

Da possibilidade de se traduzir a cultura. A correspondência do Brasil no *Le Monde*

Milla Benicio (Doutoranda, Comunicação e Cultura, UFRJ)

Resumo: O presente artigo debate, em primeiro lugar, o jogo social gerado pelas trocas culturais, acentuadas pela globalização. Quais os limites da identidade e da diferença em uma economia não mais dos lugares, mas dos fluxos? Nesse cenário, deve-se revisitar o conceito de cultura, em especial a reflexão promovida por Geertz – que aponta antes para a diversidade do que para a repetição – de que se deve procurar relações sistemáticas entre fenômenos diversos e não identidades substantivas entre fenômenos similares. Esse esforço deve estar presente também na tarefa do tradutor, tal como Benjamin a pensou, fugindo, com isso, de uma homogeneização das línguas e das culturas, ao partir para pontos de encaixe entre elas. Nesse sentido, temos como exemplo as crônicas do *Le Monde* escritas pelo correspondente francês Jean-Pierre Langellier sobre o Brasil.

Palavras-chave: Tradução, Cultura, Globalização, *Le Monde*.

Abstract: The present article debates, first of all, the social dynamics generated by cultural exchanges, these accentuated by globalization. Where are the limits of identity and difference in an economy no longer of places, but of fluxes? In this scenario, the concept of culture must be revisited, especially through Geertz's reflection, which points firstly to diversity rather than repetition. From such a reflection on culture we find systematic relations among diverse phenomena and not so of solid identities among similar phenomena. This effort must also be present in the translator's task, as Benjamin thought it, thus escaping from a homogenization of languages and cultures when parting toward interconnecting points between them. In this sense, we have as example the chronicles on Brazil from the French newspapers *Le Monde* written by French correspondent Jean-Pierre Langellier.

Keywords: Translation, Culture, Globalization, *Le Monde*.

O mesmo e o outro

No início do diálogo platônico *Sofista*, quando Teodoro apresenta o Estrangeiro vindo de Eléia a Sócrates, este questiona se ele não teria trazido “um deus em lugar de um estranho”, e, seguindo os ensinamentos de Homero, diz que “embora haja outros deuses companheiros dos homens que reverenciam a justiça, é especialmente o Deus dos Estrangeiros, que melhor pode avaliar a disparidade ou a equidade das ações humanas” (PLATÃO, 1972, p. 137).

Essa reflexão acerca do Estrangeiro e também aquela por ele promovida nesse diálogo, que é um texto inaugural dos conceitos de “Mesmo” e de “Outro”, mantêm-se atual para pensarmos a questão da alteridade nos dias de hoje. Em *Sofista*, Platão, pela voz do Estrangeiro, faz uma espécie de concessão filosófica ao ser do não-ser, quando admite que o “mesmo” pode estar em comunhão com o “outro”, tornando-se “não-o-

mesmo”. Assim, do mesmo modo que cada forma encerra uma multiplicidade de ser, ela também contém uma quantidade infinita de não-ser.

A percepção contemporânea da alteridade parece ainda se pautar em grande medida no pensamento platônico de contraste entre o mesmo e o outro. Janet Paterson, no primeiro capítulo do livro *Figures de l'autre dans le roman québécois*, ressalta o aspecto relacional da alteridade, que se fundaria não apenas na oposição entre dois termos, mas em uma “estrutura que determina a natureza da relação binária, multiplicando um dos dois termos para formar um grupo de referência” (PATERSON, 2004, p. 23). Seria esse grupo de referência que transformaria a diferença em alteridade, isto é, pelo julgamento de um grupo dominante, as diferenças ganhariam valor.

A ponderação sobre esta dinâmica criadora de um jogo social montado a partir das diferenças se revela especialmente pertinente neste momento histórico, marcado por intensas trocas culturais. Ainda segundo Paterson, tanto os movimentos de descolonização e de afirmação da diferença dos anos 50 e 60, quanto aqueles de migração tiveram um impacto determinante na formação da questão do Outro. Mais recentemente, constata-se também “uma instauração generalizada de relações culturais através do turismo de massa, da difusão da televisão, sem esquecer dos fenômenos da tradução e do livro de bolso que tornam acessíveis esferas inteiras de culturas até então inacessíveis” (ibidem, p. 19).

