

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
LINGUÍSTICA**

**TRADUÇÃO COMO PONTE PLÁSTICA: HIBRIDISMO E
IDENTIDADE EM VERBETES DA WIKIPÉDIA.**

PATRICK DE REZENDE RIBEIRO

**VITÓRIA-ES
2013**

PATRICK DE REZENDE RIBEIRO

**TRADUÇÃO COMO PONTE PLÁSTICA: HIBRIDISMO E
IDENTIDADE EM VERBETES DA WIKIPÉDIA.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Linguística, na área de concentração em Estudos sobre Texto e Discurso.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lillian Virginia Franklin DePaula

Co-Orientadora: Prof^a. Dr^a. Júlia Maria Costa de Almeida

VITÓRIA-ES

2013

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Ribeiro, Patrick de Rezende, 1988-

R484t Tradução como ponte plástica : hibridismo e identidade em verbetes da Wikipédia / Patrick de Rezende Ribeiro. – 2013.

130 f. : il.

Orientador: Lillian Virginia Franklin DePaula.

Coorientador: Júlia Maria Costa de Almeida.

Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) –
Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências
Humanas e Naturais.

1. Wikipedia. 2. Tradução e interpretação. 3. Identidade. 4.
Plasticidade. 5. Tradução-resenha. I. DePaula, Lillian. II. Almeida,
Júlia Maria Costa de. III. Universidade Federal do Espírito Santo.
Centro de Ciências Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 80

BANCA EXAMINADORA

**Prof^a. Dr^a. Lillian Virginia Franklin DePaula
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientadora**

**Prof^a. Dr^a. Júlia Maria Costa de Almeida
Universidade Federal do Espírito Santo
Co-Orientadora**

**Prof. Dr^a. Maria da Penha Pereira Lins
Universidade Federal do Espírito Santo**

**Prof. Dr^a. Maria Paula Frota
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro**

“A resistência à tradução é a própria tradução, é a experiência da tradução, mas é a experiência da outra língua. Então a experiência do meu próprio idioma, o não-dito de nosso próprio idioma deve ser ao mesmo tempo a abertura para a língua do outro, para a outra linguagem. Os limites do idioma e o que chama de “ex-apropriação”, a maneira pela qual nós nos apropriamos da nossa própria língua, não é simplesmente uma maneira de estar em casa na nossa língua, mas uma maneira de experimentar a estranheza ou a impropriedade ou a alteridade no interior de nossa língua”

Jacques Derrida

DEDICO

A duas grandes mulheres, **Regina e Madonna**.
Uma voz do sul e outra do norte, mas que de
alguma forma em mim se encontraram e me
ensinaram a buscar dar voz a aqueles que
estão silenciados.

Agradecimentos

Se fosse para mencionar a parte mais importante de uma dissertação, indubitavelmente, colocaria esta na primeira posição. Talvez seja até esta a razão para os agradecimentos estarem sempre em uma parte de destaque em qualquer conquista. A pragmática nos ensina que um “muito obrigado” é um recurso da polidez que suaviza as interações sociais, evita conflitos e assegura a harmonia. Para além disto, agradecer é uma forma de reconhecer a importância do outro e ter a consciência de que tudo seria mais difícil se não fosse as gentilezas e todo tipo de apoio que cruzam nossos caminhos. Por isto, exprimo meus agradecimentos ao outro, pois é ele a chave para eu possa ser traduzido, constituído, transformado, reinventado e fazer parte da mágica iterabilidade. É importante, entretanto, nomear alguns outros. Aqueles que fazem questão de deflagrar as fronteiras e deixar você entrar por completo na alteridade, que por consequência, torna-se também sua.

Portanto, se há uma pessoa que merece o meu primeiro e maior agradecimento é minha mãe, **Regina**. Ela que me ensina na prática a filosofia nietzschiana de que aquilo que se faz por amor está sempre para além do bem e do mal. Sua generosidade infinita a fez abrir mão de seus próprios objetivos para estar sempre ao lado dos seus filhos. Seus conselhos, estímulos, apoio, puxões de orelha e acima de tudo seu amor incondicional foram essenciais para que eu pudesse chegar até aqui. Doutora pela vida, ensinou-me muito mais do que qualquer acadêmico. Agradecer seria pouco para demonstrar minha eterna gratidão, por isto dedico todo o simbolismo desse trabalho a ela, a primeira a me conduzir a traduzir o mundo e a deixar ser traduzido por ele.

Agradeço também ao meu pai, **Renato**, por me ensinar que o trabalho árduo é a única possibilidade de se atingir os objetivos de maneira honesta e plena. Vê-lo trabalhando desde antes de o sol nascer até o infinito mostrou-me que nenhum lutador vence sem esforço e suor.

A todos **os professores** que cruzaram minha jornada, da alfabetização ao mestrado, meu muito obrigado. A dívida que tenho com cada um é sem fim, afinal, tudo o que aprendi neste caminhar é de valor inestimável e tentarei retribuir trabalhando por mundo melhor.

À mais do que especial orientadora Prof.^a Dr.^a **Lillian Virginia Franklin DePaula**, meu agradecimento de joelhos por tudo. Obrigado por confiar em mim e compartilhar tanto sobre educação, tradução, ensino, pesquisa, etc., mas acima de tudo sobre a vida. Sua humildade e generosidade me contaminaram, me estimulando a me tornar não apenas um profissional mais capacitado, mas um ser humano melhor. Entre Nova Iorque e Barra do Jucu, entre e-mails e videoconferências, entre encontros e desencontros, essa grande professora se tornou mais do que uma orientadora, converteu-se em uma amiga, a querida **Lill**. Obrigado por me conduzir nesse atravessar de águas.

Algumas pessoas se tornam especiais nas nossas vidas sem alguma explicação lógica e certamente a Prof.^a Dr.^a **Júlia Maria Costa de Almeida** é um grande exemplo. Serei sempre grato as imensuráveis ajudas durante todo o processo de constituição desta dissertação e por aceitar ser minha co-orientadora de maneira tão magnânima. Meu sincero agradecimento e minha total admiração.

Agradeço à Prof.^a Dr.^a **Stelamaris Coser** por aceitar tão gentilmente compor a banca de qualificação e pelas inúmeras contribuições a este trabalho.

Meus sinceros agradecimentos a Prof.^a Dr.^a **Maria da Penha Pereira Lins** pelos conselhos, apoio e carinho. Obrigado por compartilhar momentos e histórias tão divertidas. Sua energia é fonte de inspiração acadêmica para todos. Nem todos os pudins de clara deste mundo seriam suficientes para representar meu obrigado.

Agradeço à Prof.^a Dr.^a **Maria Paula Frota** pela generosidade de aceitar ao convite para compor a banca deste trabalho.

À **Universidade Federal do Espírito Santo**, por me ensinar sobre a vida e por me dar os melhores anos da minha vida, obrigado.

Aos meus raros e, conseqüentemente, **preciosos amigos**, meu agradecimento por me escutarem em momentos difíceis, por aguentarem meu estresse, por compreenderem minha ausência em momentos importantes. Agradeço também por continuarem a me convidar para almoços, jantares, baladas e programas culturais, lembrando-me que também há vida fora dos livros e da academia.

Aos meus **alunos** agradeço por serem fontes de inspiração para que eu possa seguir pesquisando.

À **Universidade Federal de Minas Gerais** pelo acolhimento e apoio dado durante o semestre que lá estive, meus agradecimentos. Em especial à Prof.^a Dr.^a **Célia Magalhães**.

Agradeço também à **Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (FAPES)** pelo auxílio financeiro concedido a esta pesquisa.

A todos os que contribuíram, direta ou indiretamente, para que esta pesquisa fosse realizada, um abraço em cada e meus sinceros agradecimentos!

RESUMO

Este trabalho apresenta os conceitos de tradução de forma ampla, rompendo com a concepção de transformação de uma mensagem em um determinado código linguístico para outro, na qual busca-se apenas uma equivalência literal. Objetiva-se discutir a partir de teóricos em torno das teorias pós-coloniais e desconstrucionistas como Bhabha (2010), Hall (2006), Derrida (2006), Ottoni (2005), Orlandi (2008) e Niranjana (2011), a possibilidade de reposicionar a tradução, entendendo-a como ferramenta capaz de desconstruir paradigmas dominantes e, assim, recontar histórias, constituindo-se pontes plásticas. Assim, buscar-se-á pensar a tradução, na sua plasticidade, promovendo pontes que manifestam os cruzamentos existentes entre línguas, evidenciando o homem como cruzamento de diversos sujeitos. Como objeto empírico de análise, utilizaremos três verbetes presentes no site Wikipédia, nos quais traços da identidade brasileira estão envolvidos e investigar-se-á, a partir da leitura estereoscópica e da Teoria da Relevância proposta por Speber & Wilson (2001), os nuances nos processos tradutórios que podem contribuir para a forma como o Brasil é representado tanto pelas comunidades locais quanto estrangeiras, levando à constituição de estereótipos. A pesquisa aqui proposta se mostra relevante, uma vez que, objetiva estudar um *corpus* pouco explorado academicamente, mas em voga socialmente, já que o site *Wikipédia* se encontra entre os dez mais acessados da atualidade, com mais de 300 milhões de acessos únicos, além da importância de ser uma fonte de construção coletiva do pensamento, reinventando o conceito de enciclopédia. A pesquisa também se torna relevante sob a ótica dos estudos da tradução já que discorre sobre a importância do tradutor como ferramenta de formação de identidades sejam nacionais, culturais e sociais, além de propor o conceito híbrido de *tradução-resenha*, como uma tendência ao mundo multilingual contemporâneo.

Palavras-chave: Tradução; Pontes Plásticas; Wikipédia; Identidades; Desconstrução.

ABSTRACT

This paper presents the concepts of translation broadly, breaking with the conception that focuses on the transformation of a message in a certain language code into another, in which a merely literal equivalence is searched. This work has its theoretical basis around the postcolonial and deconstructionist theories focusing on Bhabha (2010), Hall (2006), Derrida (2006), Ottoni (2005), Orlandi (2008) and Niranjana (2011), which leads us to the possibility of rethinking the role of translation, understanding it as plastic bridges, a tool to deconstruct dominant paradigms and, consequently, retell stories and histories. Thus, it is aimed to think of translation in its plasticity, promoting bridges that express intersections among languages, showing the position of the human beings as the result of the crossing of several subjects. As the empirical object of analysis, three entries from the Wikipedia website were chosen. All of them present traces of Brazilian identity and it is aimed to investigate the nuances in the translation processes that can contribute to the way that Brazil is represented both by local and foreign communities, leading to the formation of stereotypes. This part of the work is also based on the stereoscopic reading and the Theory of Relevance proposed by Sperber & Wilson (2001). This research becomes relevant once study a corpus unexplored academically but socially in vogue, since the website Wikipedia is among the ten most accessed worldwide, with over 300 million unique access, besides the importance of being a source of collective construction of knowledge, reinventing the concept of encyclopedia. The research also becomes relevant from the perspective of translation studies once it discusses about the importance of the translator as tool for identity formation in different levels. It is also part of this study propose the hybrid concept of translation-review as a trend of the contemporary multilingual world.

Key words: Translation; Plastic Bridges; Wikipedia; Identities; Deconstruction.

SUMÁRIO

1. <i>A Introdução, ou a tradução, Oficial: uma história para ninar</i>	13
2. <i>A Traição das Imagens... das Palavras</i>	21
2.1. Tradução como ponte plástica	26
2.2. Tradução: ferramenta de desconstrução	30
3. <i>A ocidentalização do olhar</i>	34
3.1. Tradução: desconstruindo a ocidentalização do olhar	46
4. <i>CyberPharmakón</i> ou a constituição de conhecimentos na era virtual, possibilidades para além dos paradigmas dominantes	53
4.1. Os processos de Tradução e a babélica Wikipédia.....	60
5. Tradução, Teoria da Relevância e Semelhança Interpretativa na Wikipédia : O Conceito de Tradução-Resenha.....	65
6. Leituras por entre verbetes.....	72
7. A constituição de traços identitários via tradução-resenha na Wikipédia: discurso e brasilidade.....	90
8. Reflexões finais, ou, iniciais	102
09. Referências	104
10. Anexos	109

1. A *Introdução*, ou a tradução, *Oficial*: uma história para ninar

Somos todos mediadores, tradutores.

Jacques Derrida

Em 1985, logo após a queda do regime militar argentino, o diretor Luis Puenzo lança o que veio a ser um dos mais premiados filmes produzidos na América Latina, *La historia Oficial*. O longa-metragem se entrelaça na vida da professora de história Alicia, uma típica senhora da classe média argentina, que é mãe de Gaby, uma criança adotada ainda bebê, trazida para casa pelo marido, Roberto, um empresário de negócios obscuros.

Alicia acredita que entender a história é uma maneira de sobreviver e diz ainda no início do filme que abarcá-la é se preparar para “compreender o mundo. Nenhum povo pode sobreviver sem memória e a história é a memória do povo¹.” (*La historia Oficial*, cap.1, 2008, tradução nossa) Todavia, Alicia sempre aceitou as histórias ditas como oficiais, tanto em casa quanto em sua profissão, renegando tudo o que fosse proposto por quem não tivesse autoridade para tal.

Com o fim da ditadura militar, sua amiga Ana, ex-presa política, retorna do exílio e Alicia começa a se dar conta de que nem sempre há apenas uma única versão para a história. Junta-se a isto o fato de que a liberdade trazida com o fim do regime possibilitou aos seus jovens alunos questionar o que seria oficial. Em um momento magistral do filme, os alunos discutem sobre a morte de Mariano Moreno, um dos líderes da independência argentina. A conservadora professora de história afirma que Moreno morreu de causas naturais, entretanto, seus alunos a questionam dizendo que ele teria sido envenenado por seus ideais libertários. Alicia imediatamente nega a possibilidade e afirma que isto não passa de uma teoria nunca comprovada, sem provas. Um aluno provoca ainda mais a professora e afirma que “não há provas porque a história é escrita por assassinos²” (*La historia Oficial*, cap.1, 2008, tradução nossa).

A beleza magistral da cena não é pelo embate provocado pelo aluno ou pela retomada de um importante momento histórico, mas pelo simbolismo aí imbuído. O

¹ “Comprender la historia es prepararse para comprender el mundo. Ningún pueblo podría sobrevivir sin memoria y la historia es la memoria de los pueblos.”

² “No hay pruebas porque la historia la escriben los asesinos.”

aluno convida a professora a questionar a “história oficial”, a desconstruir as verdades que lhe foram impostas e a abrir seu olhar para que outras histórias não sejam apagadas por interesses de um determinado grupo. O aluno parece inconscientemente dizer a Alicia para produzir suas próprias traduções e não reproduzir discursos prontos.

Na aula seguinte, a professora chega à classe e encontra diversos jornais pregados a parede com notícias e fotos de crianças desaparecidas durante a ditadura, contrariando informações presentes e outras vezes omitidas das fontes *oficiais*. Enquanto a cena mostra a professora entrando na sala e se deparando com tais recortes, um aluno, em voz baixa, lê determinados trechos de Moreno publicado na *Gazeta de Buenos Ayres*, em 2 de junho de 1810, que dizem que

[...] porque não tendo liberdade de pensamento, continuarão a aceitar os absurdos que consagraram nossos pais e autorizaram o tempo e o costume. Sejam uma vez menos partidários de nossas velhas opiniões, menos egoístas. Dê-se acesso à verdade. A verdade como virtude tem em si a sua apologia; discutindo-as e ventilando-as aparecem em todo seu esplendor e brilho. Se se opõe restrições ao discurso, vegetará o espírito assim como a matéria. O erro, a mentira, o fanatismo e a ignorância dividirão os povos e causarão para sempre seu abatimento, sua ruína e sua miséria.³ (*La historia Oficial*, cap.1, 2008, tradução nossa).

A junção das palavras republicanas de Mariano Moreno com os recortes de jornais sobre o período militar intercala dois momentos, ainda que separados por mais de um século, onde o pensamento era controlado explicitamente e os indivíduos eram desencorajados a questionar, sugerindo que a humanidade parece ter permanecido na inércia em determinados aspectos. Por outro lado, os alunos, ao provocarem Alicia, tiram-na da zona de conforto e encorajam-na a ir além do conhecimento canônico presente nas fontes reconhecidas pelas autoridades de poder. Muito além de aspectos acadêmicos, o despertar da professora de história ocorre em todos os níveis da sua vida. Alicia aprende com seus alunos, percebendo que a vida é feita por processos tradutórios que devem ser realizados consciente e

³ “Porque no teniendo libertad de pensamiento, se seguirán respetando los absurdos que han consagrado nuestros padres, y ha autorizado el tiempo y la costumbre. Seamos una vez menos partidarios de nuestras envejecidas opiniones; tengamos menos amor propio; dese acceso a la verdad. La verdad, como la virtud tienen en sí mismas su más incontestable apología; a fuerza de discutir las y ventilarlas aparecen en todo su esplendor y brillo; si se oponen restricciones al discurso, vegetará el espíritu como la materia y el error, la mentira, la preocupación, el fanatismo y el embrutecimiento harán la divisa de los pueblos, y causarán para siempre su abatimiento, su ruina y su miseria.”

criticamente, que compreender as conjunturas e historicidades nas quais nos constituímos não é uma tarefa mecânica, mas um processo de significação contínuo que produzirá sentido a partir das posições e posicionamentos nos quais nos encontramos.

Traduzir o mundo não significa decodificar e transpor significados pré-determinados, mas se posicionar como um leitor que interpreta, transforma e produz significações que são sempre provisórias, não havendo uma fonte oficial a qual o indivíduo deva se sujeitar por meio de uma fidelidade a este suposto original. Desconstruir a visão de submissão é ser fiel às suas concepções. Os alunos de Alicia abrem a cortina, dando a oportunidade de a professora perceber que uma imagem não conta mil histórias, mas sim uma versão de mil histórias.

Desta forma, o texto da vida não deveria ser entendido como um conjunto de significados estáveis e imóveis, mas como a possibilidade de se produzir diversas leituras, múltiplas interpretações, significados que estão sempre a se estabelecer. Na belíssima canção *Bedtime Story*⁴ (história para ninar) Madonna convida os ouvintes a deixarem a lógica e a razão e se entregarem aos braços da inconsciência, romper com o que aprendemos até então⁵. Em determinada estrofe a cantora diz que “palavras são inúteis, especialmente as sentenças, elas não representam nada, como poderiam explicar como me sinto.”⁶ (Björk; DeVries; Hooper, 1994, tradução nossa). A canção pode ser traduzida como um convite a uma viagem para além de onde nos encontramos, talvez para o mundo dos sonhos, onde a plasticidade e instabilidade dos significados são deflagradas.

No renomado *Investigações Filosóficas* (1999), Wittgenstein interroga as possibilidades de uso da linguagem nas mais diversas maneiras de viver. Rompendo com qualquer possibilidade de estabilizar o significado o filósofo pergunta:

Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? –Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de “signo”, “palavras”, “frases”. E essa pluralidade não é nada fixo um dado para sempre; mas novos tipos de

⁴ Canção produzida e interpretada por Madonna, escrita por Nelle Hooper, Björk, Marius DeVries para o álbum da cantora intitulado *Bedtime Stories*(1994).

