assim, em termos legais, arrendatário seria um termo guarda-chuva que incluiria meeiros e outros tipos de arrendatários.

No trecho “*Others of us were brought out to their remote interior valleys to work as sharecroppers on their land*”, a escolha de Jenkino, como visto mais acima, foi por meeiras,

⁹⁷ Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/usdagov/6595192343>. Acesso em: 23 out. 2022.

um termo que, como discutem Kiminami e Marins (2020), recupera sentidos similares ao produzido pelo termo em língua inglesa, uma vez que é relacionado à situação da população negra ex-escravizada, bem como aos imigrantes. Isso porque, segundo Pinho (2018, p. 82):

A meação foi, portanto, uma das formas de trabalho adotada, tanto para o ex-escravo, quanto para a grande massa de trabalhadores sem qualificação, que migrara buscando condições de sobrevivência. Estes, no entanto, não se convertiam apenas em meeiros, tornavam-se agregados e, entregues ao desespero e à fome, submetiam-se a uma condição de subserviência, destacando-se em serviços de lavoura e criação.

Como afirmam Kiminami e Marins (2020), a escolha por meeiros, nesse contexto, age de forma a aproximar o leitor brasileiro do sentido produzido pelo termo *sharecropper*, na medida em que o sistema de exploração da mão de obra de sujeitos em condições de insegurança econômica e social fica mais evidenciado do que a partir do uso de “arrendatárias”, por exemplo. Isso porque que “meeiro” é um item lexical que suscita uma leitura mais próxima da posição das narradoras, já que as nuances de sentido apontam para uma condição de trabalho mais precária, enquanto “arrendatário”, por ser um vocábulo mais formal e técnico, acaba por não permitir o mesmo efeito.

Podemos notar, assim, que aspectos culturais habitam as palavras. Quanto a essa questão, é notável uma mudança inusitada no processo de tradução, observável no excerto retirado do capítulo *Whites (Brancos)*, em que “*Mitsuwa soap*”, “sabonete/sabão Mitsuwa”, tornou-se “bolo de peixe”:

We bought our groceries at Fujioka Grocery, where they sold all the things we remembered from home: green leaf tea, Mitsuwa soap, incense, pickled plums, fresh tofu, dried seaweed to help fend off goiters and cold. (p. 41)

Fazíamos compras na Mercearia Fujioka, onde eram vendidas todas as coisas que nos lembravam de casa: folhas de chá verde, bolo de peixe, incenso, ameixa agri-doce, tofu fresco, alga seca para ajudar a espantar o bócio e o resfriado. (p. 57)

A *Mitsuwa sekken* era uma marca japonesa famosa por seus sabonetes e sabão para lavar roupas entre os anos de 1860 e 1975, portanto, faz muito sentido que as narradoras de *O Buda no Sótão* comprassem esses sabonetes na mercearia da *Japantown*, já que seria um item popular na época. Abaixo, na Figura 22, podemos ver como eram esses sabonetes japoneses:

Figura 22: Sabão Mitsuwa

Fonte: Yahoo⁹⁸

No entanto, a tradutora da obra optou por retirar o item da listagem e trocá-lo por outro produto, no caso, o bolo de peixe. O que seria bolo de peixe, no entanto, não está claro – uma sugestão seria a massa de peixe, ou *surimi*, que aparece em versões como o *kamaboko*, *narutomaki* ou *chikuwa/tikuá*, massas feitas com ingredientes como peixes, saquê, sal, açúcar, amido e clara de ovos.

Figura 23: Chikuwa (massa de peixe)



Fonte: Acervo pessoal

⁹⁸ Disponível em: <https://aucview.com/yahoo/t561939102/>. Acesso em: 23 out. 2022.

Caso o seja, a escolha tradutória é muito interessante, uma vez que, ao passo que o sabão Mitsuwa não era comum no Brasil, a massa de peixe é um ingrediente muito vendido nas mercearias de produtos orientais, assim como os demais produtos listados, como o tofu fresco e o incenso. Assim, a escolha de Jenkino me parece um exemplo meritório de transculturação tradutória, na medida em que ela optou por suprimir o sabonete, que é próprio da cultura nipo-americana, e substituí-lo por algo mais comum no contexto brasileiro, como é o caso da massa de peixe. Tal processo poderia, também, ser considerado como uma domesticação da tradução, uma vez que aproxima a tradução da cultura-alvo. No entanto, cabe observar que entre a comunidade nipo-brasileira, não é comum chamarmos o *chikuwa* (ou *tikuá*), por exemplo, como massa de peixe, e muito menos bolo de peixe. Até mesmo por existirem formas diversas de apresentação e receita da massa de peixe, normalmente usam-se os termos *chikuwa*, *kamaboko* ou *narutomaki*.

Nesse ponto, posso falar com alguma propriedade de causa, uma vez que meus pais têm uma mercearia de produtos orientais, e cresci em meio a esses produtos, entre eles, o *umeboshi*, que foi traduzido para o inglês, por Otsuka, como “*pickled plums*” e para o português, por Jenkino, como “*ameixa agridoce*”. O *umê* é uma ameixa (ou damasco) japonesa (*Prunus mume*) que normalmente é consumida em uma conserva conhecida como *umeboshi*, o que a deixa com um sabor bastante salgado e azedo (e nada doce). A minha sugestão para a tradução para “*ameixa agridoce*” e para “*bolo de peixe*” seria mantê-los como são usados por nipo-brasileiros, *umeboshi*, no primeiro caso, e *kamaboko*, por exemplo, no segundo, uma vez que são alimentos muito comuns para a comunidade japonesa no Brasil.

Essa escolha é coerente com o conceito de estrangeirização de Venuti (2019). Em *Escândalos da Tradução – por uma ética da diferença*, o autor discute a obra *Kitchen* (2006), de Banana Yoshimoto, e como a tradutora Megan Backus manteve muitos dos termos do japonês em sua tradução para a língua inglesa da obra (como *futon*, *ramen* e *wasabi* por exemplo). O que ele afirma sobre essa posição estrangeirizadora de Backus parece se encaixar muito bem com o porquê da minha sugestão por *umeboshi* e *kamaboko*:

Um projeto tradutório pode se distanciar das normas domésticas a fim de evidenciar a estrangeiridade do texto estrangeiro e criar um público leitor mais aberto a diferenças linguísticas e culturais, mas sem ter que recorrer a experiências estilísticas tão alienadoras a ponto de causarem o próprio fracasso. O fator-chave é a ambivalência do tradutor em relação às normas domésticas e às práticas institucionais nas quais elas são seguidas, uma

relutância em identificar-se completamente com elas aliada a uma determinação em dirigir-se a comunidades culturais diversas, elitizadas e populares. Ao tentar abarcar as culturas estrangeira e doméstica bem como os públicos leitores domésticos, uma prática tradutória não pode deixar de produzir um texto que seja uma fonte potencial de mudança cultural. (VENUTI, 2019, p. 177)

Dessa forma, a tradução poderia abrir os olhos do leitor brasileiro não-descendente de japoneses para alimentos que não são parte necessariamente do seu mundo, expandindo seu horizonte cultural. Ao mesmo tempo, ela produziria um efeito de reconhecimento nos nipo-brasileiros, fazendo com que, em um livro que trata das experiências dos japoneses nos Estados Unidos, pudéssemos encontrar uma representatividade da nossa realidade também.

Um ponto diferente do que ocorre na tradução de *Kitchen* para o inglês é que, no caso de *O Buda no Sótão*, estamos lidando com uma tradução transcultural, que envolve a língua e a cultura japonesa, a estadunidense e a brasileira. Assim, a sugestão proposta acima seria um processo de retorno a um termo japonês que está no texto de partida já em sua forma traduzida, uma vez que Otsuka opta por usar, como no caso de *umê*, um termo que é, em si, traduzido. Ou seja, ainda que "pickled *plums*" seja o termo que consta no texto de partida, buscando visibilizar a cultura japonesa e criar identificações com o leitor nipo-brasileiro, minha proposta é a de "reverter" o percurso tradutório até o significante que produziu a tradução realizada por Otsuka.

Assim, como no caso desses termos, nos excertos abaixo destaca-se o processo transcultural que ocorre nessas traduções, uma vez que Otsuka retrata, em inglês, expressões das mulheres japonesas. Assim, tais expressões são traduzidas para o inglês pela autora e depois traduzidas para o português pelas mãos de Jenkino, configurando-se, de tal forma, em um processo duplo de tradução:

Sometimes we were sent by our husband back home to Japan, where the rumors would follow us for the rest of our lives. "Divorced," the neighbors would whisper. And, "I hear she's dry as a gourd." (p. 54)

Às vezes nossos maridos nos mandavam de volta para casa, no Japão, onde os rumores nos perseguiriam pelo resto da vida. "Desquitada, diziam os vizinhos. Ou então: "Ouvi dizer que ela é seca como uma cabaca." (p. 77)

.....

They took us even though we insulted them—You are worth less than the little finger of your mother—and screamed out for help (nobody came). (p. 20)

Nos possuíram até mesmo quando os insultamos- Você vale menos do que o mindinho da sua mãe - e gritamos por ajuda (ninguém apareceu). (p. 26)

“Gourd” é definido pelo Cambridge Dictionary como sendo: “uma fruta grande que tem uma casca dura e não pode ser ingerida, ou a casca dessa fruta utilizada como recipiente.”⁹⁹, que seria basicamente a definição em português também, exceto que no Brasil existe um sentido informal da palavra que se refere à virgindade feminina. Assim, em língua portuguesa, a expressão soa mais estranha, pelo paralelo semântico criado entre a ideia de infertilidade que o contexto sugere e o sentido de virgindade, ou de mulher virgem.