A identidade cultural na era da globalização

De fato, a globalização intensificou o fluxo de pessoas, de informações e de imagens, indo e vindo dos mais diversos lugares do mundo. No entanto, é preciso pôr em questão se as diferenças que chegam pelos meios de transporte e de comunicação são realmente vividas por aqueles que a recebem, ou se são apagadas, assimiladas aos valores dos grupos de referência locais. Parece existir uma certa homogeneização dos costumes humanos nesse movimento, mas certamente, às custas de um empobrecimento de cada cultura nele implicada.

O processo de construção de identidades – tanto individuais quanto coletivas – de alguma forma sempre esteve ligado às restrições espaço-temporais do desenvolvimento de uma dada sociedade. As marcas distintivas que definem quem somos em um contexto mais amplo de vivência social, em geral, utilizam-se das categorias de tempo ou espaço para romper com o vazio da indiferenciação. O fato, por exemplo de se ser mulher, ganha uma nova significação ao situarmo-nos no século XXI; e ainda outro, ao identificarmo-nos com os anos 70. Novas configurações parecem ganhar sentido se nos

situamos como latino-americanos, brasileiros ou cariocas. Dos grandiosos movimentos nacionalistas às festas “ploc”, reafirmamos a aderência ao modo de ser de alguma época ou lugar.

A globalização, no entanto, parece ter operado uma profunda transformação nos modos como concebemos e usamos o tempo e o espaço. A eliminação virtual das distâncias e o achatamento do tempo no instante do agora fizeram com que uma economia dos lugares fosse substituída por uma economia de fluxos. Por um lado, o intenso intercâmbio cultural promovido pela massificação do transporte aéreo e pelas comunicações via satélite e cabos de fibra óptica afina-se com o discurso de nossa modernidade ocidental, que defende a tolerância em relação à diferença e a preservação de culturas distintas no mesmo espaço como um emblema de nossa vocação para a liberdade. Por outro lado, o multiculturalismo e o apagamento de referências identitárias tradicionais têm sido fonte de sentimentos de insegurança ontológica ou de inautenticidade.

A globalização, que se identifica imensamente com uma espécie de mundialização da economia, tem como efeito óbvio a padronização dos comportamentos individuais e coletivos. Pode-se traçar um paralelo disso no contraste entre as figuras do turista e do exilado. O turista é aquele se detém nos espaços vazios do país estrangeiro, nos seus “cartões-postais”. Nos pontos turísticos, espera-se que se fale o inglês, “língua universal”. Existe um certo protocolo de como tratar o turista, e uma imagem mais ou menos pré-definida que se deve passar para os visitantes. Nas palavras de Félix Guattari, em “As Três Ecologias”, a “alteridade tende a perder toda a aspereza. O turismo, por exemplo, se resume quase sempre a uma viagem sem sair do lugar, no seio das mesmas redundâncias de imagens e de comportamento” (GUATTARI, 2006, p.8).

O exilado, por outro lado, demora-se no que o outro tem de estranho, de peculiar, de espontâneo. Ele vive em um espaço real, e não superficialmente construído, e tem a oportunidade de atritar-se com o outro, e talvez de compreendê-lo em uma cultura alheia à sua própria. O desdobramento dessa quebra de modelos culturais hegemônicos (como a solidariedade típica do Estado-nação) é o advento do multiculturalismo. Ao refletirmos sobre esse fenômeno na atualidade, percebemos também a dissolução daquele conceito de cultura baseado na idealização do indivíduo como cidadão do moderno Estado-nação, tão caro ao Iluminismo. Trata-se, dito de forma direta, da impossibilidade de uma sociedade culturalmente homogênea.