⁵ Letra reproduzida na íntegra em anexo.

⁶ “Words are useless/especially sentences/ they don’t stand for anything/ how could they explain how I feel”

linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos. (1989, p.35)

Com um toque wittgensteiniano, *Bedtime Story* parece nos sugerir que abandonemos as perspectivas nas quais o significado de uma palavra é necessariamente o que ela significa, bem como a ideia de que no processo de comunicação o significado é transferido com uma aceção determinada do falante para o ouvinte. Na letra da música as palavras são tidas como inúteis talvez devido à tradição filosófica que acredita que o significado está depositado na letra, enclausurando as possibilidades de sua utilização.

Para Wittgenstein, a linguagem não é fixa, mas jogos que são criados e recriados, e dependendo do jogo, os sentidos mudam. Ou seja, a linguagem é mutável, para o filósofo pensar apenas no significado não é suficiente, dever-se-ia, entretanto, sempre considerar o uso. Afinal, as regras desse jogo da linguagem são recriadas constantemente para atender às mutáveis necessidades humanas.

As palavras são *a priori* vazias e tomam formas em contextos únicos, dependendo da leitura, ou melhor, da tradução dos sujeitos. “É só o indivíduo tradutor que tem condições de produzir e transformar esses significados em outros *dentro* do jogo de diferenças e semelhanças do *sistema da língua*.”(OTTONI, 1997, p.138). O sujeito se conscientizando de seu papel como tradutor passa a enxergar o mundo como uma colcha de retalhos, em que a sobreposição de diversas perspectivas vai tecendo produções únicas e revelando que o significado não é produto de um único pedaço de tecido, mas do conjunto de diferentes cortes e recortes.

Assim, este trabalho é uma tentativa, de maneira ensaística, de discorrer sobre os processos de tradução para além da concepção de transformação de uma mensagem pertencente a um determinado código linguístico para outro, almejando uma mera equivalência literal, ou seja, busca-se desmistificar a noção logocêntrica do traduzir. Como uma forma de romper com as histórias oficiais, refletir-se-á como a tradução pode ser a possibilidade de se recontar as narrativas e de perceber que tal prática está envolta de exercícios de poderes que muitas vezes privilegiam determinados grupos. Consequentemente, valorizar-se-ão as perspectivas desconstrucionistas de Derrida (2011), Arrojo (2003), Ottoni (2005), DePaula (2011),

Gentzler (2002), Niranjana (1992) e sempre mais outros, que entendem a tradução como a produção de novos textos e contextos, em que traduzir não é uma mera reprodução mimética de um original, mas criação que permite a sobrevida, espaço que estende as fronteiras e abre possibilidades para a produção de mais significados. De tal forma, é importante ressaltar o papel da tradução como artifício que permite a construção de identidades e práticas sociais, o que será abordada no presente trabalho.

Reposicionar o olhar, desconstruir perspectivas e refletir sobre as práticas tradutológicas é uma tentativa de romper com os paradigmas dominantes do pensamento Ocidental⁷. Bassnett (2008) aponta que a tradução foi explicitamente usada diversas vezes como ferramenta do poder colonial, instrumento empregado para silenciar vozes e reforçar hierarquias de poder. O discurso colonial consecutivamente se valeu da tradução para transformar valores de seus interesses em verdades universais. Foucault em seu prestigiado *A ordem do discurso* (2010) pontua que o fato de não haver limites para os discursos faz emergir um perigoso dispositivo de poder: as suas reproduções sem quaisquer questionamentos, criando um perigoso processo de normatização do discurso. Exemplifico com os discursos utilizados pelas nações imperialistas, que se valem de pretextos civilizatórios para justificarem práticas de violência, tais retóricas são muitas vezes absorvidos e reproduzidos pelas próprias populações subordinadas. Desta forma, retomando o filósofo francês, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.” (FOUCAULT, 2010, p.10).

Assim, faz-se mister entender que a tradução por ser uma prática que lida com a constituição de significados revela-se um exercício de poder, já que o significar gera conflitos de compreensão, de formação de pensamento e também de interesses políticos, econômicos e sociais. A tradução tem a capacidade de transformar o outro para além do estritamente linguístico, pois os processos de

⁷ Durante todo o trabalho as noções de Ocidente, Ocidental e Ocidentalizante não estarão relacionadas estritamente à questão geográfica, mas ao constructo que se refere tanto às sociedades quanto às práticas dominantes, opressoras e normatizantes. É importante entender as noções acima como criações discursivas que objetivam (re)afirmar: uma identidade homogênea; a superioridade em relação à alteridade; divisões simplistas, geralmente binárias, que são utilizadas como justificativas para práticas interventoras. No capítulo III ampliaremos a discussão por meio do teórico pós-colonial Stuart Hall (1996) e seus conceitos de *West* (Ocidente) e *Rest* (Resto).

formação de identidade perpassam a linguagem, conseqüentemente ao se traduzir o outro é possível que sua própria identidade seja também modificada, sendo capaz inclusive de se alterar suas funções em diferentes contextos, adequando o outro aos interesses próprios de cada conjuntura, podendo o traduzir ser visto como um processo de reescritura (FROTA, 1999).

Para que não nos posicionemos como Alicias, aceitando sempre as histórias oficiais, precisamos refletir sobre as concepções de tradução existentes e repensar nosso entendimento sobre elas, e aceitar os convites de Madonnas a viajar para além dos níveis de nosso consciente e romper com a lógica e razões ocidentais tão presentes no nosso olhar. Desta forma, para autora indiana Tejaswini Niranjana (1992),

Repensar a tradução torna-se uma importante tarefa num contexto onde ela tem sido usada, desde o Iluminismo Europeu, para subscrever práticas de subjetivação, especialmente para os povos colonizados. Tal atitude – um exercício de grande urgência para uma perspectiva pós-colonial que busca compreender “sujeitos” já inseridos “em tradução”, apresentados e reapresentados a partir da visão colonialista – busca recuperar a noção de tradução através de sua desconstrução e reescrever seu potencial como uma estratégia de resistência (NIRANJANA, 1992, p. 6, tradução nossa)⁸.

Entender as forças que estão inseridas no extenso processo tradutório é ter o poder de se posicionar a partir de suas próprias perspectivas, entendendo que o que é oficial é tão volátil quanto a própria palavra, que a cada uso ganha um novo sentido, ao mesmo tempo em que abarca todos os outros remanescentes. Como no livro de fantasia *The Hobbit* do aclamado J.R.R. Tolkien, onde o personagem Bilbo diz “Bom dia!” a Gandalf e este responde:

- O que você quer dizer com isso? - perguntou ele. - Está me desejando um bom dia, ou quer dizer que o dia está bom não importa que eu queira ou não, ou quer dizer que você se sente bem neste dia, ou que este é um dia para se estar bem?
- Tudo isso de uma vez - disse Bilbo. (TOLKIEN, p.5, 2003)

⁸ “The rethinking of translation becomes an important task in a context where it has been used since the European Enlightenment to underwrite practices of subjectification, especially for colonized peoples. Such a rethinking- a task of great urgency for a post-colonial theory attempting to make sense of "subjects" already living "in translation", imaged and re-imaged by colonial ways of seeing- seeks to reclaim the notion of translation by deconstructing it and reinscribing its potential as a strategy of resistance.”

A belíssima passagem transcrita acima traduz magistralmente como uma pequena expressão pode estar nos interstícios de várias possibilidades de entendimento, um significado não está em direta correspondência com um significante, mas em um devir. Rajagopalan (2000) pontua que, graças à tradução, é possível continuamente reescrever, recriar e reinventar as histórias.

Este trabalho é um convite a ampliar o olhar por meio da tradução, entendê-la como atividade que permite dar visibilidade àqueles que são silenciados, bem como um processo que instiga no próprio ato hibridismos não apenas culturais, informacionais, discursivos, etc., mas linguísticos, autorizando emaranhados identitários que constituem sujeitos plásticos em uma constante relação idiossincrática entre os *eus* e os *outros*.

Desta forma, esta pesquisa valer-se-á de verbetes da Wikipédia, a enciclopédia livre, para compor seu *corpus*. Por se tratar de um trabalho que busca pensar o traduzir como forma de valorização do hibridismo, bem como entender os processos de formação de identidades gerados a partir da tradução, foram selecionados três verbetes relacionados ao Brasil.

Utilizando-se como aporte teórico a Teoria da Relevância, proposta por Sperber & Wilson (2001), e a leitura estereoscópica⁹, analisaremos o *corpus* buscando vestígios que permitam perceber que os processos de tradução estão intimamente relacionados à constituição de identidades. Assim, a pesquisa investiga se a maneira como o Brasil é lido por diferentes comunidades linguísticas é influenciada pelos processos de tradução envolvidos na constituição dos verbetes presentes na Wikipédia, bem como perceber se tais diferenças reforçam estereótipos presentes na imagem do país. É de igual interesse refletir sobre o papel da internet como ferramenta indispensável na construção de saberes e o impacto da tradução na era virtual.

⁹ O termo leitura estereoscópica foi utilizado por Rose (1997) para referir-se a uma leitura contrastiva entre o intitulado 'original' e sua tradução, ou mesmo traduções, na qual os textos são destrinchados, buscando o que está por trás deles, percebendo a função pragmática da língua, de que elas divergem em relação as suas funcionalidades e formas de criar a realidade.

Portanto, com uma abordagem predominantemente qualitativa, delineamentos documentais e bibliográficos, e tons ensaísticos, esta pesquisa se propõe a ser mais uma voz que converge na tentativa de desconstruir paradigmas e olhares dominantes vendo na tradução uma possibilidade de resposta para a questão.

2. A Traição das Imagens... das Palavras

Utilizando-se de óleo sobre tela, René Magritte traçou o simples desenho de um cachimbo com formas pouco complexas e de tratamento aparentemente realista. O modesto artefato, entretanto, tornou-se possivelmente sua obra mais célebre, intitulada *La Trahison des Images*¹⁰ (A Traição das Imagens) (1929). A distinção do cachimbo do pintor belga para qualquer outro que tivesse sido ou viesse a ser pintado era a presença da singular frase desenhada logo abaixo do objeto, *ceci n'est pas une pipe* (isto não é um cachimbo). Assim, Magritte com tom irônico subtil provoca o paradigma dominante da representação não apenas na arte, mas na vida.

O surrealista explora o conceito de realidade e representação, levando aos olhares mais perceptivos a noção de que não há necessariamente uma relação estrita entre imagem e realidade. “Será necessário então ler: “Não busquem no alto um cachimbo verdadeiro; é o sonho do cachimbo; mas o desenho que está lá sobre o quadro, bem firme e rigorosamente traçado, é este desenho que deve ser tomado por uma verdade manifesta” (FOUCAULT, 2008, p.13). Ou seja, por mais que aparentemente fiel seja o objeto pintado, não há qualquer relação genuinamente comum entre o desenho do cachimbo e o item concreto propriamente dito. O quadro não passa da representação de uma possível realidade entrelaçada em um sentido simbolicamente idealizado em determinado contexto. Magritte desconstrói a ilusão de haver uma compreensão preestabelecida, apontando que, como sujeitos, somos históricos e constituídos no *espaço-tempo* em que estamos inseridos. Assim, nos inventamos e reinventamos pelas representações que se estabelecem a partir dos nossos posicionamentos singulares no decorrer da nossa própria história.

A obra de Magritte nos força a mergulhar para além da superfície do óleo e buscar por entre os caligramas que pretendem “apagar ludicamente as mais velhas oposições de nossa civilização alfabética: mostrar e nomear; figurar e dizer; reproduzir e articular, imitar e significar, olhar e ler” (FOUCAULT, 2008,23). O pintor nos envolve em uma atmosfera que nos permite perceber que a aparente contradição exposta na pintura, entre imagem e palavra, também pintada, reflete uma possível constituição do ser a partir das leituras que este exerce sobre o mundo por meio de múltiplas e singulares interpretações, ironizando assim o "velho hábito

¹⁰ Reprodução em anexo.

de linguagem que toma a imagem pela própria coisa" (FOUCAULT, 2008, p.20). Pode-se inferir que Magritte pretende tocar a questão logocêntrica e também mimética tão arraigada nos paradigmas ocidentais, atualizando a discussão em torno dos conceitos de original e literalidade. É evidente que em *La Trahison des Images* o belga instiga a refletir sobre as relações existentes entre realidade, arte e vida, a última entendida como o aqui e o agora, o momento em que se vive.

Entretanto, paradoxalmente, Magritte parece sugerir uma lógica platônica de *mimesis* ao dizer, "o famoso cachimbo...Como fui censurado por isso! E entretanto...vocês podem encher de fumo, o meu cachimbo? Não, não é mesmo? Ela é apenas uma representação. Portanto, se eu tivesse escrito sobre meu quadro: 'isto é um cachimbo', eu teria mentido" (apud FOUCAULT, 2008, contracapa). Sem uma análise mais acurada, poder-se-á entender que o pintor talvez se vale da noção de arte como mera representação da natureza, ou seja, a pintura do cachimbo seria apenas uma reprodução de segunda mão do que seria este no plano platônico das ideias. Todavia, é preferível inferir nas suas palavras um teor essencialmente irônico que permite posicionar a obra de Magritte em um *entrelugar*, ou seja, entre o cachimbo físico e um possível ideal do mesmo. Em outras palavras, seria como entender aquele objeto como sendo e ao mesmo tempo não sendo um cachimbo, uma vez que ele não pertence nem ao mundo físico nem tampouco ao mundo das ideias. O cachimbo magritteano revela singularmente as manifestações que estão no mundo, traduzindo-o e o mantendo intraduzível, como uma possibilidade e também impossibilidade de harmonizar revelações concretas e abstratas, como um contínuo *double bind*¹¹ derridiano. "O double bind é uma maneira econômica para falar da relação conflitante e paradoxal que os tradutores têm ao (re)conciliar o intraduzível e a tradução" (OTTONI, 2005, 15). Ou seja, para Derrida a tradução vista como o *double bind* é a impossibilidade e ao mesmo a necessidade de sua realização. Desta forma, o filósofo afirma:

¹¹O termo pode ser traduzido para o português como duplo vínculo e foi cunhado por Gregory Bateson para se referir a relacionamentos contraditórios, ou seja, situações nas quais ocorre uma dupla injunção paradoxal. O exemplo clássico é uma mãe dizendo ao seu filho que o ama enquanto o rejeita, ou quando um marido agride sua esposa e pede perdão concomitantemente. No caso derridiano o *double bind* foi tomado emprestado para se referir à tradução como uma constante aporia. Para Derrida não há fim para a interpretação, e não há como escapar desta dificuldade lógica.

Esse double bind, essa dupla imposição inalisável da análise está presente no caso de todas as figuras ditas do indecível que são impostas sob os nomes de *phármakon*, de suplemento, de hímen, de *différance*, e de um grande número de outros que trazem em si predicados contraditórios ou incompatíveis.(apud OTTONI, p.117)

Desta forma, o cachimbo de Magritte poderia ser lido como um indecível derridiano, ou seja, figura que traz características paradoxais. Sendo possível enxergar o pintor belga como um tradutor, que se posiciona, na difícil tarefa de desconstruir a questão da representação, o que segue em consonância com o pensamento do filósofo argelino Derrida, como bem registrado por Niranjana.

A crítica de Derrida sobre a representação, por exemplo, permite-nos questionar a noção de (re)representação e, portanto, a própria noção de uma origem ou um original que precisa ser (re)representado. Derrida argumentaria que a “origem” é em si dispersa e sua identidade indecível. A representação, assim, não (re)presenta um “original”, mas sim, (re)presenta o que já é representado.(NIRANJANA,1992,p.9, tradução nossa)¹²

Com isto, Magritte, por meio da arte, rompe com o pensamento cartesiano¹³, tão cristalizado no mundo ocidental e demonstra que o artista é também tradutor das possíveis realidades criadas no acontecimento, ou seja, a arte é uma forma de tradução que se posiciona ininterruptamente entre o que é traduzível e o intraduzível. Ao inserir na sua obra a frase *ceci n'est pas une pipe*, o pintor denuncia a incapacidade de restaurarmos um significado exclusivo, uma vez que este não existe. Assim, ele deixa para trás a lógica de representação que obedece a uma equivalência automática entre significante e significado, questionando o olhar ocidental, arraigado em constituições binárias. Semelhantemente, também buscando desconstruir o paradigma dominante,

Derrida indica a existência de uma diferença que não é traduzível no processo de significação dos signos, nem organizável nas polaridades identitárias – eu/outro, nós/eles, sujeito/objeto, mulher/homem, preto/branco, significante/significado. Essas distinções e classificações binárias representam o modo ocidental, logocêntrico de apreender e constituem a base das estruturas de dominação modernas. Criam, ainda, a ilusão de representações completas que não deixam resíduos. A incompletude das representações encontra-se fundamentada, contudo, na

¹² “Derrida’s critique of representation, for example, allows us to question the notion of re-presentation and therefore the very notion of an origin or an original that needs to be re-presented. Derrida would argue that the “origin” is itself dispersed, its “identity” undecidable. A representation thus does not re-present and “original”; rather, it re-presents that which is always already represented.

¹³Neste trabalho o adjetivo cartesiano é entendido como forma de analisar fenômenos e conceitos, isolando-os dos seus contextos, buscando universais que não sejam arbitrários e que tampouco dependam da interpretação. Sendo o significado fixo e único. É importante ressaltar que nos valeremos aqui de cartesiano também como forma de compreender a realidade exclusivamente à luz da razão, entretanto de maneira simplificada e automática, não considerando o todo.

própria linguagem, visto que significantes e significados nunca se correspondem inteiramente. (COSTA, 2006, p. 98)

Assim, poder-se-ia visualizar o artefato pintado por Magritte como nenhum outro viria a ser, ou seja, qualquer outro objeto com características semelhantes será pouco significativo para afirmar que representa o mesmo elemento que a obra expõe. Isto ocorre ao se levar em consideração que os significados não são fixos. O indivíduo “não pode, nunca, fixar o significado de uma forma final, incluindo o significado de sua identidade. As palavras são “multimoduladas”. Elas sempre carregam ecos de outros significados que elas colocam em movimento.” (Hall, 2006, p.41). É exatamente assim que Magritte parece brincar em *La Trahison des Images*, com essa falta, ou excesso, de significado inerente à palavra, posicionando-se como um tradutor que enxerga em seu objeto uma quilíade de possibilidades, ironizando, negando e debochando daqueles que não conseguem ir além do limite estabelecido pela ocidentalização do olhar. “A representação da tradição, materializada nas artes, nos costumes e, principalmente, nas traduções, leva adiante ideias e impérios” (DEPAULA, 2011, p.77), mas o pintor rompe essa tradição exatamente por meio da tradução, ferramenta que, como aponta DePaula (2011), é capaz de tecer a história a partir da necessidade de determinados grupos. Magritte, todavia, utiliza-se desta mesma ferramenta para demonstrar que “não se deve perceber o ato de traduzir como uma atividade servil, mas sim como um trabalho que repercute na formação e transformação de seres e nações.” (DEPAULA, 2011, p.80).