Entretanto, em ambos os trechos acima, podemos perceber que não são expressões comuns nem em língua inglesa e nem em língua portuguesa. Quando um leitor de alguma dessas línguas se depara com essas frases, ele é capaz de determinar os seus sentidos – no primeiro caso, que a mulher é infértil e, no segundo, que a personagem está insultando o marido. No entanto, ocorre um certo estranhamento, já que não são expressões conhecidas. Nesse processo, o leitor entra em contato com uma forma de pensar que é estrangeira em sua própria língua, o que poderia ser entendido como uma forma de transculturação.

Já no trecho abaixo, retirado do capítulo *The Children (As Crianças)*, podemos perceber que o nome “Goodwill” não foi traduzido:

Lester Nakano’s family bought all their clothes at the Goodwill. (p. 56)

A família de Lester Nakano comprava todas as roupas na Goodwill. (p. 80)

A *Goodwill Industries* é uma organização estadunidense sem fins lucrativos que emprega pessoas em situação de vulnerabilidade social e recebe doações de roupas, calçados, utilidades, entre outros. As lojas da *Goodwill* funcionam como brechós e sebos, vendendo a preços mais em conta as doações que recebem. Assim, no contexto da frase na obra, as pessoas estão julgando como pobres a família Nakano, o que pode não ficar claro para o leitor brasileiro não familiarizado com o que seria uma *Goodwill*. Uma opção de tradução para remediar esse problema seria usar “brechó” ou “bazar beneficente” em lugar do termo em inglês, que é culturalmente marcado no contexto norte-americano.

Ainda tratando de questões culturais, uma das passagens do capítulo *Whites (Branços)* apresenta material relevante de análise. Nele há um parágrafo dedicado a como seriam as cartas das narradoras escritas às suas mães, cartas que descrevem seus maridos, entre eles, um militar:

⁹⁹ large fruit that has a hard shell and cannot be eaten, or the shell of this fruit used as a container

My husband was awarded the Sixth Class Order of the Golden Kite during the Russo-Japanese War and now walks with a pronounced limp. (p. 28)

Meu marido foi condecorado com a medalha da Sexta Classe da Ordem da Pipa Dourada durante a guerra russo-japonesa, e por isso ele manca bastante. (p. 37)

Gostaria de destacar o termo “Kite” em “Sixth Class Order of the Golden Kite”, uma vez que a tradução desse termo é ligeiramente mais complexa do que pode parecer. Jenkino optou por “pipa”, que é uma tradução válida para o termo em inglês. Outro significado para “kite” é proveniente da ornitologia, já que é o nome popular dado à ave de rapina *Milvus migrans*, que é conhecida em português como “milhafre”, vide a Figura 24 abaixo:

Figura 24: Milhafre-preto (*Milvus migrans*)



Fonte: H. Zell, CC BY-SA 3.0, via Wikimedia Commons¹⁰⁰

Ao observar a medalha em questão, nota-se que a escolha por milhafre faria mais sentido no caso, já que o símbolo que aparece no topo do brasão é uma ave de bico afiado e asas abertas, como é possível verificar na Figura 25:

¹⁰⁰ Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Milvus_migrans_01.jpg. Acesso em: 03 out. 2022.

Figura 25: Medalha Ordem do Milhafre Dourado

Fonte: Wikimedia¹⁰¹

No entanto, o termo contém uma camada interpretativa que demanda um conhecimento histórico e cultural que não é facilmente encontrado. Segundo Iwakura e Fujigashi (1965), o design da medalha foi baseado no mito do primeiro imperador japonês, Imperador Jinmu. A lenda diz que, durante uma batalha contra o exército de Nagasunehiko, um milhafre-dourado ou, em outras versões, um corvo de três pernas dourado (*Yatagarasu*), pousou no arco de Jinmu, cegando os inimigos com os raios de luz que emitia, cena retratada na xilogravura (*nishiki-e*) de Yoshitoshi Tsukioka (1839-1892) na Figura 26:

¹⁰¹ Disponível em: <https://ja.wikipedia.org/wiki/%E9%87%91%E9%B5%84%E5%8B%B2%E7%AB%A0>. Acesso em: 03 nov. 2022.

Figura 26: Retrato do 1º Imperador do Japão, Jinmu com o milhafre-dourado.



Fonte: Tokyo Metro Library via Wikimedia¹⁰²

Uma busca na internet por “Ordem da Pipa Dourada” não apresenta nenhum resultado relevante. Assim, se optarmos por traduzir como “Ordem do Milhafre-Dourado”, em lugar de “Ordem da Pipa Dourada”, permitiríamos que o leitor curioso quanto ao que seria um “milhafre” pesquisasse o termo e talvez eventualmente chegasse a conhecer mais sobre a cultura japonesa, suas crenças e história. Vê-se, então, o papel relevante que a tradução pode ocupar na visibilização de uma cultura, ainda que, como neste caso, de forma tangencial.

Outra passagem destacada da obra de Otsuka, abaixo, faz menção a *chopsticks*:

They made twist-up dolls out of wire and straw and did evil things to them with sharpened chopsticks in the woods. (p. 50)

Faziam bonecas com fios e palha, e faziam maldades com elas, usando pauzinhos afiados que achavam no mato. (p. 71)

¹⁰² Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Emperor_Jimmu.jpg. Acesso em: 06 nov. 2022.

Os “*chopsticks*”, no Brasil, são comumente chamados de “pauzinhos”, escolha que foi também adotada por Jenkins. No entanto, no contexto específico da frase, o leitor brasileiro não necessariamente apreenderia o sentido de *(o)hashis*, utensílios utilizados tradicionalmente por povos asiáticos, já que “pauzinhos” em português tem outros sentidos que precedem essa definição, como podemos verificar numa busca por definições de “pauzinhos” em alguns dicionários on-line: “Intrigas, mexericos. Tocar (ou trançar) os pauzinhos: a) intrigar, mexericar; b) empregar os meios necessários a fim de se obter resultado favorável. Diminutivo de pau.” (Dicio); “1. pequenos paus. 2.o que é falado ou comentado reservadamente, ou espalhado como boato ou suposição; mexerico, intriga.” (Oxford Languages); “1 Pequenos paus. 2 Aquilo que se diz em segredo ou se torna público com o fim de malquistar alguém; disse-me disse, intriga, mexerico.” (Michaelis on-line); “Varetas utilizadas como talheres em parte dos países do Extremo Oriente. Sinônimos de Pauzinhos: hashi, palitinhos.” (Dicionário inFormal); 1. Pequeno pau. 2. Conjunto de dois paus compridos e delgados, de origem oriental, usados para levar a comida à boca. = FACHIS; mexer os pauzinhos • [Informal] Tecer intrigas. • [Informal] Recorrer a influências em favor de algo ou alguém. (Priberam)

Como podemos ver, apenas nos dois últimos dicionários consultados encontramos a definição de “talher”, em nenhum dos demais dicionários vemos a ocorrência da entrada “pauzinhos” com tal sentido. O Priberam oferece, ainda, dentre as nomenclaturas, o termo “fachis”, que parece ser adotado no português de Portugal, enquanto o inFormal apresenta um outro termo alternativo, que seria palitinhos.

Não pretendemos aqui afirmar que alguma dessas outras escolhas seria melhor, mas podemos pensar nas diferenças interpretativas que esses diferentes termos na tradução desse trecho poderiam causar. “Pauzinhos” podem ser entendidos em português simplesmente como gravetos, pedaços de pau. “Palitinhos” poderiam ser interpretados também como palitos de dente ou outro tipo de palito que não o utensílio. O uso de “fachis”, por fim, não tem uma presença significativa no Brasil, assim, seria uma tradução que exigiria uma pesquisa por parte do leitor para entender a que se refere o termo. Em suma, enquanto “fachis” seria um termo que recuperaria o mesmo sentido de “chopsticks”, também causaria estranhamento no leitor brasileiro. “Pauzinhos” e “palitinhos”, por sua vez, são termos comuns em português, no entanto, eles também recuperam outros sentidos que não apresentam sentidos ligados ao talher oriental, o que apaga um dos elementos asiáticos que poderiam estar presentes na obra.

Outro fator que colabora para que “pauzinhos” seja interpretado como gravetos se encontra na inserção de “que achavam”. Enquanto a versão em inglês dá a entender que as crianças pegavam os *hashis* afiados e levavam as bonecas para dentro da floresta para “fazer maldades”, na versão em português, a ideia que as escolhas tradutórias produzem é a de que as crianças encontravam gravetos que poderiam já estar ou não afiados. Mas a ideia de “pauzinhos” se referirem a *hashis* fica muito mais remota se esses pauzinhos fossem encontrados na floresta.