Se todo conceito visa a homogeneização do seu objeto, o conceito de cultura em tempos de multiculturalismo é especialmente complexo. Como caracterizar a cultura

francesa? Ou alemã? A miniaturização do mundo provocada pela globalização não é sinônimo de maior convivência democrática; as tensões culturais prosperam na quebra das fronteiras e nos fluxos de culturas diversas.

O conceito de cultura

Poucos conceitos foram tão debatidos no meio acadêmico quanto este, o de cultura, e dentre tantas definições, o conceito antropológico, em especial, a noção instituída a partir de Clifford Geertz (2008), parece estar mais próxima de dar conta da complexidade dessa esfera e também de seus usos. Para Geertz a cultura não se resume ao folclore de uma sociedade, a seus traços ou instituições, mas constitui-se em um contexto dentro do qual estes podem ser descritos.

Pensar na cultura como diferentes roupagens a serem vestidas por diferentes homens pressupõe algo universal e constante no próprio homem, como se a humanidade pudesse encontrar-se desnuda sob alguma hipótese. Sobre essa perspectiva, Geertz faz duas ressalvas. A primeira é que, por mais que se possa produzir algumas generalizações sobre o homem, elas provavelmente não podem ser descobertas por uma pesquisa de universais culturais. A segunda é que além de perguntar-se se o “consensus gentium” pode produzir universais substanciais, é obrigação do antropólogo indagar-se se o foco da pesquisa deve ser o mais baixo denominador comum do homem (ibidem, p. 28).

A resposta de Geertz a essa indagação, que aponta antes para a diferença do que para a repetição, é que se deve procurar relações sistemáticas entre fenômenos diversos e não identidades substantivas entre fenômenos similares. Seria mais interessante, portanto, pensar a cultura, não como padrões de comportamento, mas como um conjunto de elementos heterogêneos agenciados. Enfatizam-se, pois, os mecanismos que transformam uma miríade de possibilidades de reação do animal humano ao seu meio ambiente em uma certa estreiteza de comportamento, característica do homem. Como diria McLuhan, “os homens criam as ferramentas, as ferramentas recriam os homens”.

Com isso, Geertz conclui que a cultura não é um ornamento da existência humana, mas uma de suas condições essenciais. Talvez por isso, os homens sejam acima de tudo variados. Pela compreensão desta variedade – seu alcance, sua base, suas implicações – que chegaremos mais próximos de algo similar à natureza humana. A cultura, a partir de tal constatação, não poderia ser tomada a não ser na concretude da experiência de

homens e mulheres, no exercício efetivo da vida social. O mesmo pode ser dito para o estudo da comunicação nas sociedades complexas.

A tarefa do tradutor

Mikhail Bakhtin (2006) nos mostra que todos os signos resultam de um consenso entre indivíduos socialmente organizados em um processo de interação, sendo, pois, condicionados, tanto pela organização social de tais indivíduos como pelas condições em que a interação acontece. O signo é, pois, dialético, já que as relações de sentido acabam sendo reelaboradas pelos indivíduos em sua fala, gerando diferentes índices sociais de valor ao longo de nossa história.

Ainda de acordo com Bakhtin, as palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. Isso se deve a uma característica inerente à palavra, sua *ubiquidade social*. Segundo o linguista Mikhail Bakhtin, ela “penetra literalmente em todas as relações entre indivíduos, nas relações de colaboração, nas de base ideológica, nos encontros fortuitos da vida cotidiana, nas relações de caráter político, etc” (BAKHTIN, 1995, p. 40). Assim, o ponto de partida para a investigação de qualquer processo comunicacional deve ser a concepção da linguagem como um fato social e fragmento material da realidade.

A palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial – também podemos dizer que somente reagimos àquelas que despertam em nós ressonâncias ideológicas ou concernentes à vida. A filosofia da linguagem está, destarte, inexoravelmente ligada às relações entre a infraestrutura e as superestruturas sociais, já que a realidade determina o signo em uma relação mediada pela cultura.