René Magritte posiciona a tradução como um instrumento que possibilita a ampliação da compreensão para além da literalidade. É indubitável que a tradução é inerente a qualquer processo cognitivo dos seres vivos, contudo, o que o artista aponta é para que sejamos mais críticos e que entendamos o traduzir como artifício que envolve escolhas para além do consciente e que aponta perspectivas individuais, mas que são sempre construídas historicamente e coletivamente. Susan Bassnett (2008) no livro *Translation Studies*, explica que para Julia Kristeva o leitor é tido como o responsável na expansão dos processos de produção de significado. Deve-se entender o leitor aqui como aquele que está a todo instante em contato com o mundo por diferentes processos semióticos. De tal modo,

o leitor traduz ou decodifica um texto de acordo com um conjunto de sistemas e a ideia de que apenas uma leitura seja correta é dissolvida. Ao mesmo tempo, a noção de intertextualidade de Kristeva vê todos os textos

interligados porque nenhum texto pode ser completamente livre daqueles que o precederam e o cercam é profundamente significante[...].(BASSNETT,2008, p.82, tradução nossa)¹⁴

A pintura de Magritte, assim, engloba não apenas todos os outros cachimbos ou não cachimbos existentes ou não, mas toda uma história interligada a infinitos contextos, cabendo ao “leitor” tecer suas significações a cada leitura. Desta forma, “ler é inscrever uma escritura que é única a cada novo ato, pois que se recorta a partir da polissemia de múltiplos significantes, dos quais um é eleito e se instaura [...] como significado” (GRIGOLETTO, 2003, p.33). Todavia, é importante perceber que essa acepção se estabelece de maneira ilusória, não se fixa. Grigoletto, considerando o pensamento de Derrida ressalva a importância de compreender que a escritura é na verdade uma forma de notar que o significado não é nada além de um significante que está inserido num encadeamento contínuo de outros significantes, no verdadeiro processo de iterabilidade. Assim, em outras palavras, “a cada escritura o texto [...] é tramado de uma certa forma, seguindo um determinado padrão, de modo a construir uma malha fechada, na qual o significante se transforma ilusoriamente em significado” (GRIGOLETTO, 2003, p.32). Ilusório uma vez que a partir desta perspectiva, o signo saussuriano, que é entendido como a correspondência de imagem acústica e um conceito, de um significante e um significado, torna-se questionável. Para Derrida não há o significado, apenas significantes remetidos a outros significantes, dito de outra forma, rastros dos rastros em ininterrupto remetimento. Deve-se entender a abolição do significado cautelosamente, já que, na verdade, abolir o significado para Derrida é pensá-lo como significante, deslocá-lo para uma teia constituída por referências. É revogar a ideia de um significado que se autoconstitui, como algo que existe em si próprio, fora da conjuntura no qual está inserido, seja linguística ou apenas conceitual. Por isto, “todo o processo é ilusório, ilusão necessária para se produzir linguagem, para que o texto se apresente; na verdade, todo o processo é um jogo, e cada jogo tem suas próprias regras, que servem apenas para aquele jogo e não para outro.” (GRIGOLETTO, 2003, p.32).

¹⁴ “The reader, then, translates and decodes the text according to a different set of systems and the idea of the one ‘correct’ reading is dissolved. At the same time, Kristeva’s notion of intertextuality, that sees all texts linked to all other texts because no text can ever be completely free of those texts that precede and surround it, is also profoundly significant [...]”

Derrida aponta que o jogo é organizado no momento em que cada escritura se constitui, assim, tem-se ilusoriamente a existência de uma estrutura. Todavia, como já supracitado, não há uma interpretação, um sentido prévio ao momento da própria escritura. Ou seja, Magritte, ao constituir a obra, talvez possuísse em mente alguns significados para ela. Entretanto, qualquer outra pessoa que pare para observar tal quadro produzirá uma nova rede de significações na esperança irrealizável de constituir uma acepção fixa, talvez, de recuperar aquelas que tentou prender Magritte ao pintar o quadro. Importante ressaltar também que o próprio pintor produziria uma nova escritura caso se deparasse hoje com a obra. Neste espaço, neste *entrelugar* em meio à ilusão do condicionamento do sentido e sua emancipação, que se produz no jogo descrito por Derrida, é que pode se localizar o tradutor, como aquele que constrói pontes, estas plásticas, que visam possibilidades de descolamento do sujeito, não apenas entre o eu e o outro, mas entre os *eus* presentes no sujeito e os *outros* envolvidos na conjuntura na qual o indivíduo está inserido.

2.1. Tradução como ponte plástica

Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma passagem e um declínio.
Nietzsche em Assim Falou Zaratustra.

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche em seu prestigiado *Assim Falou Zaratustra*, por meio de uma prosa que constantemente faz o leitor notar um tom bíblico, explora algumas temáticas, que de alguma forma estão relacionadas à sua obra filosófica como um todo. Entre os principais eixos norteadores é possível observar a questão da morte de Deus, do eterno retorno e do *Übermensch*, noção central que o ermitão Zaratustra se vale para traduzir a situação dos homens. Traduzido para o português como *Super Homem*, o termo *übermensch* manifesta ao mesmo tempo outras possibilidades, já que *über* pode ser entendido como: além de, superior, acima de, através de, etc. Desta forma, o vocábulo nietzschiano se refere a ideia de que os seres humanos são uma configuração transacional entre o animal e o “além-do-homem”(*übermensch*). “O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo. Um perigoso para lá, um perigoso acaminho, um perigoso olhar-para-trás, perigoso estremecer e se deter” (NIETZSCHE, 2011, p.16) Em outras palavras, o que o filósofo alemão parece

descrever é que o homem é a possibilidade, é o manifestar, é o processo de traduzir.

A beleza das palavras de Nietzsche está exatamente em considerar o homem como uma corda e não como uma rampa ou escada em um processo evolutivo, de involução ou mesmo inércia. A metáfora nietzschiana é exatamente ver o homem no interstício tensional dessas três possibilidades, entre ser o animal, permanecer na forma em que se encontra e na possibilidade de um “além-do-homem”. Ao mesmo tempo, a grande característica do homem é ser uma ponte, construção que possibilita a união de pontos separados. Ou seja, o homem é um processo de travessia, de transição e ao mesmo tempo ocaso, que permite novos amanheceres, novos começos, novas possibilidades.

O ser humano se constitui tanto cultural, social e biologicamente por processos bem semelhantes. DePaula ressalta que

em estudos genéticos, a linguagem da vida é apresentada em código e em três processos conhecidos: duplicação, transcrição e tradução. Para uma célula dar origem a outra, ela precisa primeiro duplicar o material genético para depois dividi-lo e, em seguida, levá-lo adiante. Os mesmos processos apontados nos estudos genéticos poderão ser aplicados aos estudos da linguagem.(DEPAULA, 2009,p.174)

Assim, é possível traçar paralelos e perceber em Zarathustra que Nietzsche também exprime o processo de constituição da humanidade em uma tríade interligada, entre o animal (passado pré-moral), o homem (presente moral) e o super homem (futuro extramoral). Zarathustra não louva o retorno ao homem no passado pré-moral, ao mesmo tempo em que não dá muita concretude ao “além-do-homem”, e parece sugerir que esse futuro extramoral é remoto ao dizer em *Dos sacerdotes* que “jamais houve um super-homem. Ambos eu vi nus, o maior e o menor dos homens: – Demasiado semelhantes ainda são um ao outro. Em verdade, também o maior de todos me pareceu – demasiado humano” (NIETZSCHE, 2011, p.89).

Parece desta forma, que o homem se prendeu a esta moralidade que Nietzsche se refere, em sua obra como um todo, como a moral europeia cristã. Por uma questão de objetivos, a questão da moral na perspectiva nietzschiana não será aprofundada. Entretanto, é de extrema valia entender que é no momento em que o homem se insere no *presente moral* que passa a problematizar as causas da ação, a origem do ato. O homem se tornou agente que se utiliza da razão para atuar,

passou a agir pela intenção permeada por uma racionalidade, o que passou a diferenciá-lo dos animais, que agem instintivamente e se valem dos resultados finais do seu ato. Como consequência, os atos humanos passaram a ser julgados, condenados ou enaltecidos a partir de suas pretensões e não de suas consequências, ou seja, é neste momento que o homem passa a se *autoconhecer*, buscar sua origem. A questão problemática é que nesta busca da gênese,

uma singular estreiteza de interpretação tornou-se dominante: a origem de uma ação foi interpretada, no sentido mais determinado, como origem a partir de uma *intenção*; concordou-se em acreditar que o valor de uma ação reside no valor de sua intenção. A intenção como origem e pré-história de uma ação: sob a ótica desse preconceito é que, quase até os dias de hoje, sempre se louvou, condenou, julgou e também se filosofou moralmente. (NIETZSCHE, 2001,p.39)

O que Nietzsche parece denunciar é que o homem se encontra na verdade numa “moral das intenções” e que é algo ainda a ser superado pelos indivíduos. O homem parece ter se esquecido de que ele é transição e não fim, se no processo biológico há a necessidade de haver os três processos para garantir a continuidade da espécie, faz-se mister entender que o homem é também paráfrase, citação e tradução, opondo a concepção de sujeito autônomo consciente, iludido de possuir uma racionalidade sedimentada em um imaginário conceito de verdade.

Rosemary Arrojo revê o texto “Acerca da Verdade e Mentira no Sentido Extramoral” e traz o trecho no qual Nietzsche diz que a verdade seria

em suma, uma soma de relações humanas que se tornaram poética e retoricamente intensificadas, metamorfoseadas, adornadas e, depois de muito uso, parecem, para uma nação, fixas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais nos esquecemos que são ilusões; metáforas gastas que se tornaram impotentes para afetar os sentidos; moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.(apud ARROJO, 2003, p.17).

De tal modo, Nietzsche nos lembra de que a verdade é plástica, de que a ideia de constituição de um conceito fixo é fantasia e de que o conceito de verdade que possuímos hoje não é mais do que uma ilusória convenção estipulada, utilizando-se de um termo foucaultiano, pelas tecnologias de poder. Assim, Arrojo indica que a reflexão de Nietzsche sobre a questão da verdade implica desconstruir a “noção clássica de literalidade, ou seja, da possibilidade de um significado depositado na letra, anterior ou imune à interpretação de um sujeito. Aquilo que

consideramos a coisa-em-si ‘designa apenas as relações das coisas aos homens’” (ARROJO, 2003, p.17).

A tradução é tida como ponte plástica neste momento em que o homem compreende que as coisas se tornam o que são a partir da relação dialógica entre indivíduo e objeto, lembrando que é plástica exatamente por ser moldável e receber diferentes formas a cada contexto. Nietzsche nos conscientiza da metafóricidade da língua, portanto, o indivíduo se vale a todo instante de processos de tradução para decodificar o mundo no qual está inserido, todavia, este deciframento é maleável, uma vez que a correspondência entre significante e significado não é pré-estabelecida e ocorre na relação intersubjetiva momentânea, já que, como supracitado, somos afetados continuamente de maneiras diversas. Com isso, “a desconstrução da autonomia do sujeito consciente solapa todo o projeto logocêntrico e qualquer possibilidade de uma relação puramente objetiva entre o homem e a realidade” (ARROJO, 2003, p.17), valorando as infindas possibilidades de representações e constituições do sujeito, o que pode vir a ser entendido como uma forma de reposicionar o olhar para algo além das dicotomias presentes nos paradigmas ocidentais.

Conceber a ideia da tradução como uma ponte plástica pode vir a ser uma forma de desconstruir os pilares estruturais de hierarquização do mundo, levando-nos a compreender que as relações não são fixamente duais, mas coexistentes e plurais, pois a tradução pode ser entendida como

acontecimento que deflagra a existência das várias línguas presentes num mesmo sistema linguístico e das diferenças e semelhanças entre elas, e o inconsciente através da linguagem possibilitando as várias e infinitas significações e interpretações do ser humano.(OTTONI, 2005,p.93)

A tradução, assim, na sua plasticidade, promove pontes que manifestam os cruzamentos existentes nas línguas, conseqüentemente, evidenciando o homem como cruzamento de diversos sujeitos.

2.2. Tradução: ferramenta de desconstrução

Quando escrevo, minhas palavras pedem para que sejam traduzidas¹⁵.

Raimundo Carvalho

Não há qualquer ser que seja uno, todos são produtos das relações que vivem. Somos traduções que refugiam outras várias traduções de que concomitantemente traduzimos as traduções. Não há vestígios na constituição dos seres humanos que os façam transparentes, estruturas fechadas e universais. Não existem essências no indivíduo, apenas composição de humanidades. Contudo, paradoxalmente, os seres humanos passaram a se enquadrar, ou talvez, serem enquadrados em um conceito ilusório de humanidade monossêmica, o que conseqüentemente tem produzido sociedades que buscam uma construção comum a todos, onde as diferenças devem ser apagadas. De tal modo, parece que os indivíduos acabam por se organizar de maneira binária: aqueles que possuem as tecnologias de poder determinam o paradigma dominante e aqueles que não se enquadram no *original* são visto como cópias malfeitas, traduções abortadas que devem ser modificadas, trabalhadas e manipuladas até que estejam nos formatos estipulados pelo dito padrão.

Derrida, ao comentar sobre o mito de Babel, sinaliza a importância de lembrar que

procurando 'se fazer um nome', fundar ao mesmo tempo uma língua universal e uma genealogia única, os Semitas querem colocar a razão do mundo, e essa razão pode significar simultaneamente uma violência colonial (pois eles universalizariam assim seu idioma) e uma transparência pacífica da comunidade humana. (DERRIDA, 2006,p.25)

Todavia, é relevante notar que ao mesmo tempo em que se tenta instituir um arquétipo, surgem movimentos de resistência. “No local da fissura, a linha forma uma fivela, “centro do ciclone”, lá onde é possível viver, ou, mesmo, onde está, por excelência, a vida.”(DELEUZE, 2005, p.130). Pode-se perceber que Deleuze entende que a vida se dá propriamente na resistência e não como consequência ou presságio de uma violência. Retomando a metáfora babélica, Derrida sinaliza que inversamente a vontade semita de uma origem singular,

¹⁵ Pronunciado pelo Prof.Dr. Raimundo Carvalho no “Colóquio sobre tradução: Afinal, o tradutor Trai ou Atrai o leitor”, realizado em 09 de dezembro de 2011 na Universidade Federal do Espírito Santo.

Deus lhes impõe e opõe [aos semitas] seu nome, ele rompe a transparência racional, mas interrompe também a violência colonial ou o imperialismo linguístico. Ele os destina à tradução, ele os sujeita à lei de uma tradução necessária e impossível; por conseguinte, do seu nome próprio traduzível-intraduzível, ele libera uma razão universal (esta não será mais submetida ao império de uma nação particular), mas ele limita por isso a universalidade mesma: transparência proibida, univocidade impossível. A tradução torna-se lei, o dever e a dívida, mas dívida que não se pode mais quitar. (DERRIDA,2006,p.25)

Ao se utilizar do mito de Babel, Derrida desconstrói a ideia de uma representação terminada, o que rompe com o universalismo e aponta para a tradução como a possibilidade de sobrevivência neste transbordamento de significados, ou melhor, a tradução é a própria ferramenta de desconstrução da tentativa de universalizar o mundo, já que permite a proliferação de sentidos.

A tradução, vista como ponte plástica, torna-se ferramenta de desconstrução, exatamente por não ser fixa. Ao contrário da concepção de ponte vista por arquitetos e engenheiros que precisam sedimentar bem as colunas dessa estrutura que liga dois pontos, a ponte plástica não é concreta e não liga dois alvos específicos, mas aponta para a multiplicidade de passagens, desconstruindo caminhos percorridos em exaustão que passaram a ser vistos como possibilidade única. A tradução como ponte plástica nos permite enxergar que o importante é o processo, é o atravessar em si, e não a chegada, afinal, não há o fim, apenas o *continuum*. Traduzir de maneira plástica é se posicionar na paradoxal tarefa de seguir adiante, mas também resistir. Entretanto, a resistência é em não se fixar, não aceitar-se como uno, é afrontar a univocidade.

A ponte da tradução, que paradoxalmente liberta dentro de cada texto as forças subversivas de sua própria estrangeiridade, reinscreve, dessa forma, essas forças na resistência da tensão de uma nova vizinha alteridade. Apesar disso, todos os viajantes nessa ponte estão respondendo a um apelo que os repele a cada passo, um apelo que lembra a placa colocada por Lautréamont¹⁶, na frente de Maldoror, contendo um aviso que se recebe tarde demais para que se possa atendê-lo: Vous, qui passez sur ce pont, n'y allez pás. "Vós, que estais atravessando essa ponte, não chegueis ao outro lado." (JOHNSON, 2005, p.35)

Estar em uma ponte plástica é estar em um paradoxo insolúvel, entre ser rígido e ao mesmo tempo moldável, entre cruzar por completo o caminho e o resistir, por isso a necessidade de sermos dúcteis e nos modificar enquanto modificamos o caminho, conscientizando-nos da incompletude.

¹⁶ Barbara Johnson na citação se refere à obra Les Chants de Maldoror (Os Cantos de Maldoror) do escritor uruguaio Conde de Lautréamont. Tal obra é referência na literatura fantasmagórica.

De maneira semelhante, Babel também possui significados contraditórios. Em grego pode significar porta de Deus, o que possibilita ser entendido tanto como acesso quanto impedimento. Babel poderia, então, significar entrada e restrição de Deus. Derrida retoma Voltaire que sinaliza que, nas línguas orientais, Babel também se refere à cidade de Deus e significa ainda confusão, isto é, remete “à confusão das línguas mas também ao estado de confusão no qual se encontram os arquitetos diante da estrutura interrompida” (DERRIDA, 2006,p.13). No caso da ponte plástica a confusão fica por conta dos tradutores, ou seja, todos aqueles que se posicionam nessa confusão de sentidos, nesse *double bind*. A tradução manifesta que o indivíduo se constitui entre várias línguas, uma vez que há línguas dentro de uma língua e que ao mesmo tempo elas convivem entre elas e com várias outras. É como se cada um tivesse uma Babel dentro de si.

A “torre de Babel” não configura apenas a multiplicidade irreduzível das línguas, ela exhibe um não-acabamento, a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de acabar qualquer coisa que seria da ordem da edificação, da construção arquitetural, do sistema e da arquitetônica. O que a multiplicidade de idiomas vai limitar não é apenas uma tradução “verdadeira”, uma *entr’expression* [entr’expression] transparente e adequada, mas também uma ordem estrutural, uma coerência do *constructum*. Existe aí (traduzamos) algo como um limite interno à formalização, uma incompletude da *construtura* [constructure] (DERRIDA, 2006,p.11-12).

Com isso, cabe ao indivíduo a possibilidade de sobreviver por meio da tradução, esta como uma ponte plástica, que não possui acabamento, mas devires, passagens. Passa-se então a entender que a tradução é um acontecimento de linguagem, que não possibilita prever o projetar dessa construção entre mundos. Derrida afirma que um texto constrói e transforma sentidos enquanto acontecimento.