Outro fator culturalmente relevante de ser comentado nesse trecho é o objeto descrito como “*twist up dolls*” made “*out of wire and straw*”, ou seja, “bonecas” feitas “com fios e palha”, na tradução de Jenkino. Segundo Davis (2002), as *ningyō* (termo literalmente traduzível como “figura humana”) representam parte importante da cultura japonesa. Em japonês, esse objeto específico é conhecido como *wara ningyō* (藁人形), que seria uma boneca de palha torcida que, em sua gênese, servia ao propósito religioso/místico de absorver pecados para depois ser destruída, levando consigo o mau. Elas também eram usadas em rituais de purificação, em que eram colocadas em embarcações mandadas rio abaixo para expulsar espíritos malignos e doenças. (LOMI, 2014)

Figura 27: Bonecos de palha do Museu Nacional de Etnologia (Yamagata)



Fonte: Yanajin33- Wikimedia.¹⁰³

¹⁰³ Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=34228142> による. Acesso em: 06 nov. 2022.

A ideia da *wara ningyō*, como é possível depreender do trecho da obra de Otsuka, é similar ao que conhecemos como boneco de vodu (voodoo). Na produção artística atual, especialmente em obras japonesas como os mangás *One Piece* (ODA, 1997) e *Jujutsu Kaisen* (AKUTAMI, 2018), a figura da *wara ningyō* é usada de forma simbólica, como a *Wara Wara no Mi*, fruto demoníaco que confere o poder de controlar palha, e o poder da personagem Nobara Kugisaki de usar as *wara ningyō* para exorcizar maldições. Nos dois casos há também referência a pregos, que seriam usados para perfurar a efígie humana feita de palha de forma a obter os fins desejados, o que possivelmente era a pretensão das crianças no trecho da obra.

Neste caso, é interessante refletir como, ainda que as palavras individuais que compõem “*wara ningyō*”, “*straw doll*” e “boneca de palha” sejam teoricamente uma representação “direta” dos termos, as traduções para o inglês e para o português desse conceito não carregam o mesmo sentido semântico que “*wara ningyō*” produz para os falantes de japonês/conhecedores da cultura japonesa. Assim, retorno à metáfora de Tymoczko (1999) para tradução como metonímia apresentada no início desta seção, fazendo agora um paralelo com o que diz Lagazzi (2013, p. 106):

Ressaltei, nessa minha investida sobre a relação entre a metáfora e a metonímia, que sendo elas definidas em função da cadeia significativa, a metáfora nos faz pensar a alteridade e a metonímia afirma a falta constitutiva da cadeia significativa. Dando um pouco mais de consequência e essas relações, digo que tanto a metáfora quanto a metonímia nos fazem pensar a alteridade: a alteridade pela deriva na metáfora e a alteridade no encadeamento, pela metonímia. No entrelaçamento desses pontos, entendo que a irrupção, numa cadeia significativa dada, de um significativo vindo de uma outra cadeia, que é o que define a metáfora, só é possível porque a falta constitui a cadeia significativa, que é o que caracteriza a metonímia. Na contraparte, é porque o recalque é constitutivo do sentido que a falta é função essencial no interior da cadeia significativa.

Pensar que a tradução transcultural de “*wara ningyō*” seria uma forma de metonímia explica, em certo nível, a falta constitutiva presente na própria metonímia, mas também na tradução. Sempre iremos, em alguns momentos, nos deparar com termos marcadamente culturais que precisam ser traduzidos, mas cuja tradução não encontra necessariamente um referencial na cultura alvo. Se a encontra, segundo a compreensão e julgamento do tradutor, há a possibilidade de domesticar a tradução, como na tradução de *coolies* por boias-frias por Jenkins, ou há a alternativa de não fazê-lo. Seja qual for a escolha, ela passa pelo crivo ético do tradutor nesse encontro com a alteridade no encadeamento mencionada por Lagazzi (2013), e pela falta presente nessa cadeia de significados que podem ser produzidos. Assim, em razão

de suas escolhas, baseadas em sua ética tradutória, o tradutor pode ser encarado como sendo (co) autor da obra que traduz.

De forma a analisar as escolhas tradutórias como (co) autoria, em *O Buda no Sótão*, a partir dessa perspectiva, a próxima seção se volta para essa questão.

4.5. A (CO)AUTORIA NO PROCESSO TRADUTÓRIO

Como já discutido no capítulo 4, existem momentos em que é possível notar mais marcadamente as impressões deixadas pelo tradutor no texto traduzido, o que pode ser entendido como um processo (co)autoral. São traduções que denotam uma leitura que, muitas vezes, pode produzir sentidos novos ou modificar a forma como lemos um texto traduzido.

Para Oliveira (2009), seria possível traçar um paralelo entre a criação do autor de um texto e a tradução, uma vez que, da mesma forma que o escritor se coloca no lugar do personagem ao escrevê-lo, num processo empático, buscando conhecer a psique, o centro da identidade de outra pessoa (ainda que ficcional), o tradutor também se colocaria no lugar, não apenas do personagem, mas também do próprio escritor imaginado. Segundo ele, “[...] o mesmo processo empático, que caracteriza a criação literária, marca também o trabalho de tradução, que é viagem em novas identidades, alargamento de consciência, iluminação de ângulos obscuros do nosso próprio ser.”. Assim, no momento da tradução, nos conectamos com a alteridade do outro de forma similar, já que: “Traduzir é conhecer, é talvez um dos modos mais radicais de procurar conhecer a alteridade[...]” (OLIVEIRA, 2009, p. 83). Mais radical talvez porque, além de buscar entender a personalidade de outrem, ainda é tarefa do tradutor buscar compreender uma cultura e um contexto divergentes dos seus e, mais que isso, ser capaz de narrar esses elementos em uma língua que eventualmente não dispõe dos mesmos recursos linguísticos.

Aqui, a ética da tradução se coloca como um ponto sensível de análise, já que as escolhas tradutórias que demonstram de forma pronunciada o estilo ou a criatividade do tradutor, como autor ou coautor, tendem a levantar o questionamento quanto ao que é aceitável em termos de transformações do texto de partida e o que não é.

No excerto abaixo, destacado do capítulo *First Night (Primeira Noite)*, temos uma mudança significativa de sentido no trecho sublinhado:

They took us coldly but knowledgeably—in twenty seconds you will lose all control— and we knew there had been many others before us.

Nos possuíram com frieza, mas com conhecimento- em vinte segundos você vai perder o controle-, e então soubemos o que muitas outras haviam passado antes de nós. (p. 27)

O segmento “*There had been many others*” poderia ser traduzido como “houve muitas outras antes de nós”, no sentido de que aquele homem tinha muita experiência e havia tido relações sexuais com muitas outras mulheres antes das narradoras. No entanto, a escolha da tradutora leva a compreensão do excerto por outro caminho, uma vez que “o que muitas outras haviam passado antes de nós” tem relação com aquilo que as mulheres viveram, do que elas experienciaram, nas mãos daquele homem.

Quando dizemos “o que passamos”, muitas vezes nos referimos a algo negativo, árduo ou marcante de alguma forma. O trecho em português parece estar em consonância com muitas das cenas de violência e insensibilidade relatadas pelas narradoras neste capítulo. Desse modo, a partir da escolha de palavras, o trecho traduzido se transforma em um momento em que as narradoras compreendem o que muitas mulheres já viveram. Não fica claro se elas se referem ao que mulheres viveram com aquele homem específico (o marido) ou se seria no sentido da condição feminina e sua primeira experiência com homens sexualmente experientes. De qualquer modo, é como se elas fossem, a partir de então, conhecedoras daquela experiência já vivida por muitas outras mulheres.

No trecho que se segue, assim como no excerto acima, vemos uma escolha interessante por parte da tradutora. A escolha de tradução para o verbo “*spray*” provê um caráter autoral à tradução:

Sometimes they drove by our farm shacks and sprayed our windows with buckshot or set our chicken coops on fire. (p. 31)

Às vezes eles dirigiam até as cabanas de nossas fazendas para decorar nossas janelas com chumbo grosso, ou para atear fogo nos nossos galinheiros. (p. 42)

O verbo “*spray*”, que seria algo como pulverizar, aqui está relacionado a *buckshot*, cuja definição dada pelo Dicionário Cambridge é de “muitas bolinhas de metal disparadas de uma espingarda¹⁰⁴” e que a tradutora optou por traduzir como “chumbo grosso”. Assim, em inglês, o uso de *spray* já seria metafórico em certa medida, dado que o verbo é usado para se referir a

¹⁰⁴ *many small balls of metal shot from a shotgun*

gotas de líquido espalhadas pelo ar. No entanto, a escolha de Jenkino por utilizar o verbo “decorar” torna o trecho muito mais irônico no português, já que decorar significa embelezar, colocar enfeites, e seria absurdo dizer que marcas de balas nas janelas seriam uma forma de embelezar as casas.