No entanto, o ideal de unicidade sempre esteve presente na história do pensamento humano, tendo como arquétipo máximo o mito bíblico de Babel, tantas vezes desgastado e renovado por infindáveis interpretações, metáforas e analogias. No campo da tradução, o mito de Babel é fundador de sua problemática-mestra: o surgimento da diferença entre os homens a partir da separação das línguas.

No texto que é, sem dúvida, o mais importante do campo de reflexão específico da tradução, *A tarefa do tradutor*, Walter Benjamin retoma a cisão das línguas pela metáfora do vaso quebrado, remetendo-nos à promessa de uma Língua Pura, cuja ideia nos seria acessível, de relance, pela tradução, quando alguns pedaços do vaso conseguiriam se encaixar. Nas palavras de Marcelo Jacques, em *O tradutor e seus afetos*, original e tradução poderiam ser comparados “aos cacos de um mesmo vaso,

implicando assim, em seu modelo messiânico, o devir incessante, a intensificação do sentido da obra original em suas traduções sempre por vir” (MORAES, 2009). O horizonte da Língua Pura assinalado por Benjamin não aponta, assim, para uma homogeneização das línguas e das culturas, mas para pontos de encaixe entre elas.

É evidente que uma tradução, por muito boa que seja, nunca consegue afetar ou mesmo ter um significado positivo para o original. Ela mantém, no entanto, com o original uma estreita conexão através da traduzibilidade. E esta conexão é tanto mais estreita e íntima por não afetar o original, podendo ser denominada como conexão natural, ou mesmo, num sentido mais rigoroso, como relação vital.(BENJAMIN, 2008, p. 27).

O Brasil no *Le Monde*

Nas crônicas do *Le Monde* escritas por Jean-Pierre Langellier, detectamos o espírito que anteriormente associamos à figura do exilado, daquele que mergulha na diferença, que explora as dobras da cultura estrangeira, e que, ao invés de distendê-las, busca reproduzir essas dobras em sua própria língua. O texto de Langellier revela, de certa forma, além do modo como o jornalista “lê” nosso país, o modo como se relaciona com sua língua, com seus leitores, editores, etc. Segundo Marcelo Jacques, em outro texto, *Afetos de leitura: reverência e irreverência na tradução*, “é a relação transferencial com o texto original e, naturalmente, com os fantasmas que, para nós, o assombram [...] que acaba determinando a preponderância de uma postura mais reverente ou mais irreverente com o original” (MORAES, 2007, p. 167).

Jean-Pierre Langellier é jornalista do *Monde* desde 1976, e correspondente da América Latina no Brasil há dois anos. Já foi repórter na África e no Oriente Médio, colunista sobre assuntos estrangeiros em Paris, correspondente no Reino Unido e na Irlanda, dentre outras experiências em muitos países do mundo. Além disso, ele goza de certa liberdade editorial: tem a liberdade de escolher o tema, o tamanho e a forma de suas crônicas. Só é preciso escrever aquilo que interesse aos seus leitores, e, segundo o jornalista, em se tratando de América Latina, o foco de interesse dos franceses certamente será o Brasil. O país, de fato, vem se aproximando da França, com ações como o ano do Brasil na França, em 2005, e o ano da França no Brasil, em 2009.

É verdade também que a imagem do Brasil está “em alta” no exterior: nosso ritmo, nosso artesanato, nossos jogadores, nossas modelos, nossas sandálias Havaianas definitivamente estão na moda em tempos de globalização. Só nos resta saber se a imagem do Brasil que vende no exterior é apenas um estereótipo vazio ou se é capaz de dar conta de alguns aspectos reais da nossa cultura. O carnaval, por exemplo, é um evento que chama a atenção de todo o mundo. Amplamente noticiada em diversos

países, a festa geralmente atrai os comentários já esperados sobre a nudez das mulatas, o ritmo das passistas, a alegria dos brasileiros.