Um texto só vive se ele sobre-vive, e só sobre-vive se ele é de uma só vez traduzível e intraduzível (sempre... “de um só vez...e...”: ama, ao “mesmo tempo). Totalmente traduzível, desaparece como texto, como escritura, como corpo de língua. Totalmente intraduzível, mesmo no interior do que se acredita ser uma língua, morre imediatamente . (apud OTTONI, 2005,p. 36)

Vale ressaltar que texto é entendido neste trabalho não apenas como manifestações gráficas, mas como qualquer produção humana que objetiva comunicar algo (SEARLE, 1974). Para Derrida, uma tradução que triunfa deve ser aquela que não vive nem morre, mas sobrevive. Ottoni (2005) chama atenção para a ideia de que a tradução é um acontecimento que se constitui entre o traduzível e o intraduzível, localizando o sujeito nesse meio paradoxal, em um *entrelugar*.

Esse “meio” é o lugar do indivíduo, do sujeito que não se separa do seu objeto (a língua), das suas diferenças e nem de suas impurezas. O sujeito, ao traduzir, está “entre” a diferença de dois sistemas linguísticos e no “meio” das “várias línguas” que compõem as línguas envolvidas na tradução. (OTTONI, 2005,p.41)

A tradução, assim, pode ser a ferramenta de desconstrução dos paradigmas dominantes, pode ser entendida como a possibilidade de reescrever a partir de outros pontos de vista, de entender que os conceitos estão flutuando e que a fixação de qualquer acontecimento é ilusória, já que sempre representará apenas uma possível perspectiva. A tradução, ponte plástica, torna possível o rompimento com o enquadramento do sujeito e abre caminhos para que este construa suas próprias representações.

3. A ocidentalização do olhar

A Europa se considera um avanço – a vanguarda da geografia e da história. Ele [o continente] avança como um avanço, e compete ao outro deixar de fazer avanços: para induzir, seduzir, produzir, conduzir, se propagar, cultivar, amar ou estuprar, colonizar, ela própria se colonizar.

Jacques Derrida (apud SANTIAGO, 2011, p.161)

Os fortes avanços tecnológicos vistos a partir do século XX certamente transformaram as distâncias no mundo. A interdependência de tudo enfraqueceu as fronteiras nacionais e gerou uma interligação cultural que ganha ainda mais força com os meios de comunicação em massa e, certamente, a internet se torna no século XXI a forma mais instantânea de propagação de ideias e preceitos.

A internet tornou-se uma fonte singular que imediatamente conecta milhões de indivíduos com outros, com associações particulares e com instituições educacionais e agências governamentais, tornando as interações à distância e em tempo real possíveis. (KUMARAVADIVELU, 2006, p.131)

Todavia, muito antes da ascensão de tecnologias como o telégrafo, o telefone, a televisão e a internet, as distâncias já não eram tão consideráveis. Ainda no século XV os reinos de Portugal e Espanha se lançaram ao mar em busca de novas rotas para as Índias e, conseqüentemente, para o estreitamento das fronteiras geográficas. A Inglaterra, por questões internas, só vai seguir os caminhos dos seus vizinhos basicamente um século depois, quando Henrique VIII promove a indústria naval e lança o reino inglês para além dos territórios das ilhas britânicas. Entretanto, é com sua filha, Elizabeth I que a Inglaterra começa verdadeiramente a expandir seus territórios e dominar regiões em vários cantos do globo terrestre. Apesar do “atraso” em relação a seus rivais europeus, o projeto colonial britânico chegou ao ponto em que era comum ouvir que o sol nunca se punha no Império Britânico, afinal, de Elizabeth I a Victoria, a Inglaterra conquistou tantos territórios que se tornou o maior império da história, com quase um quarto de toda a superfície terrestre mundial.

Assim como a Grã-Bretanha, outras nações europeias se lançaram ao mar e reduziram as fronteiras muito antes dos megabytes serem compartilhados por pessoas em diferentes países. Reposicionando o olhar, pode-se perceber que o processo mundial de integração de culturas e mercados, hoje conhecido como globalização, não é tão recente. As formas, ou melhor, as tecnologias utilizadas

neste processo indubitavelmente mudaram, mas os impactos talvez não sejam tão diversos.

A Europa conquistou, ou melhor, colonizou quase todo o mundo. “Por volta de 1918, potências europeias tinham colonizado 85 por cento da superfície da Terra.” (NIRANJANA, 1992, p.7). De tal modo, é ingênuo não enxergar que os processos coloniais significaram também movimentos de globalização dos valores eurocêntricos. A Europa traduziu o mundo e impôs sua tradução a todos, utilizou-se do traduzir como uma forma de domesticação.

DePaula (2011), relacionando a tradução com sistemas culturais e políticos, enfatiza que o traduzir sempre foi uma das principais maneiras de reapropriar-se da história. Valendo-se das reflexões de Mignolo sobre a colonização da América, ela aponta que intenções específicas, mas geralmente ocultas, são utilizadas para se prevalecer uma determinada perspectiva da história, comumente cúmplice das estruturas de poder. No caso da América, o escrever da história a partir da perspectiva eurocêntrica “funcionou na colonização de um mundo velho que fora inventado como mundo novo.” (DEPAULA, 2011, p. 77).

A tradução passa a servir ao discurso colonial como maneira de justificar seus atos, já que o colonizador traduz a imagem do outro de maneira fixa, cria identidades estereotipadas e, assim, utiliza-se desses constructos constantemente repetidos para impor determinadas práticas que são vistas como necessárias. Assim, o colonizador impõe uma perspectiva que passa a ser incorporada ao próprio discurso do colonizado. O colonialismo, portanto, apresenta o outro como uma cópia adulterada, uma versão paleolítica do próprio colonizador, que precisa ser ajustada para se enquadrar aos padrões de civilidade. O discurso dominante atribui incapacidade ao colonizado de se representar, organizar e administrar, cabendo então ao *bondoso* colonizador assim fazê-lo.

O Outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia de imagem/contra-imagem de um esclarecimento serial. A narrativa e a política *cultural* da diferença tornam-se o círculo fechado da interpretação. O Outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional. (BHABHA, 2010, p.59)

Bhabha denuncia que, no discurso colonial, o outro é constituído pelo silenciamento, a partir da ausência, uma vez que o caráter de concepção desse

outro é tomado a partir da ideia de que ele não pode criar sua própria representação, não é dado ao outro o direito de constituir a si próprio. Assim, segundo Eni Orlandi, há uma ampla margem de silêncio que é “produzida pelo dominador e empunhada pelo dominado” e, nesse encontro, a autora sinaliza que: de um lado, os colonizadores objetivavam submergir as diferenças, projetando os colonizados como “cópias em seus imaginários, cópias malfeitas a serem passadas a limpo; enquanto, do outro lado, assumindo a condição de simulacros – imagens rebeldes e avessas a qualquer representação –,” os colonizados às vezes acabam por consentir com o discurso das cópias. (2008, p.26-27)

Faz-se mister entender que a estratégia de reprodução do outro de maneira estereotipada e unificada cria um jogo dual de representação entre o colonizado e o colonizador, em que o discurso colonial simplifica as diferenças, transformando-as em algo homogêneo que servirá de modelo para suprimi-las. Assim, o que difere deve ser sufocado ou mesmo inserido na lógica binária, formando discursos que desqualificam o outro, que é visto como um não ser, um não masculino, um não heterossexual, um não branco, um não judaico-cristão, sintetizando, um não legítimo ocidental.

O olhar ocidentalizante cria a fantasia de haver um original ou uma gênese transcendental que deve ser tomada como padrão no processo de tradução do outro. Toma-se por base uma cultura específica com valores ilusoriamente determinados e passa-se, assim, a legitimar valores etnocêntricos e justificar atitudes discriminatórias e intolerantes.

A tradução, na perspectiva ocidental dominante, é então ferramenta de manutenção dos valores de determinados grupos e apagamento das diferenças. O traduzir, no pensamento tradicional, deve ocorrer “literalmente, fielmente, sendo esta literalidade e esta fidelidade vistas como sendo primordialmente à forma do original.” (BARBOSA, 2004, p. 21). Edwin Gentzler (2002) aponta que frequentemente esse apagamento, essa repressão, é realizada de maneira já subconsciente. Indivíduos absorvem tão *naturalmente* valores ocidentais que parecem não enxergar outras possibilidades, traduzindo o outro com o olhar embaçado que parece não ser capaz de ver que o processo de tradução ocorre a partir de valores que na maioria das

vezes estão tão arraigados que só com uma análise mais profunda seria possível perceber que adulterações são feitas.

[...] Ao analisar traduções, especialmente aquelas feitas por tradutores Ocidentais traduzindo os chamados textos do Terceiro Mundo, os estudiosos da tradução podem expor manipulações muitas vezes inconsciente ao trabalho - manipulações como mudanças na tradução de modo que possam se adequar as normas literárias e culturais existentes, atenuação das diferenças religiosas e políticas para fazer um texto mais palatável para o público receptor, e construção de imagens de culturas indígenas que reforçam estereótipos culturais no Ocidente¹⁷. (GENTZLER, 2002, p.196, tradução nossa)

Desta forma, o Ocidente se utiliza da tradução, sentido lato, para delimitar as fronteiras e encaixar o outro a partir do seu olhar. Constrói muros que separam e dividem grosseiramente os indivíduos. O olhar ocidentalizado acaba por criar o outro a partir de uma noção de falta, de perda, levando em consideração uma ilusória fixidez identitária de si mesmo. O outro é traduzido de maneira direta, como se houvesse um paralelismo estrutural, contudo *unilateral*. O Ocidente traduz *palavra-por-palavra*, não considerando o contexto e os processos de significação. Traduz-se o outro sem modificar a forma e o conteúdo, como se houvesse a possibilidade de encaixá-lo literalmente nos padrões eurocêntricos, em uma equivalência direta. Transpondo Catford para o nível da tradução que seja além do linguístico é possível entender a ocidentalização como um traduzir que substitui os processos de significação de um determinado grupo pelos equivalentes processos em outro. Ou seja, os valores locais são substituídos por *equivalentes* eurocêntricos.

Já quando se vale de um pensamento tradutório mais oblíquo, o olhar ocidental parece tampouco considerar o outro, já que produz traduções que sejam compatíveis a seus valores e interesses, manipulando o que é entendido como não ocidental para que seja compreensível no universo cultural eurocêntrico. Ou seja, situações que vão para além de uma compreensão direta do Ocidente são recriadas por meio de outra circunstância para serem apreendidas sem grande esforço pelo ocidental. O problema neste caso é que na tradição do Ocidente o que se observa é

¹⁷ "In the analysis of translation, especially in the analysis of translations done by Western-educated translator translating so-called Third World texts, translation scholars can expose those often unconscious manipulation at work –manipulations such as making changes in the translation so that it better conforms to existing literary and cultural norms, smoothing out religious and political differences to make a text more palatable to the receiving audience, and constructing images of indigenous cultures that reinforce cultural stereotypes in the West."

o apagamento do outro, como já supracitado. Ou ainda, a docilização para que o outro seja referido, enquadrado e ajustado às perspectivas do olhar do Ocidente.

Levando em consideração o exposto até o momento é necessário entender que a ocidentalização do olhar é muito mais ideológica do que geográfica, uma vez que o próprio conceito de Ocidente é muito mais amplo do que o lado ocidental do *velho mundo*, ou seja, da Europa. Stuart Hall (1996) em seu prestigiado ensaio *The West and the Rest: Discourse and Power* aponta que o Ocidente é na verdade um constructo histórico. Assim, valendo-se da perspectiva de Hall, referimos aqui o conceito de Ocidente como “uma sociedade desenvolvida, industrializada, urbanizada, capitalista, secular e moderna” (1996. p.186), assim, é possível perceber o Ocidente como uma construção sintética mental inventada a partir da justaposição de diversas outras noções. De tal modo, “qualquer sociedade que compartilhe tais características, onde quer que ela exista em um mapa geográfico, pode-se dizer que pertence ao “Ocidente””. (1996, p.186). Logo, aquelas sociedades que não se enquadram nesses parâmetros são entendidas como não ocidentais, ou nas palavras de Hall, como o “Resto”.

Divide-se o mundo entre o Ocidente (*West*) e o Resto (*Rest*), com a ideia de dois blocos hegemônicos. Todavia, a ocidentalização do olhar produz uma visão lacônica não apenas do Resto, mas também do próprio Ocidente, já que as diferentes culturas europeias são sintetizadas na fantasia de união. Na verdade, o que integra essas diversas culturas é o fato de que “*elas são todas diferentes do Resto*. Similarmente, o Resto, embora diferentes entre eles, são representados como o mesmo no sentido de *que eles são diferentes do Ocidente*.” (1996, p.189).

Essa dicotomia entre o Ocidente e o Resto passa a ser uma estratégia perversa de controle das diferenças. Aliás, em aritmética o resto é o resultado da operação de subtração, ou seja, é o excesso do diminuendo sobre o subtraendo. Esta sobra também é chamada de diferença. Ou seja, pode-se fazer um paralelo com a aritmética e enxergar que as diferenças produzidas na subtração entre as sociedades autodenominadas ocidentais por aquelas fora deste círculo são entendidas como o Resto. De tal maneira, entende-se que o não Ocidente é o Resto que na relação com seu diminuendo produz diferenças, ou melhor, mais restos, estes que são transformados pelo olhar ocidental em estereótipos.

Bhabha, assim, aponta que o discurso colonial se torna elemento “crucial para a ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural” (Bhabha, 2010, p.107). Assim, o discurso colonial traduz a diferença em processos de estereotipar o outro, instituindo uma hierarquia de poder/saber.

O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais. (BHABHA, 2010, p.117)

O emprego de estereótipos é necessário no discurso colonial para modular a identidade do outro e estabelecer ideologicamente o diferente. A estereotipagem acaba por revelar o fetichismo e a fobia, já que está no interstício de uma relação conflituosa entre a dominação e a defesa. Bhabha nos aponta que ao estereotipar o outro o discurso colonial produz desejo e ao mesmo tempo recusa sobre as diferenças. Isso pode ser notado pelo fato de que o estereótipo emerge do reconhecimento de haver uma diferenciação ao mesmo tempo em que apresenta a recusa das diferenças, mascarando-as e restaurando uma presença original.

O fetiche ou estereótipo dá acesso a uma “identidade” baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma. Esse conflito entre prazer/desprazer, dominação/defesa, conhecimento/recusa, ausência/presença, tem uma significação fundamental para o discurso colonial. Isto porque a cena do fetichismo é também a cena da reativação e repetição da fantasia primária – o desejo do sujeito por uma origem pura que é sempre ameaçada por sua divisão, pois o sujeito deve ser dotado de gênero para ser engendrado, para ser falado. (BHABHA, 2010, p.117)

O olhar ocidental assim busca constituir uma Tradição e se deixa atravessar pela quimera de uma identidade cultural legítima, projetando “um espaço da desmemória, uma amnésia dos processos históricos, propiciando, assim, o controle dos sujeitos e das identidades sociais e culturais” (SCHMIDT, 2011,p.14). Cria-se, de tal maneira, culturas nacionais que estão em consonância com um projeto de civilização universal, tomando-se algo novo como inerente à humanidade, e assim instalam-se discursos que aparelham e influem não apenas no agir em relação ao outro, mas na percepção que se tem de si próprio. Stuart Hall (2006) ao questionar como se formula a narrativa da cultura nacional, como se constitui essa comunidade imaginada, inclui cinco principais elementos: a narrativa da nação; a ênfase nas

origens, na continuidade, na tradição e na intemporalidade; a invenção da tradição; o mito fundacional; a ideia de um *folk puro*. Dentre esses itens é válido salientar a terceira estratégia, na qual Hall cita Hobsbawn e Ranger (1983) para falar da invenção da tradição.

Tradições que parecem ou alegam ser antigas são muitas vezes de origem bastante recente e algumas vezes inventadas... *Tradição inventada* significa um conjunto de práticas..., de natureza ritual ou simbólica, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, a qual automaticamente, implica continuidade com um passado histórico adequado. (apud HALL,2006,p.54)

Assim, sociedades não ocidentais acabam por absorver certas tradições, muitas vezes inventadas pelo olhar ocidental, e passam a enxergar a própria existência relacionada a “um destino nacional que preexiste a nós e continua existindo após nossa morte.” (HALL, 2006, p.52). O teórico cultural jamaicano ainda alerta que é importante entender que envoltos na constituição de culturas nacionais como comunidades imaginadas estão as questões das “memórias do passado; o desejo por viver em conjunto; a perpetuação da herança.” (HALL, 2006, p.58).

O colonizador tenta introduzir no colonizado a pílula mágica da homogeneidade, via processos de violência em todos os âmbitos, convencendo-o de que pertence a uma comunidade nacional que precisa ser unificada para que esteja em conformidade com os valores universais. “Não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional.” (HALL, 2006, p.59) Com isto, o olhar ocidental ignora o fato de que se há uma universalidade é a de nos constituirmos na diversidade. Destarte, na ânsia de uma gênese, cria uma tradição maniqueísta que passa por cima de qualquer diferença em nome de um objetivo comum a todos,ou melhor, a poucos, esquecendo-se que “o mundo já veio a existir, seja qual for a nossa versão desse surgimento, babélico, pois nasceu não na uniformidade, mas na diversidade –diversidade da geografia e da ecologia, tão intimamente associadas – diversidade humana.” (SOBRAL, 2008, p.112) Por isto, Hall salienta que é superficial imaginar uma nação como a união harmônica de diferentes grupos que objetivam uma causa maior, já que a “ maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de

conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural” (HALL, 2006, p.59) .

Valendo-se da maquiada premissa de unificar o mundo, de civilizá-lo, de unir todas as nações aos padrões de avanço da Europa, inventaram-se tradições e passou-se a estereotipar o outro com o propósito de justificar suas intervenções. “O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (BHABHA, 2010, p.111).

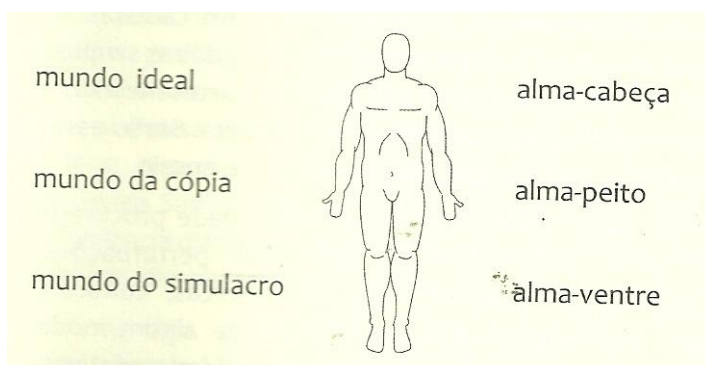
O olhar ocidentalizado produz um colonizado que se forma a partir de dois valores díspares: de um lado argumenta sobre a possibilidade de inseri-lo nos padrões ocidentais de sociedade, ou seja, é possível que o colonizado seja trabalhado ao ponto de ser considerado civilizado. Do outro, concomitantemente, não cabe a ele próprio ascender a este nível civilizatório, afinal, é inapto suficiente para percorrer sozinho o processo rumo aos avançados parâmetros ocidentais. Então, as modernas sociedades colonizadoras, intitulando-se magnânimas, colocam-se no papel de redentoras, conduzindo os colonizados à civilidade. Com isto, justificam-se, em nome da *racionalidade universal* quaisquer atos de violência contra a resistência dos colonizados.