A escolha tradutória, assim, imprime uma leitura muito mais ácida dessa cena do capítulo *Whites* (*Branços*), em que os brancos atacavam os nipo-americanos, suas plantações e suas residências. Desse modo, esse movimento se apresenta como sendo marcadamente autoral. Algo similar ocorre no trecho a seguir:

One of them made us get down on our hands and knees every time we scrubbed her floor instead of using a mop. (p. 35)

Uma delas nos fazia ficar com mãos e joelhos colados ao chão toda vez que limpávamos o piso, em vez de usar um esfregão. (p. 48)

Aqui, “*get down on our hands and knees*” poderia ter sido traduzido como “ficar com as mãos e joelhos no chão”. No entanto, num movimento autoral, Jenkino optou por inserir o termo “colados”. Tal escolha reveste o ato perpetrado por uma das patroas com um caráter muito mais humilhante para as narradoras, o que faz com que, assim como no trecho anterior, haja uma intensificação (Berman, 2007) da cena produzida pelas escolhas da tradutora. Berman (2007) aponta que a intensificação se refere à acentuação introduzida pelo tradutor, o que pode também ser notado no trecho abaixo:

But it was not we who were cooking and cleaning and chopping, it was somebody else. And often our husbands did not even notice we'd disappeared. (p. 32)

Mas não éramos nós que cozinávamos e limpávamos e cortávamos lenha, era sempre outra pessoa. Na maioria das vezes nossos maridos nem percebiam que tínhamos desaparecido. (p. 43)

A inserção do advérbio de frequência “sempre” intensifica o distanciamento das narradoras de si mesmas, destacando que aquilo não era algo que acontecia com certa frequência apenas, mas sim em todas as vezes, de forma reiterada. Apesar do texto fonte poder, da mesma forma, estar dizendo que isso acontecia em todos os momentos, o acréscimo de “sempre” no texto traduzido ressalta muito mais essa interpretação. Outra inserção que produz efeito similar pode ser notada na seguinte passagem:

And when he led us upstairs to the bedroom and laid us across the bed—the very same bed we had made up that morning—we wept because it had been so long since we'd been held. (p. 37)

E quando ele nos levava para cima para o quarto, e nos deitava na cama- a mesma cama que tínhamos arrumado naquela manhã -, chorávamos porque fazia muito tempo que ninguém nos segurava daquele jeito. (p. 52)

Neste trecho, o que seria apenas “ninguém nos segurava” teve a adição de “daquele jeito”. Isso demonstra que a leitura da tradutora interveio em suas escolhas, que alterou para o leitor brasileiro a ideia de que não é que elas não eram “seguradas” (no sentido talvez de abraçadas, no sentido sexual ou não), mas que não o eram daquela maneira, talvez com o afeto ou o desejo que elas já não encontravam com os seus maridos – mas encontravam com os patrões.

Já no excerto em destaque abaixo, não temos inserções de termos ou expressões, mas vemos escolhas de tradução para os termos sublinhados que fogem daquilo que seria mais direto ou lugar-comum:

We threw out their cheese by mistake. “I thought it was rotten,” we tried to explain. “That’s how it’s supposed to smell,” we were told. Some of us had trouble understanding their English, which bore no resemblance to what we had learned in our books. We said “Yes” when they asked us if we would mind folding their laundry and “No” when they asked us to mop, and when they asked us if we’d seen their missing gold earrings we smiled and said, “Oh, is that so?” (p. 36)

Jogávamos fora os queijos por engano. “Pensei que estava estragado”, tentávamos explicar. “Mas esse é o cheiro que deve ter”, ensinavam. Algumas de nós tinham grande dificuldade quem entender o inglês delas, que em nada parecia com aquele que aprendemos nos livros. Respondíamos “Sim” quando perguntavam se nos importávamos em dobrar a roupa limpa e “Não” quando nos pediam para limpar o chão, e quando nos perguntavam se tínhamos visto um par de brincos de ouro desaparecido, sorríamos e devolvíamos um “Ah, é verdade?” (p. 49-50).

Nesse caso, verbos relativamente neutros como “told” e “said” foram transformados num processo tradutório que demonstra a (co)autoria de Jenkins, uma vez que “ensinar”, “responder” e “devolver” fazem com que possíveis ambiguidades sejam desfeitas. Na primeira ocorrência, “ensinavam” denota uma preocupação pedagógica dos patrões em relação às narradoras, o que poderia não ser visto em “tell”, já que o termo em geral é traduzido como contar, dizer ou falar. O mesmo se dá com “say”, especialmente na última linha, em que a escolha por “devolvíamos” empresta ao trecho algo de impertinente ou descarado na fala da narradora. Aqui, portanto, não seria um caso de intensificação, mas de outorga à tradução de um sentido que foi produzido inicialmente pela leitura do texto fonte realizado pela tradutora, e que vai então agir sobre os sentidos que o leitor produzirá a partir da sua própria leitura.

O excerto que se segue, por sua vez, apresenta uma divisão de uma oração única em língua inglesa em duas orações separadas no português:

They read each other's palms. Your life line is unusually short. They told each other's fortunes. One day you will take a long journey on a train. (p. 51)

Liam as palmas das mãos umas das outras. A sua linha da vida é estranha, é mais curta. Brincavam de adivinhar o futuro. Algum dia você vai fazer uma longa viagem de trem (p. 72)

Retirado do capítulo *The Children (As Crianças)*, o trecho elenca várias coisas que as crianças nipo-americanas faziam para passar o tempo. Dentre elas, estaria a leitura de mãos para predizer o futuro. O trecho poderia ter sido traduzido simplesmente como: “A sua linha da vida é estranhamente curta”. No entanto, a escolha de Jenkino por incluir uma vírgula e repetir o verbo “é” tornou o trecho mais parecido com a fala de uma criança, que provavelmente teria dificuldades em usar uma palavra longa como “estranhamente”.

No mesmo excerto, vemos que “brincavam” também foi uma adição que contribui para explicitar o fato de que as crianças não estavam literalmente prevendo o futuro das outras. No entanto, a frase “Algum dia você vai fazer uma longa viagem de trem” parece uma espécie de *foreshadowing* (prenúncio), que seria algo que, segundo Bae e Young (2008, p. 156), “[...] implicitamente alude a um evento futuro de forma que se torna difícil para o leitor reconhecer o seu significado até que o evento aconteça de fato.”¹⁰⁵. Isso porque uma longa viagem de trem poderia estar se referindo ao fato de que todas aquelas crianças seriam eventualmente forçadas a entrar em um trem que as levaria para um campo de encarceramento muito longe de suas casas.

Indo agora para o capítulo final, *A Disappearance (Um Desaparecimento)*, temos o seguinte excerto:

“It's a shame,” says the school crossing guard. “They were good kids. I'll miss them”. (p. 85)

“É uma vergonha”, diz o guarda de trânsito da escola. “Eram crianças ótimas. Vou sentir falta delas”. (p. 126-127)

Aqui podemos notar a leitura da tradutora, uma vez que “*It's a shame*” poderia ter sido traduzido como “É uma pena”, ou algo nesse sentido. No entanto, a opção de tradução denota

¹⁰⁵ *Foreshadowing implicitly alludes to a future event in a manner that makes it difficult for the reader to recognize its meaning until the event actually happens.*

um julgamento na fala do guarda de trânsito (“*crossing guard*”, algo mais comum nos Estados Unidos do que no Brasil). Por ter sido traduzida como “vergonha”, o trecho soa como uma crítica da personagem ao que aconteceu com os alunos nipo-americanos, afirmando que seria algo vergonhoso o que ocorreu com essas crianças (e também, talvez, com todos os nipo-americanos dos Estados Unidos). Assim, podemos observar como escolhas tradutórias podem impactar a leitura do texto literário.

As traduções analisadas acima poderiam se encaixar em uma categoria de (co)autoria deliberada, já que muitas das mudanças ocorreram, consciente ou inconscientemente, de acordo com a leitura feita pela tradutora, em passagens que poderiam ter sido traduzidas sem acréscimos ou criação, de formas mais literais ou, simplesmente, de formas diferentes. No entanto, o excerto que destaco abaixo não caberia nessa definição, uma vez que apresentam questões que demandam mudanças de forma a criar o sentido naquele contexto:

Their men slapped our husbands on the back and shouted out, “So solly!” as they knocked off our husbands’ hats. (p. 41)

Os homens davam tapas nas costas de nossos maridos e gritavam “Peldão!” ao derrubar o chapéu deles. (p. 58)

Nesse trecho retirado do capítulo *Whites (Branços)*, a tradutora precisou encontrar uma forma de traduzir criativamente a provocação “*so solly*”, uma vez que não seria possível simplesmente manter os termos em inglês. Logo, nota-se que uma tradução mais literal como “sinto muito” não produziria o sentido necessário de que os brancos estavam debochando da forma de falar dos japoneses a partir da troca de sons/letras.

É relevante apontar que a galhofa dos homens brancos no texto faz referência à dificuldade de orientais em discernir os sons de /l/ e /r/. A língua japonesa apresenta um som que é intermediário entre os dois fonemas, além de várias formas de produzir o som rótico, o que faz com que os japoneses possam ter dificuldades para diferenciar palavras com os sons de /l/ e /r/.

Porém essa dificuldade não é particular dos japoneses, uma vez que vários falantes de línguas do leste-asiático apresentam o mesmo empecilho, alguns até de forma mais acentuada. Em especial, na alocação de palavras com /r/, são os falantes de mandarim que, em geral, apresentam maior dificuldade de produzir o fonema em *clusters*, ou seja, quando combinados com outros sons consonantais (WU e LAN, 2013). No Brasil, essa troca de /r/ por /l/ historicamente foi (e é) usada de forma jocosa para satirizar orientais, sejam eles imigrantes ou

não. É comum ouvirmos piadas com “pastel de flango”, como se vê na Figura 28 abaixo, especialmente para zombar de chineses, como o filósofo Confúcio:

Figura 28: Meme feito com a imagem de Confúcio



Fonte: Site Criar Meme¹⁰⁶

Escarnecer da forma de falar dos japoneses usando essa piada, no entanto, além de preconceituoso, é incorreto, uma vez que são os chineses que, em geral, tendem a trocar o /r/ pelo /l/, enquanto os japoneses tendem a fazer contrário, trocar o /l/ pelo /r/. Independentemente, ridicularizar imigrantes pela forma como falam a sua segunda língua é uma demonstração de ignorância, racismo e insensibilidade intercultural.