Em uma crônica escrita sobre o carnaval de 2009, Langellier aborda o evento levando em conta as questões econômicas envolvidas, tão essenciais em sua realização como quaisquer outras. Ele diz que “*le carnaval, spectacle sumptueux, est aussi un business qui rapporte au Brésil quelque 500 millions de dollars*” (o carnaval, espetáculo suntuoso, é também um negócio que rende ao Brasil cerca de 500 milhões de dólares) (LANGELLIER, 2009, não paginado). O pano de fundo da crônica é a crise econômica e seus reflexos na produção da festa. Os “gringos”, termo usado por Langellier, estiveram esse ano em menor número, e gastando menos dinheiro.

O jornalista segue destrinchando o funcionamento do carnaval:

Les bienfaiteurs traditionnels du carnaval sont les banquiers du bicho, le jeu de la bête, la loterie semi-clandestine dont les 25 billets représentent des animaux. Les bicheiros financent la samba, en échange d’une clientèle docile dans les quartiers populaires et d’une respectabilité de façade. Ils ont prospéré là où l’Etat défaillait. (Os benfeitores tradicionais do carnaval são os banqueiros do *bicho* [nas palavras de Langellier, ele mantém o vocábulo em português], o jogo do bicho, a loteria semiclandestina, em que 25 combinações de números representam animais. Os *bicheiros* [aqui também mantido em português] financiam o samba, em troca de uma clientela dócil nos bairros populares e de uma respeitabilidade de fachada. Eles prosperaram onde o Estado não entrava.) (Ibidem)

Há outros pontos em que o jornalista não traduz as palavras para o francês, mantendo as dobras da cultura brasileira, alargando os limites de sua própria língua: “*les carnavalescos, créateurs des défilés*” ou “*les fantasias, les coutumes du défilé*”. Retornando ao texto de Marcelo Jacques, pode-se dizer que Jean-Pierre Langellier adota uma postura de reverência ao “texto original”, nesse caso a cultura brasileira, e de irreverência à sua própria língua. Desse modo, a atenção e o respeito à alteridade se transformam em um acento estrangeiro na língua de chegada, indo contra a principal tendência do mercado de tradução atualmente, – reverente em relação à sua própria cultura e à sua própria língua – que busca apagar as marcas do tradutor e do original no texto traduzido.

A reverência de Langellier ao outro pode ser observada em diversas crônicas publicadas no *Monde*, especialmente em uma divulgada no mesmo ano, *Sur les pas de Lula*, que reconstitui a infância do nosso presidente. Para tanto, o jornalista pinta um belíssimo quadro do nordeste brasileiro. Para falar do Sertão, Langellier se mune de referências como *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, e *Terra em Transe*, de Glauber Rocha, que segundo ele, reúne em seus filmes “*les personnages qui ont nourri les mythes du Nordeste : le coronel, grand propriétaire terrien, le cangaceiro, bandit de grand chemin ou le beato, prédicateur*

illuminé promis à une mort héroïque” (as personagens que alimentaram os mitos do Nordeste: o *coronel* [Langellier manterá o nome de todas estas personagens em português, e explicará seu significado em seguida], grande proprietário de terras, o *cangaceiro*, salteador, ou o *beato*, pregador iluminado destinado a uma morte heroica). (LANGELLIER, 2009, não paginado)

Para descrever a vida nesse “*polygone de la sécheresse*” (uma expressão brasileira com palavras em francês), Jean-Pierre Langellier volta a explorar o imaginário brasileiro, esticando novamente a língua francesa. Alguns exemplos são: “ces petits livrets de poésie populaire – les *folhetos de cordel*”, “un *pau de arara*, une camionnette ouverte équipée de planches sans dossier en guise de sièges”, e “aux rythmes traditionnel du *frevo* ou du *maracatu*”(Ibidem).