Nessa conjuntura, a tradução, como já mencionado, tornou-se ferramenta de criação e manutenção de um mundo bipolarizado que tem se baseado na ideia platônica de *mimesis*, que de maneira geral é um conceito entendido como “sinônimo de representação, trata da relação do texto com o mundo, do modo como esse ou aquele texto (seja literário ou não) representam aspectos do mundo, entendendo o mundo como aquilo a que estamos acostumados a chamar de realidade.” (SOARES, 2012, p.143).

Na sua mais prestigiada obra, *A República*, Platão (1993) insere Sócrates como personagem principal de diálogos que se tornaram importantes pilares para a constituição de toda a filosofia ocidental. Por meio de diálogos, o filósofo grego sujeita seus principais conceitos, entre eles: a idealização da cidade, o que é um filósofo, a questão da justiça, o célebre Mito da Caverna e a *mimesis*, entre outras considerações.

Durante a obra, o uso de *mimesis* é marcado por grande variedade de aplicações. Há momentos em que o conceito se restringe à poesia, ou ao tipo de poesia representado pela comédia e pela tragédia, ou seja, quando o poeta/indivíduo pronuncia determinado discurso como se fosse outra pessoa. Entretanto, a noção de *mimesis* que interessa a este trabalho é aquela que pode ser expandida à questão filosófica, em outras palavras, a ideia de criação como imitação. Para Platão até o mundo físico não passa de uma imitação de verdadeiros conceitos presente no mundo das ideias, ou seja, uma imitação de segunda mão.

Desta forma, retomando *A República*, Luís Eustáquio Soares (2012) explica que o filósofo grego ao pensar na cidade ideal faz um paralelo com o corpo humano em postura vertical e o divide em três, considerando hierarquicamente cada parte. Desta forma, tem-se o mundo ideal, o mundo da cópia e o mundo do simulacro, correspondidos paralelamente às partes alma-cabeça, alma-peito e alma-ventre como se pode visualizar no diagrama abaixo criado por Soares.



Paralelo ao que ficou conhecido como mundo platônico, ou seja, o perfeito, a origem, tem-se o que Platão veio a chamar de alma-cabeça. Seguindo a comparação com o corpo humano, tem-se o peito, onde se localiza o coração, ou melhor, a alma-peito, que “nada mais é que nosso mundo, tudo que existe no nosso mundo, sendo simplesmente, assim, isto a que chamamos de realidade.” (2012, p.147). Desta forma, observando o diagrama é possível inferir então que o mundo em que estamos implantados, ou melhor, a realidade na qual estamos inseridos é uma reprodução, uma memória do que seria o mundo ideal.

Abaixo da alma-peito, tem-se a alma-ventre que Soares ressalva como a parte que nos insere no mundo animal, “a cópia da cópia, o inverso do mundo ideal, representando, nesse sentido, tudo o que devemos evitar, a fim de nos

aproximarmos, durante nossa existência, do mundo ideal, do mundo das essências.” (2012, p. 147).

A divisão platônica, tão bem traduzida por Soares, expõe lucidamente como a conjuntura global ainda na atualidade se configura de tal maneira. As ideias expostas na *A República*, por esta perspectiva, assumem grande influência na constituição do olhar ocidental.

Claro está – daí a importância de dividir o corpo humano em três partes, verticalmente – que a divisão platônica do corpo humano é antes de tudo uma divisão política, para não dizer fascista, ou fascistoide, porque tudo aquilo que, aos olhos de Platão, deve ser evitado, que perturba ou pode perturbar a “ordem” da cidade, deve ser lançado no “quarto do despejo” da alma-ventre, deve ser simulacro, cópia da cópia, sendo compreendido como coisas que estão numa posição antípoda do mundo ideal, das essências imutáveis. (SOARES, 2012, p.147)

Transpondo a tripartição do corpo por Platão junto com seus paralelismos de mundos para a questão do Ocidente, pode-se inferir que o conceito de origem, tão presente nos valores eurocêntricos tem sua constituição na questão mimética exposta acima. Ou seja, as civilizações ocidentais se proclamaram sociedades pertencentes ao mundo da cópia, em outras palavras, reproduções fidedignas do mundo ideal. Enquanto alocaram o Resto no mundo do simulacro, isto é, representações de sociedades que por si já são cópia. Enquanto o Ocidente é entendido como arquétipo, as nações não pertencentes a este seleto grupo são enquadradas na posição de alma-ventre, precisando, desta maneira, da visão ocidental para talvez conseguir vislumbrar o mundo ideal.

Se mimesis é representação, e se, no espaço da alma-peito, temos representação, porque temos cópia, então acho perfeitamente compreensível deduzir que, aos olhos de Platão, mimesis ideal seria aquela que fosse ou procurasse imitar, fazer-se como cópia do mundo ideal, do mundo das essências, que nada mais é do que o mundo dos poderes, ou dos poderosos, os quais tendem a se apresentar como sendo os ideais, os perfeitos, os intocáveis, os inimitáveis imitáveis, com o perdão do oximoro.(SOARES, 2012, p.149)

Levando em consideração a filosofia platônica, o Ocidente vê a diferença como maléfica, como lesiva para a constituição de um mundo ideal e se utiliza de um discurso que visa um bem estar universal para justificar processos que impõem a sua perspectiva sobre a do outro. É válido observar que o Ocidente finge não perceber que ele próprio é cópia e na ausência óbvia de um mundo das ideias

concreto coloca-se na posição de alma-cabeça, de local a ser copiado e reproduzido.

É o Ocidente que se põe na decisão do que e como traduzir, mas sempre privilegiando sua posição de original e pondo o outro na diminuta disposição de simulacro. Mantém-se uma relação de tradução mercantilista com o colonizado, onde o local é apagado para dar lugar a uma significação atemporal e universal. “Isso vincula a concepção de equivalência a uma noção de tradução como transporte ou substituição de significados pretensamente neutros, que não sofreriam influência do meio para que se dirigem.” (RODRIGUES,2000,p.100).

A hegemonia ocidental e sua forma homogênea de traduzir o outro certamente têm produzido efeitos bem marcados, quiçá irreversíveis, nos contextos globais. Entretanto, é indubitável que os olhares ocidentais não conseguiram abarcar uniformemente a humanidade. A quimera de universalização da razão eurocêntrica jamais se concretizou ou mesmo chegou próximo de tal, afinal, por mais que o olhar ocidental ainda insista em despir o outro de sua posição de autoconstituição e insista em traduzi-lo a partir de seus interesses, é importante perceber que sua posição de poder não criou a imunidade de também ser traduzido pelo outro e tampouco impediu que o colonizado não se deixasse persuadir por completo pela visão eurocêntrica da história.

Ainda que o Ocidente se baseie na ideia de que a tradução seja uma via de mão única e por mais que as relações nunca sejam mútuas, não há mecanismos que impossibilitem o transbordamento que o Resto causa, a inquietação é recíproca. O encontro dos olhares sempre causa questionamentos para os envolvidos. Indígenas não aceitaram os invasores brancos sem confrontá-los, negros africanos não se deixaram escravizar sem resistir, indianos não entregaram suas especiarias sem se opor, etc. Por mais que o colonizador tenha recorrido a mecanismos de silenciamento e obtido grandes êxitos, é imprescindível observar que muito se esquivou do controle colonial.

O que o Ocidente talvez não tenha percebido é que ao traduzir o outro ele acabou também se questionando, se contaminando. O branco europeu de hábitos higiênicos rudimentares que chegou à América do Sul possivelmente se inquietou

com os vários banhos diários dos indígenas; encontrar civilizações com notáveis conhecimentos artísticos, astronômicos, matemáticos e linguísticos como os maias também deve ter afligido o invasor; dar-se conta de que havia sociedades africanas e asiáticas que eram poliandras, bem como conhecer povos na Oceania como Nagovisi e Minangkabau que se organizavam de maneira matriarcal possivelmente despertou tormento no ocidental. Nessas colisões culturais, Hall (1996) nos lembra de que todos os envolvidos no processo são afetados, acabam por se hibridizar. O hibridismo é uma condição e ao mesmo tempo um processo, no primeiro caso devido à autoridade colonial se constituir por conflitos entre posicionamentos de poderes díspares e assim caracterizar a formação discursiva colonial, no segundo caso, por se tratar o hibridismo de um processo também de negociação cultural, uma maneira de resistir, de se apropriar, de desviar, de deslocar, uma forma de desestabilizar a presença da autoridade, subvertendo a ilusória tentativa dos poderes dominante de uma identidade pura.

Se os efeitos discriminatórios permitem às autoridades vigiá-los, sua diferença que prolifera escapa àquele olho, escapa àquela vigilância. Aqueles contra os quais se discrimina podem ser instantaneamente reconhecidos, mas eles também forçam um re-conhecimento da mediação e da articulação da autoridade –um efeito perturbador que é costumeiro na hesitação repetida que aflige o discurso colonialista quando ele contempla seus sujeitos discriminados: a *inescrutabilidade* dos chineses, os ritos *inenarráveis* dos indianos, os hábitos *indiscritíveis* dos hotentotes. Não é que a voz da autoridade fique sem palavras. Na verdade, é o discurso colonial que chegou àquele ponto em que, face a face, com o hibridismo de seus objetos, a *presença* do poder é revelada como algo diferente do que o que suas regras de reconhecimento afirmam. (BHABHA, 2010, p.163)

Assim, o que Bhabha parece apontar é que o hibridismo se converte em resposta ao olhar ocidental. Os colonizados, na sua resistência, tornam-se híbridos, abrem uma fissura, uma *différance* às concepções eurocêtricas. Àqueles sob os olhares do Ocidente não aceitaram por completo o falso sonho de pureza do olhar e aprenderam a enxergar a partir de pelo menos duas perspectivas, deslocando o papel da tradução como ferramenta de manutenção da tradição para a de afirmação das diferenças, de atividade que produz mais impurezas. Os sujeitos conscientes do seu hibridismo tornam-se negociadores, tradutores das diferentes identidades nas quais estão imersos.

As tradutoras e tradutores têm como essência de sua tarefa tornar o diferente compreensível. Logo, os seres humanos reconhecem que há diferenças, como não poderiam deixar de fazê-lo, mas precisam transpô-las de alguma forma, porque, como se sabe, os seres humanos são animais

discursivos, animais que buscam, pela(s) linguagens postas em discurso, compreender o outro, entender a diferença que é o outro, porque só agindo assim cada ser humano é capaz de entender a si mesmo: o sentido nasce da diferença. (SOBRAL, 2008, p.112-113)

O colonizado se posicionou no *entrelugar* da diferença, não a negou e tampouco a assimilou por completo, ele a traduziu em um movimento derridiano que entende que a diferença não pode ser traduzida completamente, se não desaparece. Ao mesmo tempo, não se pode resistir inteiramente à diferença, se não ela morre, já que não é absorvida. Os sujeitos não ocidentais se viram obrigados a agenciar com as imposições, as novas informações entraram em seus campos de visão forçando-os a se tornarem semelhantes, contudo tais sujeitos não perderam suas identidades já constituídas e se posicionaram nos interstícios entre seu olhar e o do invasor, reafirmando a tradução como possibilidade de encontros, sempre plásticos.

3.1. Tradução: desconstruindo a ocidentalização do olhar

The process of translation, if we can call it a process, is one of a change and motion that has the appearance of life but life as an afterlife, because translation also reveals the death of the original¹⁸.

Paul de Man

Uma entreolhada na história universal, ou melhor, na história ocidental universal revela que os projetos eurocêntricos que emergiram junto com os processos coloniais se mostraram exitosos a partir dos objetivos das nações europeias. Entretanto, a tentativa de universalizar os valores ocidentais por todos os cantos do mundo se mostrou o maior fracasso da empresa colonial. Como já exposto acima, a homogeneização em todos os níveis nunca ocorreu e parece um sonho, ou um pesadelo, bem distante. Muito diferente de sociedades análogas, o que parece estar cada vez mais em voga é a constatação da presença de identidades híbridas.

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado. (HALL, 2006, p.88)

O hibridismo parece ter tomado a posição de resposta para o Ocidente, sendo que a tradução se torna ferramenta para a compreensão dessa forma de se

¹⁸ Tradução nossa: "O processo de tradução, se é que podemos chamá-lo de um processo, é um de uma mudança e movimento, que tem a aparência de vida, mas a vida como para além dela, porque a tradução revela também a morte do original".

constituir e desestabilizar o olhar ocidental. Traduzir na pós-colonialidade dá-se em torno de estratégias que permitam desconstruir táticas que legitimam o discurso colonial, bem como traçar possibilidades de promover discursos cosmopolitas.

A tradução, como ponte plástica, desconstrói a visão ocidentalizante por romper com o jogo dos binarismos e propor uma nova perspectiva para a sobrevivência das duas ou mais margens. Traduzir nesta perspectiva, como já mencionado acima, é percorrer o caminho de encontro ao outro, mas sem se esquecer de onde partiu. É como em um processo de produção de pérolas, onde um corpo estranho, às vezes indesejável, perfura, entra sem pedir licença, mas o molusco acaba por transformar a dor em beleza. A ostra ao ser ferida não fere o agressor, mas o traduz em algo novo, dando uma sobrevida àquele grão, como em um gesto de perdão. O encanto tanto da pérola quanto do híbrido provém da unicidade que é fruto da dor que habita o interior de cada um.

Desocidentalizar o olhar não é lutar para impor ao invasor uma perspectiva fora dos padrões Ocidentais, isto seria atacá-lo utilizando dos mesmos artifícios eurocêntricos. Desconstruir a visão do Ocidente é traduzi-lo de maneira plástica, reconhecendo os pontos em que haja produção de conhecimento e adaptando-os para as realidades locais. A concha não expelle a impureza, mas a transforma em algo novo que passa a incorporar seu interior, deixando de ferir e produzindo beleza.

Reconhecer o hibridismo como forma de significação que desarticula a lógica dos binarismos e seus efeitos homogeneizadores presentes em qualquer reivindicação essencialista de pureza de identidades culturais não quer dizer encontrar um objeto que já está lá aguardando ser identificado, mas sim produzir uma forma de conhecimento e compreensão sobre os trânsitos ambíguos que informam as práticas discursivas e políticas nos lugares da cultura, que são também lugares de transformação social. (SCHMIDT,2011,p.24)

É importante também salientar que reconhecer o hibridismo como possibilidade de resposta aos paradigmas dominante não significa se esquecer dos processos de violência que os indivíduos localizados nos espaços de colisão sofreram e ainda sofrem (a pérola é a reminiscência que é preservada no interior de cada um), mas uma saída, uma nova possibilidade para além da visão dual do Ocidente.

Ao entender o híbrido como um limite à ocidentalização do olhar e utilizar-se da tradução como maneira de transformar as representações fixas, leva-se o

Ocidente a se modificar e perceber que suas imposições perdem força e que ele próprio está se deslocando, já que perspectivas não ocidentais passam a ter outra disposição no cenário global. “O local assume o universal para melhor inscrever o projeto existencial e cultural dos cidadãos e das nações não ocidentais num mapa-múndi, de que foram excluídos pela globalização neoliberal, ocidentalizante.” (SANTIAGO, 2011,p.164).

Silviano Santigo, em belíssimo ensaio, retoma as palavras do paquistanês Kishmore Mahbubani e marca que transformar a posição do local para algo universal não é necessariamente se render à globalização e conseqüentemente aos valores eurocêntricos, mas uma oportunidade de enriquecimento recíproco.

O mundo será um lugar bem mais rico quando as mentes ocidentais pararem de assumir que a civilização ocidental representa a única civilização universal. Para poder escapar da caixa mental em que se aprisionou, a mente ocidental precisa primeiro conceber a possibilidade de como, à sua própria maneira, ela tenha se limitado. (apud SANTIAGO, 2011,p.165)

Indubitavelmente, o Ocidente já percebeu suas próprias limitações. É possível, contudo, que ainda não o tenha admitido e por esta razão continue tratando os não pertencentes a este grupo como Resto. A resistência por parte das sociedades fora do privilegiado grupo tem sido constante, como mencionado anteriormente. Conseqüentemente, o olhar ocidental trata qualquer oposição às tentativas coloniais como atos de primitivismo, selvageria e terrorismo. Todavia, o burlesco na questão é o fato de a resistência ter se mostrado da mesma maneira como as sociedades colonizadoras agiram sob as demais, utilizando-se de violência por meio de armas militares, todavia, o olhar foi diferenciado. Quando europeus invadiram continentes, saquearam suas riquezas, dizimaram suas populações, inscreveram na história tais atos como processos de colonização que objetivavam levar sociedades *atrasadas* à luz da modernidade. Entretanto, quando grupos como Al Qaeda, Hamas, Hizbollah, ETA, IRA, Farc, entre tantos outros, utilizam-se dos mesmos mecanismos do Ocidente para se posicionarem contra determinadas perspectivas dominantes são classificados como terroristas.

O erro dos grupos de resistência citados acima é exatamente agir da maneira como os Ocidentais agiriam, pela ignorância e violência. Acabam por imitar ou repetir as mesmas selvagerias que ingleses, franceses, alemães, portugueses,

espanhóis, estadunidenses, entre tantas outras civilizações insistem em se valer. Combater pela força bélica é apenas inverter os papéis de opressor e oprimido.

Desconstruir o Ocidente é fazer brotar possibilidades fora das utilizadas pelo sujeito imbuído de perspectivas ocidentais. Desta forma, “desconstruir’ não significa destruir, mas sim propor uma nova maneira de ler e interpretar, garantindo a pluralidade das múltiplas ‘verdades’ em detrimento de um centro polarizador de uma ‘verdade’ única, ou seja, o lugar do logocentrismo.”(BATALHA & PONTES JR. 2007, p.68-69).

Traduzir é expor a variabilidade genética presente na humanidade e alertar para importância de conceber essa diferença como fator positivo contra a morte da espécie. O sujeito que se deixa traduzir é aquele que se permite adaptar as mudanças e assim ter sua sobrevivência. Os estudos genéticos nos ensinam que um determinado gene pode possuir diferentes alelos, em outras palavras, formas distintas e isto pode ser o fator decisivo de sobrevivência da espécie em muitos contextos.

O hibridismo permite que novos alelos surjam, tanto por meio de mutações do próprio sujeito ao se deparar com a diferença quanto pelo cruzamento causado por migrações provenientes de outras populações. Desta forma, pode-se perceber que tanto geneticamente quanto em outras extensões como a cultural o híbrido está em uma fértil posição, capaz de produzir novas possibilidades.