Voltando para *O Buda no Sótão*, coube então à tradutora a escolha de um termo que explicitasse o mesmo efeito fonético de provocar com uma imitação (errônea) de sotaque japonês. A escolha foi por “Peldão”, que apresenta o mesmo sentido de “sorry”, mas que, por sua vez, dá a possibilidade de realizar a mesma troca fonêmica de /r/ por /l/, mantendo assim tanto o sentido quanto o aspecto sonoro.

Novamente, no caso abaixo, retirado do capítulo *The Children (As Crianças)*, vemos que há uma imitação de um padrão de fala das personagens:

MOSTLY, they were ashamed of us. Our floppy straw hats and threadbare clothes. Our heavy accents. Every sing oh righ? (p. 57)

De modo geral, elas tinham vergonha de nós. De nossos chapéus de palha desleixados e de nossas roupas puídas. De nosso sotaque carregado. Qué mai cebora? (p. 81)

¹⁰⁶ Disponível em: <http://www.criarmeme.com.br/meme/15773>. Acesso em: 05 nov. 2022.

Na fala em língua inglesa, Otsuka representa a forma como as narradoras imigrantes japonesas diriam “Tudo bem?” - “*Everything all right?*” com um sotaque carregado, não sendo capazes de enunciar o *th* /θ/, trocando-o pelo fonema /s/ em “*sing*”. Já no caso de “*oh righ*”, nota-se uma mudança no som vocálico e o corte dos sons finais /l/ em “*all*” e /t/ em “*right*”.

A tradução de Jenkino para o trecho muda a fala das narradoras para uma frase diferente. No entanto, nota-se a criação autoral tradutória na escolha, uma vez que “*qué mai*” apresenta o corte dos sons finais /r/ e /s/, de forma similar ao que aconteceu com “*oh righ*”. A palavra “*cebora*”, por sua vez, contém o som /l/, o que permitiu que fosse aplicada a troca por /r/. Como mencionado no caso de “*peldão*”, essa é uma troca que realmente ocorre quando os japoneses falam português. Assim, a solução encontrada pela tradutora traz o leitor para o contexto brasileiro, chamando a atenção para esse aspecto da representação social do imigrante japonês.

Portanto, a tradução, nesse caso, além de manter a denúncia ao estigma cultural em relação aos orientais como os japoneses, que estão em um país de língua e cultura diferentes, ainda localiza este estigma na cultura especificamente brasileira. Isso contribui para visibilizar a identidade cultural desta comunidade para além das fronteiras estadunidenses e propicia seu reconhecimento no texto de chegada (KIMINAMI; MARINS, 2020). Esse movimento tradutório, além de demonstrar o papel criador e criativo do tradutor, também denota a característica transcultural da tradução de *O Buda no Sótão*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa se propôs a analisar a tradução de Lilian Jenkino de *O Buda no Sótão* (2014), escrito por Julie Otsuka, a partir de uma perspectiva autoetnográfica e pós-abissal, contemplando conceitos como identidade, cultura, transculturação, orientalismo e ética tradutória. A análise dos trechos demonstrou que as escolhas tradutórias de Jenkino apresentam características que marcam sua identidade, ética e autoria tradutória. Isso acontece justamente pela característica transcultural da tradução de *O Buda no Sótão*, que perpassa as culturas japonesa, estadunidense e brasileira, abrindo, assim, um leque vasto de possibilidades de tradução que podem ser mais domesticadoras ou mais estrangeirizadoras.

Em geral, foi possível perceber que a tradução de *O Buda no Sótão* tende para escolhas mais domesticadoras, que aproximam o livro do leitor brasileiro e a cultura local. Esse é um movimento transcultural muito interessante, visto que aquilo que é japonês é representado em língua inglesa de uma forma que ainda passa por mais um processo tradutório para o português. Entendendo que língua e cultura não podem ser dissociadas, não é apenas a língua que se transforma, mas os referentes culturais. Por outro lado, em certos casos, minha sugestão foi a de estrangeirizar os termos, o que torna a tradução mais opaca, mas também possibilitaria uma visibilização do Outro que uma tradução mais domesticadora não permite. Pensando no aspecto ético de cada abordagem na tradução, ambos suscitam a produção de uma tradução transcultural efetiva, porém priorizando facetas distintas do fazer tradutório, o que, por conseguinte, produz sentidos diferentes.

A hipótese que levantei no início desta pesquisa apontava para a possibilidade da existência de um processo de transculturação tradutória em *O Buda no Sótão*, o que se mostrou verdadeiro, ao observarmos as transformações que as traduções efetuadas por Otsuka da cultura japonesa para a língua inglesa em casos como, por exemplo, o “*sentō*”, que se tornou “*public bathhouse*” e, nas mãos de Jenkino, “sauna pública”; nas representações das falas das mulheres imigrantes japonesas; nas questões sonoras; nos elementos culturalmente marcados.

Assim, é possível afirmar que a transculturalidade oferece também desafios tradutórios. Refletindo sobre o que Tymoczko (2010) afirma sobre a necessidade dos tradutores “serem engenhosos e variados em suas abordagens” (p. 42), fica claro que nossas impressões e vivências individuais, aquilo que nos constitui como sujeitos tradutores, delineia de forma

significativa as escolhas tradutórias que tomamos, ou ainda, a abordagem tradutória que fazemos. Como nipo-brasileira, parece-me fazer sentido a estrangeirização como estratégia de visibilização, porém essa é apenas uma dentre as possíveis formas de entender e abordar um texto e suas reverberações.

Em vista do caráter subjetivo da tradução, ter feito o percurso analítico a partir da autoetnografia me permitiu explorar as intersecções presentes na minha leitura e interpretação. Foi possível, a partir dessa metodologia, entender as formas como a multiculturalidade, as experiências e as crenças presentes em mim afetam a forma como recebo e analiso o texto literário e sua tradução, o que proporcionou em mim oportunidades de reflexividade sobre os meus próprios deslocamentos identitários e culturais produzidos pelo/no processo de análise.

Nessa medida, foi importante recuperar o percurso histórico da diáspora japonesa, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, pois esse panorama propiciou uma compreensão mais globalizante do que significa ser parte da comunidade formada por pessoas de ascendência japonesa e como esse vínculo transcultural molda a forma como me constituo como sujeito e interpreto o mundo.

Tendo em vista a invisibilidade da história e cultura japonesa, creio que uma pesquisa como esta seja relevante para que o sujeito diaspórico nipônico encontre espaço de representação nos espaços acadêmicos. A proposta de analisar a obra sob um viés pós-abissal se mostrou importante nesta pesquisa, uma vez que possibilitou a visibilização de sujeitos cujas histórias não são facilmente vistas, a menos que busquemos efetivamente lançar luz sobre eles. Também acredito que este trabalho tenha demonstrado a importância da memória ao abordar as histórias das mulheres imigrantes japonesas, uma vez que, conhecendo a história, nos tornamos melhor equipados para evitar que as injustiças cometidas no passado venham a se repetir no presente ou futuro.

Desse modo, proponho como possibilidade de desdobramentos desta tese uma análise que se debruce sobre a versão em língua japonesa da obra que foi analisada aqui, buscando observar como esse processo transcultural se dá nesse movimento de “retorno” à cultura nipônica. Também gostaria de poder ler mais estudos sobre as obras de Otsuka e demais autores nipo-americanos (em especial da incrível e prolífica Karen Tei Yamashita) e nipo-brasileiros (Mitsuko Kawai e Hiroko Nakamura).

Inicialmente, esta pesquisa contemplava entrevistas com a autora e a tradutora de *O Buda no Sótão*. Por questões que envolveram a pandemia de COVID-19, logística, tempo e espaço, as entrevistas ocorreram porém não foi possível aloca-las nesta tese. Contudo, a minha entrevista com a autora Julie Otsuka será em breve publicada e pretendo poder escrever futuramente sobre outros desdobramentos que esta pesquisa me proporcionou.

Por fim, nesta tese me propus a galgar por um caminho que não me era familiar tanto em termos metodológicos quanto temáticos. Essa jornada de desbravamento pessoal e acadêmico fez com que os fios que compõem as minhas identidades fossem idelevelmente harpejados nesse percurso de reconhecer no outro aquilo que há em mim. Este trabalho me fez entender que o papel da produção acadêmica pode (e deve) ser também o de nos permitir, como pesquisadores, crescer junto com a nossa pesquisa, aprender com nossos referenciais teóricos, sim, mas também com nós mesmos. Apenas dessa forma é possível que a academia nos torne não apenas pesquisadores de excelência, mas também sujeitos da nossa própria existência.