O autor reproduz ainda algumas falas e costumes do nosso país. No seguinte trecho, por exemplo: “*Du fond de la pièce, parviennent des dialogues ponctués par une musique mielleuse : c'est l'heure de la novela 'Femmes passionnées', le feuilleton télévisé de l'après-midi.*” (do fundo do cômodo, chegam diálogos pontuados por uma música insinuante: é a hora da novela [em português, no original, ao invés de *feuilleton*, que virá a seguir na explicação] 'Mulheres Apaixonadas', a novela que passa à tarde na televisão). (Ibidem). Ou ainda, em outro ponto do texto: “*Les paysans tiennent bon en cultivant l'esérance à l'aide d'une formule rituelle : 'ça ira mieux demain, si Dieu le veut ' ('Se Deus quiser !')*.” (Os camponeses mantêm-se firmes cultivando a esperança com a ajuda de uma fórmula ritual: ‘amanhã vai melhorar, se Deus quiser!’ [aqui o autor escreve em francês, mas põe ao lado entre parênteses essa expressão tipicamente brasileira].) (Ibidem).

Em palestra dada aos alunos do curso de tradução da Aliança Francesa, Jean-Pierre Langellier contou ter recusado o termo “terrorismo” para se referir a um episódio de tiroteio nas ruas de Copacabana, na crônica *Panique à Copacabana*, que se inicia nos seguintes termos: “*Ce jour-là, l'hebdomadaire brésilien Veja ne fait pas dans la dentelle, avec son titre choc : “Far West dans la zone sud”. Pourtant, la formule est à peine excessive.*” (Essa semana, a revista brasileira *Veja* não teve tato com o seu título chocante: ‘Faroeste na Zona Sul’. Entretanto, a fórmula é um pouco excessiva.) (LANGELLIER, 2009, não paginado). Percebe-se que o jornalista não se deixa levar por clichês e fórmulas fáceis para apreender e transmitir a figura do outro. Langellier vai traçando uma narrativa a partir do seu olhar, um olhar de reverência à cultura estrangeira e de respeito pela alteridade.

Considerações finais

Em *Bem-vindo ao deserto do real!*, Slavoj Žižek propõe uma reflexão interessante sobre a alteridade, quando afirma que a “verdadeira universalidade não é o nunca conquistado espaço neutro de tradução de uma determinada cultura em outra, mas, pelo contrário, a violenta experiência de como, através do divisor cultural, temos o mesmo antagonismo em comum. (ŽIŽEK, 2011, p. 85)” Se Babel espalhou os homens pelo mundo, também os irmanou em sua solidão.

Podemos assim dizer que é da própria impossibilidade da tradução que podemos experimentar, mesmo que de forma provisória e fragmentária, a cultura alheia. A tarefa do tradutor consiste, pois, em remontar incansavelmente à ruptura entre as línguas, ao ponto de cisão que estabelece o abismo, mas também sua travessia. E não seria a tradução a atividade por excelência do exilado, o eterno “estar a caminho”, em um não-lugar entre dois espaços de identidade?

Bibliografia

- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2006.
- BENJAMIN, Walter. A Tarefa do Tradutor. In: **A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin**. Quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GUATTARI, Félix. **As Três Ecologias**. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt. São Paulo: Papirus Editora, 2006.
- LANGELLIER, Jean-Pierre. Panique à Copacabana. **Le Monde**, edição de 08/04/09.
- _____. Salueiro sacrée championne 2009 des écoles de samba du carnaval de Rio. **Le Monde**, edição de 26/02/09.
- _____. Sur les pas de Lula. **Le Monde**, edição de 13/03/09.
- MORAES, Marcelo Jacques de. Afetos de leitura: reverência e irreverência na tradução. **Cerrados**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura, n. 23, ano 16, 2007, p. 165-169.
- _____. O tradutor e seus afetos. Dossiê. Teoria Literária hoje. **Revista do Departamento de Teoria Literária da Unicamp**, v. 8, n. 2, 2008.
- PATERSON, Janet. **Figures de l'autre dans le roman québécois**. Quebec: Éditions Notabene, 2004.
- PLATÃO. **Diálogos**. O Banquete – Fédon – Sofista – Político. Traduções de: José Cavalcanti de Souza; Jorge Paleikat; João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real!** Cinco ensaios sobre o 11 de setembro de datas relacionadas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003. (Estado de sítio)