Constituir-se como uma tradução plástica, permitindo se acender a outras concepções de mundo, talvez seja a resposta mais justa do *Resto* para o Ocidente. Ao se localizar no *entrelugar* de contextos, os sujeitos ingerem o outro, deglutem-no, digerem-no e o regurgitam, transformando esse gesto oswaldiano antropofágico como uma maneira de se apropriar daquilo que interessa no outro, bem como acabar por obrigar aos sujeitos refletirem sobre eles mesmos com relação a esse outro. A resposta vem exatamente nessa plasticidade do sujeito híbrido, que tem o poder de escolher o que lhe interessa digerir e de transbordar as diferenças. Nesse processo de tradução do outro, o sujeito antes subalterno se coloca na posição de produtor de pontes, que não se fixam, mas estão sempre em um devir. Ao contrário do Ocidente que se fixa e se contenta apenas em impor suas perspectivas ao outro,

os de fora do grupo (o *Resto*) tem a possibilidade de se reposicionarem, não aceitando o olhar ocidental da maneira que o Ocidente impõe, mas como um dos possíveis modos de enxergar o mundo. Assim, o sujeito híbrido toma uma posição mais vantajosa comparada a do sujeito ocidental, afinal, ele não posiciona seu olhar apenas por uma perspectiva, mas no interstício que sobrepõe uma quilíade de cruzamentos que marcaram suas histórias.

Stuart Hall salienta o papel da tradução como uma possibilidade de resposta, de constituição desses sujeitos que foram atravessados e entrecruzados por processos de embates culturais. O teórico jamaicano explica que essas pessoas estão ligadas as suas origens e tradições ao mesmo tempo em que absorvem o novo.

Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas”(e não a uma “casa” particular”. As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico. Elas são irrevogavelmente *traduzidas*.(HALL, 2006,p.88-89)

Assim, sujeitos traduzidos, constituídos plasticamente, hibridizados, respondem ao olhar ocidental por meio da beleza da sua constituição iterável. São porta-vozes da iterabilidade, que Derrida (2011) percebe como a capacidade de o sujeito ser reproduzido para além da sua morte, ou seja, por meio do outro terá sua sobrevivência, transcendendo a ele mesmo. De tal maneira, é importante lembrar que essa interação e interdependência do outro que Derrida explana deve ser compreendida mutuamente, uma vez que determinado sujeito para sobreviver está subordinado ao outro e este outro está amarrado a este determinado sujeito para se autoconstituir.

O Ocidente e o Resto acabam por se entrelaçarem em um livro de mil e uma noites, onde a sobrevivência de um depende da do outro. Shariar era um rei que ao ser traído pela sua mulher com um servo decide matá-los e então se casar a cada dia com uma nova virgem. Depois de desposá-las, ordenava, na manhã seguinte, a sua execução. Assim, seguiu Shariar por anos até o aparecimento de Sheherazade. A bela e astuta moça decidida a acabar com a barbárie do rei se oferece em

casamento. Após a cerimônia nupcial, ambos foram para os aposentos reais e antes de se entregar ao rei, Sheherazade pede para contar uma última história para sua irmãzinha, como era de costume. Antes que o rei pudesse pensar, a moça abre a porta do quarto e deixa sua irmã entrar e começa a narrativa. Eis que Shariar se viu preso aos relatos até que Sheherazade interrompe a história bem no clímax. Ele a ordena que continue, mas ela diz que já está amanhecendo e que já pode ouvir o carrasco se aproximando para que ela seja decapitada. O rei então decide deixar Sheherazade viva por mais uma noite para que possa saber a continuação da história. Todavia, o mesmo ocorreu na noite seguinte e por mais mil e uma depois, até que Shariar se deu conta de que a amava e que havia tido três filhos com ela.

Como Sheherazade, o Resto se porta como promotor da iterabilidade, dando voz ao passado e realocando-o no presente em uma diferente conjuntura, desta forma sua sobrevivida. Sheherazade ao contar histórias todas as noites está em um contínuo esforço para se afastar da morte. Como a lendária protagonista persa, o Resto conta para o Ocidente, Shariar, suas tradições, suas culturas, suas histórias e assim, por mais que venha a morrer ao amanhecer, o Ocidente já estará contaminado com as reminiscências das narrativas. Entretanto, Shariar se viu dependente das histórias de Sheherazade, sua curiosidade por saber o que vinha em seguinte abriu brechas todas as noites para a rainha persa continuar viva e concomitantemente adentrar ao universo do rei paulatinamente. De maneira semelhante, o Ocidente ao tomar o Resto para si acaba por se enfeitiçar e abre fissuras que o forçará a se contagiar. Sheherazade e Shariar se salvam, se reinventam pelas narrativas por meio da iterabilidade. A rainha ao se propor casar com então perverso Shariar traz sobrevivida não apenas a ela, mas a todas as outras mulheres, pois acaba, com sua astúcia, rompendo com o ciclo. O rei persa ao escutar as histórias liberta-se do seu sofrimento, aprende com Sheherazade e acaba por se reencontrar pelas narrativas de sua esposa.

Desconstruir o olhar ocidental é se posicionar como a rainha persa. A resistência ao Ocidente está em atraí-lo para bem perto, enfeitiçá-lo com as narrativas, contaminá-lo e pelo outro ter uma sobrevivida. Sheherazade é híbrida pois aceita Shariar, sem esquecer das suas tradições, estas que trazidas ao presente,

revisitadas, garantem sua sobrevivência. Conscientizando-se da iterabilidade, Sheherazade mostra que não existe uma história universal, mas quiçá mil e uma.

4. *CyberPharmakón* ou a constituição de conhecimentos na era virtual, possibilidades para além dos paradigmas dominantes

Jacques Derrida na sua obra *A farmácia de Platão* (2005) retoma o *Fedro*, obra platônica que descreve os diálogos entre Sócrates e Fedro e que, entre muitos aspectos, explora a invenção da escrita, valendo-se do mito egípcio de Thoth e Thamous. Na alegoria, a escritura é tida como um *phármakon*, vocábulo que engloba duas significações aparentemente opostas, podendo significar tanto remédio quanto veneno.

Thoth apresenta sua invenção, os caracteres escritos, como um possível remédio no auxílio da memória, uma vez que a escrita possibilitaria a redução da necessidade de memorizar. Entretanto, Thamous, enxerga essa invenção como desprezível, exatamente pela suposta qualidade apresentada por Thoth, invertendo a perspectiva. Para Thamous a escrita não seria boa para a memória efetiva e traria apenas uma recordação. Com a escritura os indivíduos não precisariam forçar suas memórias, matando as subjetividades ligadas à memória individual e consequentemente a fala viva. Assim, o mito revela que a escrita é um *phármakon*, veneno e remédio unidos a um mesmo termo, que ao lembrar, paradoxalmente, permite o esquecimento.

Thamous rejeita a escrita por não possuir um autor em presença, ser para ele uma mera representação da fala constituída de signos mortos. A fala, entretanto, é o discurso vivo, já que possui a presença de quem a produz. Desta forma, em *Fedro* é possível perceber que a escrita é entendida como um artifício digno de suspeita, já que não possui um sujeito falante, um indivíduo responsável, podendo se expor sozinha, ou, ao mesmo tempo, a escrita pode ser vista como uma assassina, que mata o autor do discurso, sendo capaz de modificar as intenções deste sujeito. Em outras palavras, o texto escrito pode não vir entrelaçado a um determinado indivíduo, sendo uma produção sem um originador, caso venha envolvido a um determinado autor discursivo, os caracteres escritos tomarão vida por meio do leitor, este podendo apreender um posicionamento divergente do que estaria na *origem* do discurso.

Derrida chama a atenção para o fato da recusa de Thamous assinalar a clássica oposição Ocidental entre o discurso vivo e a escrita morta marcada pela

rememoração, que dará contorno ao que Derrida explora como logocentrismo, a privilegiada presença viva do autor. Em Gramatologia (2011) o filósofo argelino defende não haver nenhum domínio que possa fixar o sentido de um texto que esteja para além do texto, em outras palavras, Derrida combate o logocentrismo, que centraliza a palavra no tempo a partir de uma autoridade exterior a própria palavra. “Identificamos o logocentrismo e a metafísica da presença como o desejo exigente, potente, sistemático e irreprimível, de um tal significado” (DERRIDA, 2011,p.60). Assim, o Ocidente passou a produzir suas verdades a partir de uma metafísica da presença, discurso oral, que constitui suas acepções como irrefutáveis. Derrida, contracorrente, imprime em Gramatologia que não há nada fora do texto, ou seja, ele desconstrói o significado preestabelecido e rompe com a presença ou a ausência da presença.

Contrariamente ao pensamento ocidental, Derrida valoriza a escritura exatamente por não estar sujeita à autoridade de quem a produz, é um *phármakon*, sendo impossível fixar o sentido em um dos polos, a ambiguidade lhe é constitutiva, não há um sem a presença do outro. Desta forma, a escritura provoca uma “dolorosa fruição, ligada tanto à doença quanto ao apaziguamento, é um *phármakon* em si. Ela participa ao mesmo tempo do bem e do mal, do agradável e do desagradável. Ou, antes, é no seu elemento que se desenham essas oposições.”(DERRIDA, 2005,p.47) O *phármakon* está no *entrelugar* das oposições metafísicas, não é nem o remédio nem o veneno, nem a droga nem a medicina, nem o bem nem o mal, nem a vida nem a morte. “A ‘essência’ do *phármakon* é que, não tendo essência estável, nem caráter ‘próprio’, não é, em nenhum sentido dessa palavra (metafísico, físico, químico, alquímico), uma substância. O *phármakon* não tem nenhuma identidade ideal.” (DERRIDA, 2005, p.73).

Derrida provoca os binarismos arraigados no Ocidente e sinaliza que como indivíduos que traduzem e se autotraduzem, somos escrituras, nas quais é praticamente inexecutável se posicionar a partir de um só lado da polaridade. Por meio da escritura as palavras podem ser recuperadas em conjunturas completamente diversas nas quais foram constituídas, permitindo concomitantemente o esquecimento e a imortalidade de um determinado discurso.

Com o avanço das tecnologias da informação, o processo de *escritura-phármakon* tem se tornado cada vez mais dinâmico, instantâneo e explícito.

A internet, assim como o pensamento humano, está em um continuum, permitindo que os contextos não se estanquem. O olhar ocidental cristaliza não apenas o sentido do discurso, mas o contexto no qual está inserido. A internet, entretanto, pode ser vista como uma ferramenta capaz de produzir o efeito *phármakon* de maneira mais extensa e clara, já que no mundo virtual, os indivíduos estão aptos a navegarem por todos os mares, sem sair do próprio lugar. Os contextos são infinitos, voláteis, constituem-se a maneira derridiana, não intersideral, não determinado. O mundo virtual se torna o remédio e o veneno que permite o outro construir suas perspectivas a partir dos seus próprios contextos. Ilustrando, um japonês em Osaka pode conhecer rapidamente sobre a flora da floresta amazônica brasileira sem nunca ter visto um jatobá, um mogno ou um jequitibá de perto e desenvolver conhecimentos a partir dos seus próprios contextos, que certamente não serão os mesmos de um ribeirinho dos afluentes do Amazonas. O efeito *phármakon* reside exatamente neste paradoxo, entre a vida e a morte. É possível que o japonês se contente com as informações ali encontradas e nunca vá até a Amazônia para aprender com a população local sobre os diferentes tipos de árvores, matando assim o *pai* daquele conhecimento. Entretanto, ainda assim, a Amazônia cruzou as fronteiras físicas e em questão de poucos megabytes chegou ao outro lado do planeta, dando ao discurso uma sobrevida, uma nova roupagem.

A beleza está exatamente na possibilidade de nada ser absolutamente determinável, incluindo os contextos nos quais os conhecimentos são trabalhados. Pensar a Amazônia pela ótica de um cidadão de Osaka não é contextualizá-la pela historicidade daquele indivíduo, mas quiçá desestabilizar as redes que foram convencionadas para aquele determinado conhecimento, enfatizando que não há apenas um destinatário, logo tampouco há um só emissor. Vale ressaltar que o mesmo valeria para um ribeirinho conhecendo as cerejeiras dos parques de Kyoto pelo *Google Earth*, não há no significativo aquele significado estável.

No celebrado livro *Pedagogia do Oprimido*, Paulo Freire (1983) profere que “ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (1983, p.79). O que o

educador brasileiro denuncia com suas palavras é como as relações de conhecimento muitas vezes se fundam em uma concepção bancária, na qual, um determinado indivíduo, grupo ou mesmo sociedade detém a fonte da informação e a transmite de forma depositária, esquecendo-se de que o conhecimento é construído de forma coletiva, na relação entre os indivíduos, estes, influenciados pela conjuntura em que estão inseridos. Pode-se traçar um paralelo com a *escritura-phármakon* e perceber que a constituição do conhecimento precisa estar além do entendimento logocêntrico, em que os indivíduos apenas reproduzem mimética e ilusoriamente conhecimentos que interessam a determinados grupos.

Mais de quatro décadas se passaram desde que Freire publicou a primeira edição do seu livro e os avanços tecnológicos estão mudando drasticamente o mundo. É indubitável, contudo, que muitas sociedades ainda tentem sustentar os paradigmas de outrora. Todavia, por mais que ainda haja uma tendência à inércia em muitos aspectos, principalmente socioeconômicos, o planeta nunca presenciou um desenvolvimento tão célere da tecnologia, produzindo mudanças consideráveis em como vivemos, agimos, pensamos e lidamos com o nosso entorno.

As tecnologias nos inseriram em um mundo sob a ótica da globalização, que, “refere-se, em geral, à integração mundial da humanidade e da compressão tanto das dimensões temporais quanto espaciais da interação humana planetária¹⁹” (HARRIS, 1995, p.279, tradução nossa). Assim, as fronteiras nacionais, forçosamente, tem sido enfraquecidas gerando interseções que vão além das culturais, conectando diferentes contextos de um mundo cada vez mais plural. Nesta mundialização, a internet, como já supracitado, converteu-se no principal instrumento de propagação de conhecimentos.

Passamos a viver em uma grande sociedade de redes, em comunidades virtuais, ou seja, o que Lévy(1999) descreve como uma união de indivíduos interligados por meio de computadores se correspondendo mutuamente, sendo este grupo composto sob “afinidades de interesses, de conhecimentos, sobre projetos mútuos, por meio de cooperação ou de troca, independentemente das proximidades geográficas e das filiações institucionais” (1999, p.127). Desta forma, a tecnologia

¹⁹ “Globalization refers in general to the worldwide integration of humanity and compression of both the temporal and spatial dimensions of planetwide human interaction.”

pode ser interpretada como uma ferramenta de possibilidades de aprendizagem, como instrumento cognitivo, podendo desenvolver, potencializar e ampliar a capacidade de interação educativa, indo além da competência física, construindo o conhecimento por meio de uma atividade social e de modo individual, refletindo o que Freire (1983) propõe, o conhecimento como construção compartilhada.

O início do novo milênio fundamentou a tendência de redes de compartilhamento trazidas pela internet. O mundo passou a compartilhar, na maioria das vezes de forma gratuita, tudo, sejam músicas (*Napster*), livros (*LibraryThing*), fotos (*Fotolog*), vídeos (*Youtube*), arte (*devianrArt*), ou a própria vida (*Facebook*). O compartilhamento livre de arquivos acendeu reflexões, discussões, brigas judiciais e diversas opiniões sobre os direitos autorais. Os limites entre o privado e o público, entre o individual e o coletivo, entre o pago e o gratuito ficaram ainda mais abrandados. Com essa babel virtual, passou-se então a questionar se esse mundo compartilhado não se trataria de uma capsula mágica do olhar ocidental travestido de verdadeira integração da humanidade. Como já dito anteriormente, seria ingenuidade imaginar que a internet não seria mais uma possível ferramenta de homogeneização do olhar. Entretanto, assim como o *phármakon*, que é veneno e também remédio, a rede virtual possibilita transformar o que está sob o Ocidente para além dele. Desta forma, “no perigo globalizante nasce a oportunidade da transformação local, podendo o resultado trazer o enriquecimento mútuo.” (SANTIAGO, 2011,p.164).

A internet possibilitou maior movimentação do mundo, permitindo novas interrogações e leituras, apresentando continuamente novos contextos. Conseqüentemente, o conhecimento passou também a ser produzido e compartilhado de maneira menos ortodoxa, desocidentalizando o olhar, rompendo com “a noção de literalidade que autoriza a possibilidade de um significado subordinado à letra, anterior a qualquer interpretação e independente de qualquer contexto” (ARROJO, 2003, p.35).

Rompendo os paradigmas dominantes, em 2001 Larry Sanger e Jimmy Wales oficialmente lançaram a Wikipédia, a Enciclopédia Livre. Diferentemente de todas as produzidas até então, a Wikipédia como se encontra no próprio site “é uma enciclopédia livre que está a ser construída por milhares de colaboradores de todas

as partes do mundo.²⁰” A apresentação inclui ainda que os fundadores se basearam no conceito de Wiki Wiki²¹, que no idioma havaiano significa extremamente rápido, e no caso do site é empregado também para se referir à coleção de artigos em hipertextos. Assim, objetivando construir uma fonte de conhecimento compartilhado, na qual, qualquer cidadão de qualquer parte do globo pode criar, ampliar ou mesmo modificar um verbete, a Wikipédia, desde a sua criação, vem sofrendo muitas críticas, seja pela falta de controle, pelo descomprometimento acadêmico ou pela falta de neutralidade. Todavia, indo contra a todas as censuras, a enciclopédia cresceu vertiginosamente em uma década, tornando-se um dos 10 sites mais acessados do mundo. Criada originalmente em inglês, hoje possui versões em cerca de 260 línguas e as versões em inglês, alemão, francês e holandês já contabilizam mais de 1.000.000 de artigos cada uma. Levando em consideração que enciclopédias tradicionais não chegam à marca de 100.000 verbetes, seria ingênuo ignorar o fenômeno intelectual gerado pela Wikipédia.

Indubitavelmente, em um mundo tão contaminado pela visão fechada do Ocidente, uma enciclopédia livre seria motivo de desconfiança, assim como a escrita pareceu aos olhos de Thamous um veneno. Uma busca rápida pelo verbete *enciclopédia* em qualquer dicionário terá mais ou menos a seguinte concepção: obra em que muitos aspectos da atividade e do saber humano são tratados. Etimologicamente a palavra vem do grego *egkylopaideiã*²², que ao se dividir há a presença de *egkýlios* e *paideiã* que traduzidos individualmente em uma visão mais restrita implicaria na seguinte acepção, *educação circular*. Ou seja, um compêndio de conhecimentos gerais. Todavia, o Ocidente se colocou na posição de único capaz de nomear um grupo entendido como privilegiado para poder discursar sobre aspectos diversos, sendo que qualquer conhecimento que não fosse constituído a partir daquele seletivo grupo não deveria ter validade. De tal maneira, enciclopédias se tornaram referências da visão de um determinado grupo do Ocidente que pretende discursar sobre uma quilíade de assuntos sob a falsa premissa da neutralidade. Exemplificando, o olhar ocidental prefere abarcar o estudo de um

²⁰ Retirado do site : http://pt.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia:Sobre_a_Wikip%C3%A9dia (última visualização 05/03/2013)

²¹ Retirado do site: http://pt.wikipedia.org/wiki/Wiki_Wiki (última visualização 05/03/2013)

²² Etimologia da palavra retirada com base nas informações presente no verbete *encíclica* do Dicionário etimológico da língua portuguesa de Antônio Geraldo da Cunha, Rido de Janeiro: Lexikon, 2010.p.243.

antropólogo europeu sobre uma região africana do que levar em consideração o conhecimento de habitantes da própria região.