REFERÊNCIAS

- ABDUMALIKOVNA, U. H. The artistic uniqueness of the novels of African-American writer Tony Morrison. *Eurasian Research Bulletin*. Vol. 4, January, 2022, p. 10-12.
- ADAMS, T., ELLIS, C., & JONES, S. H. *Autoethnography*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- AKAMI, T. Japan, colonized. In: BENJAMIN, T. *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450*. 1 ed. Farmington Hills: Thomson Gale, 2007. p. 663-665.
- AKUTAMI, G. *Jujutsu Kaisen*. Tamboré: Panini Comics, 2018-atual.
- ALTHUSSER, L. Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado. In: *La Filosofía como Arma de la Revolución*. 21ª edición. México: Siglo Veintiuno editores, 1997.
- AMORIM, L. *Tradução e adaptação: encruzilhadas da textualidade em Alice no País das Maravilhas, de Lewis Carrol, e Kim, de Rudyard Kipling*. UNESP, 2005.
- AMORIM, L. Tradução e Identidade. In: AMORIM, L.; RODRIGUES, C. C.; STUPIELLO, É. N. de A. (org.) *Tradução & [recurso eletrônico]: perspectivas teóricas e práticas*. 1.ed. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2015.
- ARROYO, J. Transculturation, syncretism, and hybridity: critical terms in Caribbean and Latin American thought. In: M. Martínez-San, Y. Sifuentes-Jáuregui, B., & M. Belausteguigoitia. *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- AZUMA, E. Brief Historical Overview of Japanese Emigration. 1868-1998, report to The Nippon Foundation, Japanese American National Museum, Essay in “*International Nikkei Research Project*”. 31 mar. 1999, p. 6-8. Disponível em: <http://www.discovernikkei.org/pt/journal/2014/2/28/historical-overview/>. Acesso em: 06 fev. 2023.
- BAE, B.C.; YOUNG, R. M. A. Use of Flashback and Foreshadowing for Surprise Arousal in Narrative Using a Plan-Based Approach. *Lecture Notes in Computer Science*, 2008, p. 156–167. doi:10.1007/978-3-540-89454-4_22
- BAKER, M. *In Other Words: A Coursebook on Translation*. 3a edição. Londres: Routledge, [1992] 2018.
- BARRETO, J. Nota da Tradutora. In: DERRIDA, J. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002, p. 7 - 9.
- BARRETO, R. C. V. Entre sombras e vapores: memórias e práticas em uma sauna masculina. *Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress (Anais Eletrônicos)*, Florianópolis, 2017. p. 1 – 12. Disponível em: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1493230764_ARQUIVO_Texto_completo_MM_FG_Rafael.pdf. Acesso em: 03 nov. 2022.

BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. 1 ed. Rio de Janeiro: J Zahar Ed., 2001.

BASSNETT, S.; LEFEVERE, A. *Constructing cultures: essays on literary translation*. (Vol.11). Bristol: Multilingual Matters, 1998.

BANCROFT, T.; COOK, B. *Mulan*. Estados Unidos da América; Walt Disney Pictures, 1998. DVD. 1H28min.

BBC. Como são as 'jaulas' em que os EUA estão detendo filhos de imigrantes sem documentos. 19 de Junho de 2018. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-44526519>. Acesso em: 15 mar 2021.

BECKER, A. Coming to America, Lured by a Photo. *The New York Times*, 26 ago. 2011. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2011/08/28/books/review/the-buddha-in-the-attic-by-julie-otsuka-book-review.html>. Acesso em: 05 nov. 2022.

BEFU, H. The global context of Japan outside Japan. In: BEFU, H.; GUICHARD-ANGUIS, S. *Globalizing Japan*. Ethnography of the Japanese presence in Asia, Europe, and America. New York: Taylor & Francis e-Library, 2003, p. 3 - 22.

BERMAN, A. *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo*. Tradução: Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan, Andreia Guerini. Rio de Janeiro: 7Letras/PGET, 2007.

BHABHA, H. *The location of culture*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

BLAUNER, R. *Racial Oppression in America*. New York: Harper and Row, 1972.

BONNICI, T. Avanços e ambiguidades do pós-colonialismo no limiar do século 21. *Léngua & Meia: revista de literatura e diversidade cultural*, v. 4, nº 3, 2005, p. 186 – 202. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/leguaEmeia/article/view/1983/1359>. Acesso em: 07 nov. 2022.

BORGES, J. L. Pierre Menard, autor do Quixote. In: _____. *Ficções (1944)*. Tradução: Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

BRAH, A. *Cartographies of diaspora: contesting identities*. New York: Routledge. 1996.

BRASIL. Lei nº 4.504. *Estatuto da Terra*: Brasília, 30 de novembro de 1964. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L4504compilada.htm. Acesso em 05 jul. 2020.

CAIXETA, M.B. *A Cooperação Sul-Sul como nova tendência da cooperação internacional: o discurso e a prática da cooperação técnica do Brasil com São Tomé e Príncipe para o combate à tuberculose*. 2014. 193 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sociedade e Cooperação Internacional) - Estudos Avançados Multidisciplinares CEAM, Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/15924/1/2014_MarinaBolfarineCaixeta.pdf. Acesso em: 14 out. 2022.

CASSIN, B. Les intraduisibles et leurs traductions. *Journal de bord. Transeuropéennes - revue internationale de pensée critique*, 2009, p. 1-8.

CATHERWOOD, C. *World War II: a beginner's guide*. London: Oneworld Publications, 2014.

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

CHAMBERLAIN, L. Gender and the Metaphorics of Translation. *Signs*, Vol. 13, No. 3, 1998. p. 454-472.

CONWAY, K. Cultural translation. In: GAMBIER, Y.; DOORSLAER, L. van. (eds) *Handbook of Translation Studies*, Vol. 3. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2012.

COOLIE. In: CAMBRIDGE Dictionary. [S. l.], 2022. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/coolie>. Acesso em: 5 nov 2022.

COOLIE. In: MERRIAM-Webster Dictionary. [S. l.], 2022. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/coolie>. Acesso em: 03 nov. 2022.

COOLIE. In: OXFORD Learner's Dictionary. [S. l.], 2022. Disponível em: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/coolie>. Acesso em: 03 nov. 2022.

CORACINI, M. J. R. F. Discurso sobre tradução: aspectos da configuração identitária do tradutor. *TRADTERM*, 11, 2005, p. 29-51.

_____. A celebração do outro na constituição da identidade, *Organon*, v.17, n.35, 2003, p. 201-220.

DAMA, F. Italian or American? The truth about Fettuccine Alfredo. *Italy Segreta*, on line, out. 2022. Disponível em: <https://italysegreta.com/the-truth-about-fettuccine-alfredo/>. Acesso em: 06 fev. 2023.

DAVIES, A. Y. K. Ningyo: Destined for the Trash Can? *The Osprey Journal of Ideas and Inquiry* University of North Florida. All Volumes (2001-2008), 2002. p. 86- 99

DELEUZE , Gilles. *Conversações 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, J. *Ear of the other: Otobiography, transference, translation: Texts and discussions with Jacques Derrida*. Trad. Peggy Kamuf, Montreal: Schoken Books, 1985.

_____. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

_____. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DEZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. DEZIN. Introdução. In: N. K.; LINCOLN, Y. S. (org). *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006, 432 p.

DICKENS, C. *Tempos Difíceis*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014 [1854]. Disponível em: <http://lelivros.love/book/baixar-livro-tempos-dificeis-charles-dickens-em-pdf-epub-mobi-ou-ler-online/>. Acesso em: 19 jul 2021.

DION, K. L. Names, Identity and Self. *Names*, 31 no 4 Dec, 1983, p.245-257.

DRUMMOND, R. *A bruxa casamenteira*. Rio de Janeiro: Zit, 2012.

DUARTE, R. Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. *Cadernos de Pesquisa*, n. 115, p. 139-154, março 2002.

EMBER, M.; EMBER, C.R.; SKOGGARD, I. *Encyclopedia of Diasporas: Immigrant and Refugee Cultures around the World*. Springer Science & Business Media, Nov 30, 2004.

ESTEVES, L. M. R. *Atos de tradução: éticas, intervenções, mediações*. São Paulo: Humanitas, 2014.

_____. Da tradução como amortecimento. *Tradução em Revista* 7, 2009, p. 01-18.

FELLET, J. A época em que o imperador japonês era mais venerado no Brasil do que no Japão. BBC News, 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50104588>. Acesso em: 20 jun. 2021.

FISH, S. E. *Is there a text in this class?* The authority of interpretive communities. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

FOUCAULT, M. O sujeito e o Poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

_____. *Ditos & Escritos IV*. Michel Foucault: Estratégia, Poder-Saber, 2ed. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves, 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FROMMING, S. A influência da censura em seis traduções brasileiras dos contos dos irmãos grimm no século XX 2014. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Florianópolis, SC, 2014. 342 p.

GENTZLER, E. *Teorias contemporâneas da tradução*. Tradução: Marcos Malvezzi. São Paulo: Madras, 2009.

GLENN, E. N. *Isei, Nisei, War Bride*. Three generations of Japanese American women in domestic service. Philadelphia: Temple University Press, 1986.

GROSGOUEL, R. *Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais*. Tradução: Flávia Gouveia. *Cienc. Cult.* vol.59 no.2 São Paulo Apr./June 2007.

_____. A estrutura do conhecimento nas universidades *Revista sociedade e Estado* – vol. 31, n. 1 janeiro/abril, 2016.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. (Vol. 93). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. São Paulo: DP&A Editora, 2006.

HARADA, Y. *The occident in the orient or the orient in the occident?* Reception of Said's orientalism in Japan, 2006. Disponível em: <https://ro.uow.edu.au/artspapers/727>. Acesso em: 23 jun 2021.