A Wikipédia causa desconfiança por desafiar os paradigmas dominantes do conhecimento ocidental que se baseia em uma racionalidade cartesiana, sedimentada em um dogmatismo que exclui conhecimentos produzidos fora dos muros fechados do laboratório científico. A “racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas.” (SANTOS 2010,21).

Não há dúvidas de que as enciclopédias entendidas como tradicionais são relevantes para o desenvolvimento do conhecimento, contudo, é necessário perceber que o dogmatismo científico não considera o que está para além dessas *fontes oficiais* de informação. A Wikipédia ameaça o olhar ocidental por entender que a composição do conhecimento não ocorre de maneira bancária, mas como pensava Paulo Freire, em comunhão.

A enciclopédia livre permite que sujeitos excluídos do Ocidente se manifestem, produzam conhecimento e compartilhem com o outro seus saberes. A Wikipédia provoca uma fissura nas paredes da epistemologia positivista, ampliando o olhar para mostrar que o conhecimento não ocorre apenas nas academias, mas na vida.

Como ferramenta de desconstrução do logocentrismo, a Wikipédia conduz para a possibilidade de constituir os saberes não como simples representações de algo, mas como um jogo infinito de produção de conhecimento, longe da estabilidade da metafísica ocidental.

No site, os verbetes não são entendidos como completos e logo estáveis como em outras enciclopédias, mas se encontram como um *texto-palimpsesto*. Arrojo (2007) na sua relevante obra *Oficina de Tradução: A teoria na prática* explica que o substantivo palimpsesto é de origem grega e etimologicamente traz o significado “raspado novamente”, que é uma referência ao material de escrita, como o pergaminho, utilizado por antigos povos. Pela dificuldade de produzir tal ferramenta, devido à escassez e ao alto custo de produção, o objeto era utilizado e

reutilizado por meio da raspagem do texto anterior. Na construção dos verbetes na Wikipédia o processo de raspagem é contínuo, está sempre em devir texto, como um palimpsesto que “passa a ser a imagem exemplar do texto que não pode ser “original”: o texto que se apaga, em cada comunidade cultural e em cada época, para dar lugar a outra escritura (ou interpretação, ou leitura, ou tradução) do “mesmo” texto.” (ARROJO, 2007,p.80) Os verbetes presentes na enciclopédia livre estão sempre abertos às novas intervenções, esperando continuamente por serem mexidos, modificados, acrescentados, reorganizados, ajustados, adaptados e traduzidos. O que lembra o pensamento derridiano que acredita que o texto deve estar sempre se desconstruindo, procrastinando a possibilidade de fixação do sentido.

É relevante ressaltar que a crítica à Wikipédia também é reflexo de uma preocupação econômica do mercado que lucra alto com a venda do conhecimento. A internet como um todo democratizou em muitos aspectos o acesso à informação, permitindo que indivíduos que antes eram privados de determinados saberes passassem a tê-los disponíveis. Entretanto, reconhecer a validade de uma enciclopédia livre e gratuita seria perder uma fatia de um negócio rentável que capitaliza com a venda de citações prestigiadas e nomes louvados.

Certamente não se deve ter um posicionamento ingênuo quanto à Wikipédia e romantizá-la, tratando-a como única fonte do saber. É necessário que sua utilização seja feita com sobriedade e entender que, como qualquer referência, tem suas limitações. Todavia, ainda que haja restrições, principalmente por se tratar de algo emergente, não há justificativas para que o conhecimento ali depositado seja visto de maneira tacanha e preconceituosa. É importante perceber que este *cyberpharmákon*, remédio e veneno, revela uma instabilidade que demonstra que o conhecimento pode e deve ser produzido e alastrado para além dos murros cada vez mais insustentáveis do Ocidente.

4.1. Os processos de Tradução e a babélica Wikipédia

A Enciclopédia Livre está mudando a forma como vemos e lidamos com o conhecimento, provocando discussões e reflexões em diversas áreas. Por se tratar de um projeto multilíngue, também gera novas questões e olhares sobre os Estudos da Tradução.

No primeiro capítulo da já citada obra, *Oficina de Tradução- A teoria na prática*, Rosemary Arrojo (2007), ao explicar a escolha do nome do seu livro se pergunta, “seria, então, minha tradução mais original do que o próprio ‘original’? Seria a minha uma boa tradução?” e termina indagando, “que relações se estabelecem entre o ‘original’ e o ‘traduzido’?”. Emendando nas perguntas, a autora diz que “em síntese, essas são também as questões básicas que envolvem a realização e a avaliação de qualquer tradução” (ARROJO, 2007, p.10). Indubitavelmente, essas perguntas assombram grande parte dos tradutores, se não de todos, que refletem sobre a própria prática e também dos críticos dos estudos da tradução.

A Wikipédia, babélica por natureza, produz ainda mais questionamentos e reflexões sobre os processos de tradução. Faz-se mister lembrar que “a prática do tradutor não está isenta de decisões que ultrapassam a simples esfera do conteúdo linguístico e implica escolhas pessoais, modelos críticos e poéticas, predominantes ou não, de uma determinada época”(BATALHA & PONTES JR. 2007, p.12) e por se tratar de um projeto que objetiva abarcar um admirável número de línguas em um contexto que se constitui por redes virtuais de formação de conhecimento, a atenção à questão da tradução é de extrema valia.

A Wikipédia possui um setor em seu *website* destinado à tradução. Todavia, as traduções, assim como todo o site, podem ser realizadas por pessoas comuns, desprendidas de conhecimentos teóricos específicos da tradução. De tal maneira, qualquer pessoa que tenha um conhecimento de mais de uma língua, pode se alistar como tradutor do site, como sugere o anúncio abaixo retirado da página de tradução²³ do site.

²³ Retirado do site : <http://pt.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia:Tradu%C3%A7%C3%A3o> (última visualização 05/02/2012)

Aliste-se

A Wikipédia é livre para todos. Aqui também. Não precisa ser profissional na área para poder traduzir. Traduzindo, adquire-se informação coletando dados do artigo sendo traduzido e também mais experiência na língua da qual se traduz. Então, por que não se inscrever na lista na de tradutores da Wikipedia? Basta adicionar a predefinição [Wikitrador](#) na sua página de usuário. Siga as instruções, contate membros mais experientes das traduções e aprenda como proceder bem em [Wikipédia:Tradução](#). Boas traduções!

Portanto, qualquer pessoa que deseje ver uma determinada página de qualquer língua existente na Wikipédia traduzida para a sua língua, poderá solicitar na seção de traduções e, conseqüentemente, algum voluntário poderá traduzi-la. Deste modo, um maior número de pessoas poderá ter acesso àquelas informações.

Contudo, por mais que os tradutores alistados no site não sejam profissionais da área, havendo uma grande possibilidade de não ser, ainda assim, as perguntas propostas por Arrojo (2007) podem permear os voluntários no processo de tradução. Entretanto, quando pensamos em refletir sobre as traduções realizadas no Wikipédia, as perguntas acima seriam vagas, já que os entendidos textos de partida e os textos de chegada não são identificados. Ao buscar um artigo em português e depois clicar na sua versão em inglês, não haverá nada que confirme qual dos dois seria o “original”, ainda que haja evidências como data de produção. Todavia, torna-se muito difícil dizer com exatidão até que ponto um texto influenciou o outro, ou qual influenciou qual. De qualquer maneira, neste caso, os dois são tidos como traduções já que estão interligados por um hiperlink. Ambos os textos são únicos e também traduções, confirmando a beleza das palavras de Paz (2000) que diz que

Todo texto é único e é, ao mesmo tempo, a tradução de outro texto. Nenhum texto é inteiramente original, porque a própria linguagem em sua essência já uma tradução: em primeiro lugar, do mundo não-verbal e, depois, porque todo signo e toda frase é a tradução de outro signo de outra frase. Entretanto, esse raciocínio pode se inverter sem perder sua validade: todos os textos são originais porque cada tradução é distinta. Cada tradução é, até certo ponto, uma invenção e assim constitui um texto único. (PAZ, 2000, p.154)

Destarte, analisar um texto no Wikipédia, e suas versões em outras línguas, é ter em mente que aquela produção assim como qualquer tradução está encravada

de contextos, subtextos e hipertextos que servirão muitas vezes para clarificar, outras para abrumar nosso entendimento.

Como não há certezas sobre de onde se parte e para onde se vai, ficamos no meio, como um *antevasin*, palavra do sânscrito que significa aquele que mora na fronteira. Ao verificar as versões de um determinado verbete em mais de uma língua, colocamo-nos como habitantes de fronteira: aquele que de um determinado ponto pode ver as duas ou mais realidades, mas ao mesmo tempo busca outra, desconhecida. Assim, tornamo-nos aprendizes destas fronteiras que estão em constante mutação. Com verbetes sendo traduções e originais concomitantemente, a Wikipédia reflete a desconstrução que

[...] resiste aos sistemas de categorização que separam o “texto-fonte” do “texto-alvo” ou “língua” de “significado”, nega a existência de formas subjacentes independentes da língua, questiona premissas teóricas que pressupõem seres originais, em qualquer molde ou forma. Em tradução, o que é visível é a língua em referência a si mesma, e não às coisas. Portanto, a corrente de significação é de infinito regresso- o texto traduzido se torna uma tradução de outra tradução anterior e de palavras traduzidas, embora vistas pelos desconstrucionistas como significantes “materiais”; representam nada mais que outras palavras representando nada mais ainda que outras palavras representando. (GENTZLER, 2009, p.186)

Por romper com a ideia de origem, na enciclopédia livre perguntar que relações se estabelecem entre o “original” e o “traduzido” é um tanto quanto inapropriado, assim, torna-se mais válido pensar as relações que permeiam esses dois textos que se entrecruzam. Na Wikipédia os textos parecem não possuir identidades fixas que possam ser cientificamente determinadas. Com isto, é importante ter em mente que o conceito de tradução presente na enciclopédia não pode ser entendido como

[...] mera travessia de um lugar para outro, para que algo seja compreendido, a tradução também pode oferecer um lugar ou fórum para a prática de uma travessia que dissemina e escapa. Em vez de fixarem o mesmo significado, as traduções podem dar espaço para o jogo, para estender fronteiras e abrir novos caminhos para mais diferença. A tradução pode ser concebida como uma ação na qual o movimento ao longo da superfície da língua se torna visível, o jogo sem cálculo se manifesta. (GENTZLER, 2009, p.200)

A tradução na babélica Wikipédia potencializa a existência das línguas existentes nos interstícios dos verbetes, sinalizando tanto as diferenças quanto similaridades entre elas, possibilitando ilimitadas interpretações. Afinal, Derrida, indica que “as línguas não são desligadas e abstraídas umas das outras, mas sim

sempre inter-relacionadas e mutuamente derivativas.”(GENTZLER, 2009, p.203) A tradução expõe o que está escondido no interior da própria língua, permitindo-a se reinventar, expandir-se, ir para além das suas possibilidades dicionarizadas, impede a inércia, alavancando o movimento de constante busca por novos recursos que forcem os indivíduos a estarem sempre retornando e se perdendo nos labirintos da tradução, sendo graças a ela há sobrevida não apenas do texto, mas da própria língua.

Sair e sobretudo desenvolver, fazer crescer. Sempre segundo o mesmo motivo (de aparência organicista ou vitalista), dir-se-ia então que cada língua está como que atrofiada na sua solidão, magra, parada no seu crescimento, enferma. Graças à tradução, dito de outra forma, a essa complementaridade linguística pela qual uma língua dá a outra o que lhe falta, e lho dá harmoniosamente, esse cruzamento das línguas assegura o crescimento das línguas, e mesmo esse “santo crescimento das línguas” “até o termo messiânico da história”. Tudo isso se anuncia no processo tradutor, através da “eterna sobrevida das obras” (am ewigen Fortleben der Werke) ou “o renascimento (Aufleben) infinito das línguas.” (DERRIDA, 2006,p.67-68)

Na Wikipédia as traduções produzem verbetes cada vez mais interligados, suplementados e valiosos. Quanto mais línguas estiverem conectadas a um assunto, maior e mais rica será a possibilidade de reflexão sobre ele, bem como a interdependência dos infinitos contextos. Assim, pelos *hyperlinks* babélicos o traduzir “distorce o significado, enquanto, ao mesmo tempo, revela uma rede de textos que tanto possibilitam quanto proíbem a comunicação interlingual.” (GENTZLER, 2009, p.201)

Assim, o que pode ser visto quase a olho nu na Wikipédia é o transbordamento de línguas graças à tradução, ou seja, a reciprocidade da contaminação. Um texto pode ter um começo no inglês, ser continuado por uma tradução vinda do espanhol, ter detalhes do texto produzido em língua francesa e ser momentaneamente finalizado a partir do que estava no verbete em esperanto. Ao mesmo tempo, este texto em contínuo processo de constituição plural também está transbordando sua anglicidade híbrida para outros textos e contextos, inclusive para aqueles mencionados, que foram parte direta da composição.

Otoni, abordando o transbordamento e multiplicidade de línguas, cita Kofman²⁴, que ao analisar a complexa obra derridiana *Glas*²⁵, pontua que cada texto pode ser entendido como

[...]uma máquina de múltiplas cabeças leitoras para outros textos que se comunicam assim entre eles, se vigiam, se respondem um ao outro, acasalados, divididos e aglutinados ao mesmo tempo, tornando-se com isso, quanto a seu código, quanto a seu sexo, indecíveis. Falam um na língua do outro sem mesmo se conhecerem [...]: procissão de um texto, de uma língua na outra, passagem densa deste cortejo na margem de uma língua, na língua do outro, provocando uma espécie de transbordamento contrariando todos os limites cortantes: nada de quadro, nada de borda, nada de limite garantido entre um texto e seu exterior, o fim e o princípio de um texto, a unidade de um *corpus*, o título, as margens etc. Mais que uma rede diferencial, um tecido de traços remetendo indefinidamente a outros, recorrendo a outros traços diferenciais. Cada texto, um pelo outro transformando, e a *fartiori* aquele que se escreve entre eles, não dispendo de nenhuma forma, nenhum gênero, nenhum moda literária ou filosófica. (KOFFMAN apud OTTONI, 2005, p.59-60)

Complementando, Otoni retoma o *double bind* derridiano como uma forma de tradução recíproca, ou seja, as línguas se traduzem e se autotraduzem reforçando que o traduzir nunca está limitado à produção de apenas um significado. “O *double bind* evidencia de maneira peculiar a multiplicidade de línguas, o implante *de uma língua para o corpo de outra*.” (2005, p.60)

De tal maneira, a formação babélica da Wikipédia acabou por produzir naturalmente formas de tradução desconstrucionistas que produzem textos que são únicos e ao mesmo tempo traduções, já que por mais que não se possa garantir o processo de formação de um determinado texto, há evidências de que aqueles que comunicam o mesmo verbete compartilham implicações tanto contextuais quanto lógicas, aludindo a ideia de tradução como semelhança interpretativa (GUTT,2000).

²⁴ Sarah Kofman filósofa francesa com obras sobre psicanálise e feminismo. O trecho reproduzido foi retirado e traduzido por Paulo Otoni do texto “Ça cloche”, in Lectures de Derrida.Paris: Éditions Galilée, 1984, p. 113-51.

²⁵ Texto no qual Jacques Derrida desconstrói as ideias estruturais do que seria um texto ao combinar a leitura de obras filosóficas de Hegel e de escrita autobiográfica de Jean Genet. O filósofo dispõe os textos em duas colunas com estilos tipográficos, formatos e línguas diferentes. Não é possível ler uma coluna sem ser interrompido pela outra. Por usar Hegel (filósofo alemão) e Genet (literário francês), tem-se uma mistura de gêneros retirados tanto da filosofia (ensaio, crítica, comentário) e da literatura (poema, colagem, cenário). Ao justapor as duas colunas, Derrida leva o leitor a ficar entre a “verdade filosófica” e a “liberdade literária”. Assim, neste *entrelugar* expõe o quanto as fronteiras são inconstantes.

5. Tradução, Teoria da Relevância e Semelhança Interpretativa na Wikipédia : O Conceito de Tradução-Resenha.

A Teoria da Relevância (doravante TR) de Sperber e Wilson (2001), que surge a partir principalmente da máxima da relação de Grice sobre inferência conversacional, propõe um modo distinto de elucidar o processo de comunicação. Ampliando o modelo griceano, que divide o ato de comunicação entre o dito e o implicado, Sperber e Wilson propõem três níveis que são compreendidos pelo significado convencional da oração, o dito e o que foi comunicado. Assim, a TR se preocupa em aclarar como interpretamos o que foi dito, ou seja, objetiva-se entender como se decifra a ideia completa expressada pelo falante. Soma-se a isto a noção defendida pela TR de que qualquer ato comunicativo linguístico é regido pelo fato de considerarmos que nosso interlocutor é relevante, desta forma, nos posicionamos como cooperativos, lhe prestando atenção, porque temos um interesse básico, de ganhar um determinado conhecimento. Desta forma, ao receber um *input*, esta nova informação se conectará com dados já presentes em seu ambiente cognitivo, gerando confirmações de suposições já existentes, atenuando hipóteses antes presentes ou derivando implicações contextuais, que surgem do ajuste da informação nova com o ambiente cognitivo. Sintetizando, Sperber e Wilson (2001) se fundam em dois princípios norteadores: o Princípio Cognitivo (de que a cognição humana objetiva ser relevante) e o Princípio Comunicativo (de que o comunicado gera esperança de relevância) que sugerem que para que haja relevância em uma suposição é necessário que ela gere o maior número de efeitos contextuais significativos para aquela conjuntura com o menor esforço cognitivo necessário, trata-se, portanto, de uma qualidade não representacional da mente, produzida de maneira espontânea e inconsciente.

A linguagem humana é rebuscada, redundante, ambígua e vaga, sendo que neste caos no qual estamos inseridos e nos constituindo, é necessário fazermos a todo instante um processo de combinação e seleção. De tal modo, se não buscássemos um mínimo de relevância, dificilmente conseguiríamos compreender o mais simples dos diálogos, da mesma forma que se fosse necessário retornarmos continuamente a toda nossa vivência no momento que escutássemos uma

anedota ou piada gastaríamos um tempo incalculável, além de esforços imensuráveis.