HASHIDA, S. *Haru e Natsu*: as cartas que não chegaram. São Paulo: Kaleidos-Primus, 2005.

HERMANS, T. *Translation's other*. Inaugural Lecture Delivered at University College London on 19 March 1996. [Unpublished Manuscript], 1996.

HOUSE, J. *Translation as communication across languages and cultures*. Abingdon: Routledge, 2016.

HOUSTON, J. W., & HOUSTON, J. D. *Farewell to Manzanar*: a true story of Japanese American experience during and after the World War II internment. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2002.

IMA, Kenji. "Japanese Americans: The Making of "good People." In: DWORKIN, A. G. e DWORKIN, R. J (eds.). *The Minority Report: An Introduction to Racial, Ethnic and Gender Relations*. 2nd edition. New York: CBS College Publishing, 1982.

INGHILLERI, M. *Translation and Migration*. New York: Routledge, 2017.

_____. Migration. In: BAKER, M. e SALDANHA, G. *Routledge encyclopedia of translation studies*, 3ed. New York: Routledge, 2020.

INOUE, D. [Correspondência]. Muskego Norway School Board, Muskego, 13 jun. 2022. 1 carta. Disponível em: <https://s3.documentcloud.org/documents/22064770/jacl-letter-to-muskego-norway-school-district.pdf>. Acesso em: 4 nov. 2022.

IWAKURA, N.; FUJIGASHI, J. *Japanese Medals – Japan's commendation system*. Tokyo: Daiichi Hoki Publishing. 1965. 岩倉規夫、藤樫準二 『日本の勲章-日本の表彰制度-』 第一法規出版、1965年1月。

JACOBSON, R. TS Eliot: Modernism and religion in *The Waste Land*, *Ash Wednesday* and *The Hollow Men* Metaphor. *Leichhardt*, NSW: English Teachers Association NSW, vol. 2, p. 11–21, 2014. Disponível em: <https://search.informit.org/doi/abs/10.3316/informit.345595534531701>. Acesso em: 04 nov. 2022.

JANSSENS, N. Lyrical prose and the ritualistic: Lyricality as an interpretative lens for analyzing C. C. Krijgelmans's short story "Homunculi". *Frontiers of Narrative Studies*. FNS 2018; vol. 4, ed. s1: p. 105 – p. 125. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/fns-2018-0034/html?lang=de>. Acesso em: 29 dez. 2022.

JEWISON, Norman (dir.). *Fiddler on the Roof*. 1971, Estados Unidos, cor, 180 min.

JOBERT, M. Odd Pronominal Narratives: The Singular Voice of the First Person Plural in Julie Otsuka's *The Buddha in the Attic*. SOTIROVA, Violeta. *The Bloomsbury Companion to Stylistics*, Bloomsbury Academic, p.537-552, 2016. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01640332/>. Acesso em: 11 nov. 2022.

JONES, S.H. et al. *Handbook of Autoethnography* (Coleção Queer). Walnut Creek: Left Coast Press, 2013. p. 736.

KAWANAMI, S. Wagasa: Curiosidades sobre a tradicional sombrinha japonesa. In: Japão em foco, 2019. Disponível em: <https://www.japaoemfoco.com/wagasa-curiosidades-sobre-a-tradicional-sombrinha-japonesa/>. Acesso em: 03 nov. 2022.

KEATING, M. E. *Sob a invocação de Pierre Ménard* – Ensaios sobre tradução. Minho: Universidade do Minho – Centro de Estudos Humanísticos, 2008.

KIM, E. H. Foreword. In. *Reading the literatures of Asian America*, Philadelphia: Temple University Press, 1992.

KIMINAMI, A. Y.; MARINS, L. C. The Buddha in the Attic: relações (de)coloniais e a representação da identidade cultural nipo-brasileira na tradução. *Scripta Uniandrade*, v. 18, n. 2, p. 120-137, 2020.

KROEBER, A. L.; KLUCICHOHN, C. *Culture: a critical review of concepts and definitions* by Cambridge, Harvard University, vol. XI. Massachusetts: Museum of American Archeology and Ethnology, 1952.

KUBLIN, H. The Evolution of Japanese Colonialism. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 2, no. 1, 1959, p. 67–84. JSTOR, Disponível em: www.jstor.org/stable/177547. Acesso em: 18 jul 2020.

LAGAZZI, S. A imagem do corpo no foco da metáfora e da metonímia. *REDISCO*. Vitória da Conquista, v. 2, n. 1, p. 104-110, 05 nov. 2013. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/redisco/article/view/2699>. Acesso em: 02 nov 2022.

LAN, Y.; WU, M. Application of Form-Focused Instruction in English Pronunciation: Examples from Mandarin Learners. *Creative Education*, vol.4, No.9, p. 29-34, 2013. Disponível em: <https://www.scirp.org/html/37423.html>. Acesso em: 02 nov. 2022.

LE GUIN, U. K. The Buddha in the Attic by Julie Otsuka – review. A group portrait of Japanese 'picture brides' in America. *The Guardian*, 27 jan. 2012 Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2012/jan/27/buddha-in-the-attic-review>. Acesso em:

LEE, R. C. *The Americas of Asian American Literature*. Gendered fictions of nation and transnation. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

LEONTE, E. *Enacting the Silence of Subaltern Women: Julie Otsuka and the Japanese Picture Brides*. Dissertação (Mestrado em Languages and Literature). Stockholm University, Faculty of Humanities, Department of Culture and Aesthetics, p. 71. 2017. Disponível em: <https://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1112356&dswid=4043>. Acesso em: 01 nov. 2022.

LOBTINIÈRE-HARWOOD, S. de. *Re-belle et infidèle: la traduction comme pratique de réécriture au féminin* = *The body bilingual: translation as a re-writing in the feminine*. Montréal: Éditions du Remue-ménage, 1991.

LUEDERS, B. Wisconsin school district rejects book about Japanese internment. Award-winning novel called one-sided, too 'diverse' and 'too sad'. *Wisconsin Examiner*, 22 jun. 22, 2022. Disponível em: <https://wisconsinexaminer.com/2022/06/22/wisconsin-school-district-rejects-book-about-japanese-internment/>. Acesso em: 5 nov. 2022.

MACEDO, J. S. de. *Os campos de concentração em Santa Catarina e os conflitos envolvendo alemães e descendentes durante o Estado Novo*, 2007. 267f. Dissertação (Mestrado)-Curso de Pós-Graduação em História Cultural. Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

MANDLE, J. R. Sharecropping and the Plantation Economy in the United States South. In: BYRES, T. J. *Sharecropping and Sharecroppers*, Totowa: Frank Cass & Co. Ltd, 1983, p. 120-130.

MARINETTI, C. Cultural approaches. In: GAMBIER, Y.; DOORSLAER, L. van. (eds) *Handbook of Translation Studies*, Vol. 2. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011.

MAROTTA, V. The Multicultural, Intercultural and the Transcultural Subject. In: MANSOURI F; B'BÉRI, B E de. (eds) *Global Perspectives on the Politics of Multiculturalism in the 21st Century: A Case Study Analysis*, New York: Routledge, 2014. 2014

MAXEY, R. The Rise of the "We" Narrator in Modern American Fiction. *European journal of American studies*, vol. 10, n. 2, 2015. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ejas/11068>. Acesso em: 06 jul. 2021.

MENEZES DE SOUZA, L. M. T.; MARTINEZ, J. Z.; DINIZ DE FIGUEIREDO, E. H. Eu só posso me responsabilizar pelas minhas leituras, não pelas que eu cito: entrevista com Lynn Mario Trindade Menezes de Souza (USP). *Dossiê Especial FICLLA REVISTA X*, Curitiba, volume 14, n. 5, p.05-21, 2019.

MERRY, A. M. *More Than a Bath: An Examination of Japanese Bathing Culture*. Monografia (Bacharelado em Artes), Asian Studies: Claremont McKenna College, 2013. https://scholarship.claremont.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1593&context=cmc_theses

MILTON, J. Foreignization: a discussion of theoretical and practical issues. *Yearbook of Comparative and General Literature*, Volume 54, 2008, p. 103-113.

MIYOSHI, M., & HAROOTUNIAN, H. D. *Japan in the world*. Durhan: Duke University Press, 1993.

MORAIS, L. Imagens do japão do orientalismo ao cosmopolitismo: uma revisão crítica do nihonjinron. *Estudos Japoneses*, n. 42, p. 93-111, 2019

MURRAY, A. Y. *Historical Memories of the Japanese American Internment and the Struggle for Redress*. Palo Alto: Stanford University Press, 2007.

NATIONAL Museum of American History. *Righting a Wrong: Japanese Americans and World War II*. 2019. Disponível em: <https://americanhistory.si.edu/righting-wrong-japanese-americans-and-world-war-ii>. Acesso em: 30 jun. 2021.

NISHIHARA, D. Said, Orientalism, and Japan. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 25, Edward Said and Critical Decolonization (إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار), 2014, p. 241-253.

NG, W. Japanese in the United States. In: EMBER, M.; EMBER, C.R.; SKOGGARD, I. *Encyclopedia of Diasporas: Immigrant and Refugee Cultures around the World*. Springer Science & Business Media, Nov 30, 2004.

ODA, E. *One Piece*. Trad. Roberto Rodrigues. Tamboré: Panini Comics, 1997-atual.

OLIVEIRA, P. Tradução & Ética. In: AMORIM, L.; RODRIGUES, C. C.; STUPIELLO, É. N. de A. (org.) *Tradução & [recurso eletrônico]: perspectivas teóricas e práticas*. 1.ed. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2015.

ORO, A. P. Religião e Política no Brasil. *Cahiers des Amériques Latines*, n. 48-49 2005, p. 204-222. Disponível em <http://journals.openedition.org/cal/7951>. Acesso em: 23 set. 2022. DOI: <https://doi.org/10.4000/cal.7951>

ORTIZ, F. *Cuban Counterpoint Tobacco and Sugar*. Durham: Duke University Press, 1995.

OTSUKA, J. *O Buda no Sótão*. São Paulo: Grua, 2014.

OTSUKA, J. *The Buddha in the Attic*. New York: Alfred A. Knopf, 2011.

OTSUKA, J. *The Swimmers*. New York: Alfred A. Knopf, 2022.

OTSUKA, J. *When the Emperor was Divine*. New York: Alfred A. Knopf, 2002.

PAUZINHOS. In: DICIONÁRIO Priberam da Língua Portuguesa [S. l.]: 2022. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/PAUZINHOS>. Acesso em: 17 out. 2022.

PAUZINHOS. In. OXFORD Languages Dictionary, [S. l.]: 2022. Disponível em: <https://languages.oup.com/google-dictionary-en/>. Acesso em: 22 out 2022.

PAUZINHOS. In. MICHAELIS Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, [S. l.]: 2022. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/pauzinhos> . Acesso em: 22 out 2022.

PAUZINHOS. In. DICIONÁRIO InFormal. Brasileiro da Língua Portuguesa, [S. l.]: 2022. Disponível em: <https://www.dicionarioinformal.com.br/pauzinhos/>. Acesso em: 22 out 2022.

PERAZZO, P. F. Prisioneiros, direitos e guerra no Brasil de Vargas (1942-1945). *Revista Esboços*, Volume 16, Nº 22, pp. 41-53, 2009.

PEREIRA, R. A. Estudos asiáticos no Brasil. In Guimarães, Lytton L. (org). *Ásia, América latina, Brasil: a construção de parcerias*. Brasília: NEASIA/CEAM/UnB, 2003, p. 105-124.

- PILGRIM, D. *What was Jim Crow*. Jim Crow Museum - Ferris State University, 2000. Disponível em: <https://www.ferris.edu/HTMLS/news/jimcrow/what.htm>. Acesso em: 26 out. 2022.
- PINHO, J. R. M.. *Escravos, quilombolas ou meeiros: escravidão e cultura política no meio São Francisco (1830-1888)*. Dissertação (Mestrado) - UFBA-FFCH, Salvador, 2001.
- PYM, A. *Explorando Teorias da Tradução*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en américa latina. *Dispositio/n* XXIV. 51, 1999, p. 137-148.
- RAMA, A. *Transculturación Narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Siglo xxi editores argentina, 2004.
- REED, S.; FONTANA, V. *Campo de concentração na Amazônia aprisionou centenas de famílias japonesas durante 2ª Guerra*. BBC Brasil, 29 ago. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53927273>. Acesso em: 1 nov. 2022.
- RENAN, E. What is a nation? In: BHABHA, H.K. *Nation and Narration*. New York: Routledge p. 8-22, 1990.
- RIBEIRO, D. *As Américas e a civilização*. Estudos de antropologia da civilização. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1979.
- RICOEUR, P. *On translation*. New York: Routledge, 2006.
- RIMADINI, U.; SYAFE'I, A. F. R. Utilizing women in the Buddha in the Attic (2011) by Julie Otsuka. Padang E-Journal of English Language and Literature. Vol. 9, No. 1. 2020, p. 76-86. Disponível em: <http://ejournal.unp.ac.id/index.php/ell/article/view/108018/103142>. Acesso em: 11 nov. 2022.
- RÓNAI, P. *A tradução vivida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- RYAN, P. Julie Otsuka | Interview. *Granta*, online edition, 14 de outubro de 2011. Disponível em: <https://granta.com/interview-julie-otsuka/>. Acesso em: 10 out. 2022.
- SAID, E. W. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Orientalismo Reconsiderado*. In: _____ Edward Said: Reflexões sobre o exílio e outros ensaios. Tradução Pedro Maia Soares, São Paulo: Companhia das Letras, p. 65-85, 2001.
- SANTOS, B de S. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, São Paulo, n. 5, p. 31-52, 1993.
- _____. Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estudos*, CEBRAP, n. 79, p. 71-94, novembro 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 30 jun. 2021.

_____. *Um discurso sobre as ciências*. 5. ed. - São Paulo : Cortez, 2008.

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. 637 p.

SANTOS, O. A. N., Os Estudos de Tradução e Jacques Derrida: afinal “o que é desconstrução”? *Tradução & Comunicação: Revista Brasileira de Tradutores*, 2010.

SANTOS, S. M. A. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. *PLURAL*, 24(1), 2017, p. 214-241.

SANTOS, É. N.; PEREIRA, P. P. G. Amores e vapores: sauna, raça e prostituição viril em São Paulo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 24(1): 406, janeiro-abril/2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/NtNhqXvTWtymmPwLxYPn6dr/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 23 out. 2022.

SAUNA. In. DICIO Dicionário Online de Português, [S. l.]: 2022. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/sauna/>. Acesso em: 20 out. 2022.

SHARECROPPER. In: MERRIAM-Webster Dictionary, [S. l.]: 2020. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/sharecropper>. Acesso em: 05 jul. 2020.

SHARECROPPING. In. ENCYCLOPEDIA Britannica, [S. l.]: 2020. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/sharecropping>. Acesso em: 05 jul. 2020.

SHAW, D. The Translation Context: Cultural Factors in Translation. *Translation Review*, 23:1, 1987, p. 25-29.

SILVA, T. T. da. Identidade nacional e identidade cultural. In: SILVA, T. T. da. (org.); HALL, S.; WOODWARD, K. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p. 73-102.

SINGER P. *Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

SIMON, S. *Gender in Translation*. Cultural identity and the politics of transmission. New York: Routledge, 1996.

SOBOTA, G. 'O Buda no Sótão' narra a saga dos japoneses nos Estados Unidos. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 21 out. 2014. Disponível em: <https://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,o-buda-no-sotao-narra-a-saga-dos-japoneses-nos-estados-unidos,1580358>. Acesso em: 25 jun. 2020.

SOBRAL, A. *Dizer o 'mesmo' a outros: ensaios sobre tradução*. São Paulo: SBS, 2008.

SPACEY, J. 6 *Biggest Japanese Communities Outside Japan*. Disponível em: <https://www.japan-talk.com/jt/new/6-biggest-japanese-communities-outside-japan> Acesso em: 30 jun. 2021.

STATION. In. OXFORD Languages Dictionary. [S. l.]: 2020. Disponível em: <https://languages.oup.com/google-dictionary-en/>. Acesso em: 22 out 2022.

- STEWART, K. An Autoethnography of What Happens. In: JONES, S.H. et al. *Handbook of Autoethnography* (Coleção Queer). Walnut Creek: Left Coast Press, 2013. p. 659-669.
- SWIFT, J. *Viagens de Gulliver*. São Paulo: Gráfica Editora Brasileira Ltda/ W. M. Jackson inc., 1965.
- TAKEI, G. *Eles nos Chamavam de Inimigo*. São Paulo: Devir Livraria, 2019.
- TANIZAKI, J. *As irmãs Makioka*. Trad. Leiko Gotoda, Kanami Hirai, Neide Hissae Nagae, Eliza Atsuko Tashiro 4. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2019.
- TAYLOR, C. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- TEDESCHI, L. A. Os desafios da escrita feminina na história das mulheres. *Raído*, Dourados, MS, v.10, n.21, jan./jun. 2016.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- TYMOCZKO, M. Translation and Political Engagement. Activism, Social Change and the Role of Translation in Geopolitical Shifts. *The Translator*, vol.6, n. 1, 2000, p.23-47.
- TYMOCZKO, M. *Translation in a Postcolonial Context*. Manchester: St. Jerome Publishing, 1999.
- VENTOLA, E. Phonological Meanings in Literary Prose and Their Translations. In: _____. *Approaches to the Analysis of Literary Discourse*. Helsinki: Abo Academy Press, 1991, p. 119-145.
- VENUTI, L. *Escândalos da tradução: por uma ética da diferença*. Tradução: Laureano Pelegrin, Lucinéia Marcelino Villela, Marileide Dias Esquecia, Valéria Biondo. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- VOGUË, et al. Aspectos. Trad. Carlos Lemos, Fernando Santoro e Flora Magini. In: *Dicionário dos intraduzíveis: um vocabulário das filosofias*. Volume Um: línguas. Coordenação: Barbara Cassin; Org. Fernando Santoro, Luisa Buarque. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- WOLF, W. The Lyric - an Elusive Genre. AAA - Arbeiten aus Anglistik und Amerikanistik. Vol. 28 ed. 1. Gunter Narr VerlagTübingen (2003)
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da. (org.); HALL, S.; WOODWARD, K. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p. 7-72.
- YAMANE, K. Japanese-American Literature. *Hikaku Bungaku Journal of Comparative Literature*, n. 21, p.148-125, 1978.
- YOSHIMOTO, B. *Kitchen*. New York: Grove Atlantic, 2006.