Assim, Sperber e Wilson apontam a relevância como uma propriedade cognitiva que vai para além do dito e abarca o implicado, seja este realizado de forma espontânea ou inconsciente. De tal forma, o sentido do enunciado vai ser constituído no encontro entre as inferências que o interlocutor alcançou, junto com as proposições presentes na conjuntura na qual ele está inserido.

Assim, “a comunicação é bem sucedida, não quando os ouvintes reconhecem o significado linguístico da elocução, mas quando inferem o ‘significado’ daquilo que a pessoa falante quer dizer com ela” (SPERBER & WILSON, 2001, p.56). Considerando que o contexto no qual os interlocutores estão inseridos é sempre construído no momento e a acessibilidade das suposições é diferente em cada indivíduo, pode-se perceber que a relevância é um processo sempre pragmático.

Portanto, a TR é eficaz para entendermos que apreender uma mensagem requer funções mais complexas do que a decodificação do signo linguístico. O mesmo pode ser aplicado à tradução, já que para traduzir deve-se levar em consideração aspectos muito mais amplos do que apenas transformações sintático-semânticas ou a substituição das propriedades textuais de uma língua pelo equivalente na outra.

A tradução, de certa forma, tem em seu entorno a busca por uma semelhança interpretativa (Gutt, 2000), ou seja, o texto a ser traduzido busca pontos de encontro com o texto de partida na relevância para o público destinado, de tal modo, que ao traduzir um texto o tradutor almejaria gerar efeitos cognitivos que se adequassem aos leitores da sua tradução, bem como, buscar produzir uma tradução que soe natural e de certa forma clara, para que a interpretação quiçá direcionada seja realizada com o mínimo esforço cognitivo. Levando isto em conta, para a TR, o tradutor precisa ser consciente para saber que nem sempre a interpretação pretendida no texto de partida será a mesma no texto de chegada, assim, precisará repetidamente determinar quais aspectos do “original” ele manterá para sua audiência de chegada.

Gutt (2000) sugere que haja dois tipos de tradução, a direta e a indireta. No primeiro caso, a tradução é realizada levando em consideração o texto de partida e busca uma semelhança interpretativa idêntica, enquanto que na tradução indireta, o tradutor busca a paridade em aspectos relevantes ao público-alvo, de modo que este tipo de tradução apresenta maior flexibilidade, tendo o tradutor maior autonomia para valer-se de novas elaborações.

Considerando a Wikipédia, pode-se dizer de maneira geral que há uma predominância de traduções indiretas, uma vez que não há, genericamente, uma preocupação em manter um mimetismo com o texto de partida. Utilizando-se da leitura estereoscópica como forma de cotejo entre os textos, é possível notar que embora não haja um parâmetro que trace estratégias tradutológicas, os verbetes são, de maneira geral, compostos paulatinamente por diversos voluntários que se valem de conhecimentos próprios ou de literatura produzida fora do *website*, bem como por processos de traduções. Desta forma, intitularemos de *tradução-resenha* a forma como se apresenta grande parte dos verbetes na Wikipédia.

Como já mencionado anteriormente, ao eleger um verbete no site do enciclopédia virtual e clicar em alguma outra versão existente do mesmo assunto em algum idioma diverso, não será possível apontar com certeza se certo texto em um determinado idioma foi a fonte que inspirou os demais. Para tornar mais claro, tomemos como exemplo o verbete Brasil. Se entrarmos na página em português da Wikipédia e verificarmos em quantas outras línguas o mesmo assunto está disponível, constataremos que há várias dezenas de opções, do inglês ao esperanto, mas não é possível afirmar se o texto produzido, por exemplo, em russo, sobre o Brasil levou em consideração algum outro ou todos os demais, ainda que haja a possibilidade de identificar a data de produção e modificações realizadas em cada verbete. Entretanto, como os verbetes estão em contínua constituição, não há nada que impeça que o texto em russo tenha sido começado antes do de língua inglesa, mas ser influenciado depois por este e ter modificações em seu conteúdo por meio da tradução. Ampliando o exemplo, é possível que o primeiro texto tenha sido a versão em inglês e que o espanhol tenha sido traduzido do inglês, mas não necessariamente o em português tenha recorrido à mesma versão inglesa, talvez tenha se utilizada do espanhol. Desta forma, cria-se uma rede de traduções sem um

começo bem determinável, mas que possui semelhanças interpretativas suficientes para considerá-las traduções. Contudo, para entendê-las é preciso dissecar minuciosamente os textos-traduções. “Da mesma maneira que dissecamos o corpo para melhor compreender os mecanismos de uma vida, é preciso, desmontar o corpo/texto, classificar as partes e compreender como as partes interagem” (DePaula, 2009,175).

Neste processo de examinar minuciosamente, pode-se perceber que os textos possuem pontos de intersecção que os ligam, fazendo-os equivalentes uns dos outros em muitos aspectos, contudo, há momentos nos quais os textos diferem na forma como apresentam determinadas questões. Muito mais do que uma paráfrase, há uma abordagem na qual o tradutor constrói relações entre as características do texto analisado, posicionando aspectos considerados relevantes por ele para o público-alvo, além de em determinados casos, ser possível identificar posicionamentos mais críticos, por mais que a enciclopédia zele pela busca de uma neutralidade. Por estes motivos, intitulamos essa tendência presente no Wikipédia de Tradução-Resenha, na qual, para além de transpor um conteúdo de uma língua para a outra, há a presença, muitas vezes explícita, de um posicionamento crítico. É indubitável, como já mencionado anteriormente, que não há processo de constituição de saber que seja neutro. Entretanto, a famigerada noção de posicionamento neutro ou de possível neutralidade ainda é valorada aos olhos Ocidentais, fruto do pensamento positivista que persiste até os dias atuais, sendo que muitos tradutores e processos de tradução se iludem na crença de produzirem textos isentos de qualquer posicionamento que esteja fora do “texto de partida”.

Tomando emprestado o excelente quadro produzido por Heloísa Barbosa (2004) para seu aclamado livro *Procedimentos técnicos da tradução: Uma nova proposta*, pode-se perceber que, baseando-se na obra de grandes teóricos da tradução, a professora catalogou 20 procedimentos técnicos que podem ser divididos em dois grandes grupos, das Traduções Diretas e das Traduções Oblíquas, valendo-se das denominações propostas por Vinay & Darbelnet (1995). O termo proposto Tradução-Resenha não objetiva se constituir como um procedimento técnico, mas uma tentativa didática de descrever como muitas vezes os textos se apresentam no site. Caso uma análise minuciosa fosse realizada por toda a

Wikipédia possivelmente encontrar-se-ia exemplos dos principais procedimentos expostos na tabela abaixo²⁶. Desta forma, a Tradução-Resenha englobaria diversos deles, entretanto, a produção final tenderia a estar no grupo dos processos oblíquos, já que não busca uma equivalência restrita e direta.

MODELOS DE TRADUÇÃO E PROCEDIMENTOS TÉCNICOS DA TRADUÇÃO

NIDA (1964)	CATFORD (1965)	CATFORD (1965)	CATFORD (1965)	CATFORD (1965)	VINAY e DARBELNET (1977)	VÁZQUEZ-AYORA (1977)	NEWMARK (1981)	Procedimentos Técnicos da Tradução
				Tradução Palavra por Palavra				(pré-tradução)
Equivalência Formal	Tradução Parcial	Tradução Restrita	Tradução Limitada	Tradução Literal	Tradução Direta	Tradução Direta	Tradução Semântica	TRANSLITERAÇÃO
Equivalência Dinâmica	Tradução Plena	Tradução Total	Tradução não Limitada	Tradução Livre	Tradução Oblíqua	Tradução Oblíqua	Tradução Comunicativa	EMPRÉSTIMO
								DECALQUE
								TRADUÇÃO LITERAL
								TRANSPOSIÇÃO
								MODULAÇÃO
								EQUIVALÊNCIA
								ADAPTAÇÃO
								AMPLIFICAÇÃO
								EXPLICITAÇÃO
								OMISSÃO
								COMPENSAÇÃO
								RÓTULO TRADUTÓRIO
								DEFINIÇÃO
								PARÁFRASE
								CONTRAÇÃO
								RECONSTRUÇÃO DE PERÍODOS
								REORGANIZAÇÃO, MELHORIAS
								DÍSTICO TRADUTÓRIO
								NATURALIZAÇÃO

A Tradução-Resenha trata da constituição de determinado texto que se vale tanto de procedimentos técnicos ao traduzir aspectos de outros verbetes quanto de informações adicionais vindas a partir de outras fontes. Por serem textos que estão em constante devir, sem quaisquer parâmetros a seguir, os verbetes do Wikipédia são como uma bricolagem que permite tomar um texto presente na página em espanhol e adaptá-lo para o português, transpondo informações do inglês, parafraçando parágrafos vindos do francês, modulando mensagens presentes no texto em alemão e terminá-lo, momentaneamente, resenhando com informações de autores que produziram na própria língua portuguesa. Assim, o termo empregado é muito mais uma forma sucinta de descrever a maneira como muitos verbetes são constituídos no site do que a descrição de um novo procedimento técnico que

²⁶ Tabela desenvolvida por Heloísa Gonçalves Barbosa no livro *Procedimentos técnicos da Tradução: uma nova proposta*, página 58.

tradutores se valem para traduzir. Por isto, vale ressaltar novamente que dentro do que chamamos de Tradução-Resenha é possível encontrar diferentes procedimentos tanto de tradução direta quanto de tradução oblíqua.

6. Leituras por entre verbetes

Levando em consideração o explicitado até então, analisaremos três verbetes que foram escolhidos adotando os seguintes critérios: ser um tópico que faça parte direta ou indiretamente do universo das culturas brasileiras; estar presente na Wikipédia em português e em alguma outra língua; ser um assunto que esteja envolto em qualquer nível de subjetividade que possa remeter a estereótipos relacionados à construção identitária brasileira. De tal maneira, chegaram-se aos verbetes *Jeitinho*, *Malandragem* e *Coronelismo*. É importante ressaltar que os verbetes envolvidos em cada temática foram retirados do site no mesmo dia e foram analisados tendo como base a leitura estereoscópica e a teoria da relevância. Todos os verbetes foram, primeiramente, destrinchados e analisados para no capítulo seguinte terem suas considerações tecidas juntas com intuito de produzir uma reflexão mais didática, relevante e global.

O primeiro verbete a ser analisado, *Jeitinho*, tem como objetivo também ilustrar o que chamamos de Tradução-Resenha, desta forma, há uma preocupação em clarificar a tendência como os verbetes do site Wikipédia são constituídos, para isto, todos os textos envolvidos neste tópico são reproduzidos na íntegra no corpo de texto. Os demais verbetes não se preocupam em explanar o porquê de se tratarem de Traduções-Resenhas, mas focam na busca de vestígios que estejam atrelados a questão da formação de identidades.

a) *Jeitinho*

O verbete *Jeitinho*, referência ao Jeitinho Brasileiro, possui versões em inglês e francês, além da versão em língua portuguesa. Colamos abaixo as três versões, da forma como se apresentam no site²⁷.

Versão em língua portuguesa:

Jeitinho", expressão brasileira para um modo de agir informal amplamente aceito, que se vale de improvisação, flexibilidade, criatividade, intuição, etc., diante de situações inesperadas, difíceis ou complexas, não baseado em regras, procedimentos ou técnicas estipuladas previamente. "Dar um jeito" ou "Dar um jeitinho" significa encontrar alguma solução não ideal ou previsível. Por exemplo, para acomodar uma pessoa a mais inesperada em uma refeição, "dá-se um jeitinho".

²⁷ Retirado do site do Wikipédia nos seguintes links (última visualização 05/02/2012):

Português: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Jeitinho> / Inglês: <http://en.wikipedia.org/wiki/Jeitinho> / Francês: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Jeitinho>

O "jeito" ou "jeitinho" pode se referir a soluções que driblam normas, ou que criam artifícios de validade ética duvidável.

A expressão "jeitinho" no diminutivo em certos casos, assume um sentido puramente negativo, significando não só driblar mas violar normas e convenções sociais, uma forma dissimulada de navegação social tipicamente [brasileira](#), na qual são utilizados recursos como apelo e chantagem emocional, laços emocionais e familiares, recompensas, promessas, dinheiro, e outros ou francamente anti-éticos para obter favores para si ou para outrem, às vezes confundido ou significando suborno ou corrupção.

- Pagamento de propina, para ser aprovado no exame da carteira de habilitação de motoristas.
- Dar dinheiro para o guarda de trânsito não aplicar uma multa. A frase "tem como dar um jeitinho?", não é necessariamente considerada suborno, apenas um apelo ao uso de flexibilidade, complacência.
- Deixar tudo pra última hora: pagamentos, procedimentos burocráticos, responsabilidades.

Versão em língua inglesa:

Jeitinho (Brazilian Portuguese: [\[ʒejˈtjɲu\]](#), "knack") is an expression for the way of doing things by circumventing rules and social conventions. It is a typically [Brazilian](#) method of social navigation where an individual can use emotional resources ([appeal to emotion](#)), blackmail, family ties, promises, rewards or money to obtain favors or to get an advantage.^[1]

The word "jeitinho" comes from the expression *dar um jeito*, literally "find a way." It implies the use of resources at hand, as well as personal connections, and creativity. *Como é que ele conseguiu os bilhetes?* How did he manage to get those tickets? *Ele deu um jeito.*

A typical way of a jeitinho is *recurso de esperteza*, which means a resource used by *espertos*, savvy, cunning, or sly individuals who use common sense and prior knowledge, as well as naturally gifted [intelligence](#) in their thought processes. The individual is "[street-smart](#)" and not necessarily "book-smart."

Versão em língua francesa:

Le **jeitinho** est un mécanisme social typiquement [brésilien](#). C'est une manière pour une personne d'atteindre un objectif en contrevenant à une règle établie et faisant appel à des arguments émotionnels afin d'obtenir une faveur, une passe-droit. On ne doit pas confondre le *jeitinho* avec d'autres types de pratiques, telles le [clientélisme](#) ou la [corruption](#).

Au niveau des représentations symboliques, les Brésiliens peuvent percevoir le *jeitinho* soit positivement, comme étant une façon d'humaniser les règles, soit négativement, comme étant la conséquence d'une structure sociale pervertie, ces deux perceptions n'étant d'ailleurs pas exclusives l'une de l'autre.

Após analisar os três textos é possível perceber que todos apresentam pontos convergentes e que há semelhanças interpretativas, possuindo evidências linguísticas de que estão entrelaçados em determinados pontos, como se na sua constituição individual, um tivesse se valido do outro, ou que dois deles tivessem partido de um. Ao mesmo tempo, há ênfases em um nas quais não estão presentes nos demais e vice-versa, bem como elementos individuais de cada tradução.

Assim, dos pontos convergentes, que fazem os três textos correspondentes, pode-se citar além do tema de maneira geral, alguns trechos que mantêm a mesma estrutura. Por exemplo, no texto em português há a seguinte frase: “uma forma dissimulada de navegação social tipicamente brasileira”, é possível verificar nos demais textos a mesma sentença, no caso do inglês encontra-se “It is a typically Brazilian method of social navigation” e no francês “est um mécanisme social typiquement brésilien”. Este exemplo pode ser entendido, a partir da perspectiva de Gutt (2000), como uma tradução mais próxima da direta, buscando a preservação da representação semântica, sintática e lexical. Outro exemplo de aproximação nos três textos são os trechos abaixo:

- [...] *significando não só driblar mas violar normas e convenções sociais* [...]
- [...] *for the way of doing things by circumventing rules and social conventions* [...] ²⁸
- [...] *une manière pour une personne d'atteindre un objectif en contrevenant à une règle établie* [...] ²⁹

Novamente, é possível verificar que há similaridades suficientes para classificá-las como traduções. No entanto, assim como há momentos de aproximação entre os textos, também são notáveis as divergências, que vão muito além de escolhas lexicais ou inversões sintáticas.

Um exemplo disto é o trecho abaixo:

- [...] *às vezes confundido ou significando suborno ou corrupção* [...]
- [...] *On ne doit pas confondre le jeitinho avec d'autres types de pratiques, Telles le clientélisme ou la corruption* [...] ³⁰

Em ambas as frases é possível observar que os autores fazem um paralelismo do “Jeitinho” com outras formas de comportamento consideradas antiéticas e ilegais. Assim, pode-se notar que no texto em português é possível interpretar que o *jeitinho* muitas vezes pode ser confundido com suborno ou corrupção e que em determinados contextos pode ter sim esse significado. No texto em inglês, por algum motivo, o autor preferiu omitir essa observação e não fez

²⁸ Tradução Nossa. “Maneira de realizar algo contornando regras e convenções sociais.”

²⁹ Tradução Nossa. “Uma maneira de uma pessoa conseguir um objetivo em violação de uma regra estabelecida”

³⁰ “não se deve confundir o jeitinho com outros tipos de práticas, como populismo ou corrupção”.

nenhuma menção. Já no texto em francês a interpretação dada pelo autor é que não há ligações entre *jeitinho* e corrupção. É possível que estas mudanças tenham ocorrido para que desencadeassem efeitos cognitivos adequados para os leitores de cada língua (Gutt, 2000), ou seja, é comum que tradutores modifiquem aspectos presente no texto de partida para que possam ser entendidos pelos leitores da outra língua sem um maior esforço e que tais adaptações causem no leitor um efeito equivalente na sua conjuntura.

Outro exemplo de divergência entre os textos é a presença do último parágrafo em cada uma das línguas exprimindo ideias que fogem a suposta neutralidade enciclopédica.

- Os adeptos do "jeitinho" consideram de alto status agir desta forma, como se isto significasse ser uma pessoa articulada, bem posicionada socialmente, capaz de obter vantagens inclusive ilícitas, consideradas imorais por outras culturas.
- A typical way of a *jeitinho* is *recurso de esperteza*, which means a resource used by *espertos*, savvy, cunning, or sly individuals who use common sense and prior knowledge, as well as naturally gifted [intelligence](#) in their thought processes. The individual is "[street-smart](#)" and not necessarily "book-smart."³¹
- Au niveau des représentations symboliques, les Brésiliens peuvent percevoir le *jeitinho* soit positivement, comme étant une façon d'humaniser les règles, soit négativement, comme étant la conséquence d'une structure sociale pervertie, ces deux perceptions n'étant d'ailleurs pas exclusives l'une de l'autre³².

É possível observar que os três parágrafos são completamente distintos, inclusive a forma como se expressam em relação ao "jeitinho". No texto em português se encontra uma possível crítica aos indivíduos que se utilizam deste artifício, enquanto que em inglês se nota a descrição de outra forma de "jeitinho" e de quem o utiliza, bem como a ênfase na diferença entre inteligente (intelectualizado) e de esperto. Já o texto em francês apresenta o *jeitinho* brasileiro tanto com um lado positivo, quanto negativo.

³¹ "Uma forma típica do *jeitinho* é o recurso de esperteza, que é uma forma usada por indivíduos espertos, experientes, astutos, manhosos que usam o bom senso e conhecimento prévio, bem como o dom da inteligência no processo de pensamento. O indivíduo é esperto e não necessariamente intelectualizado."

Tradução nossa

³² Tradução nossa. "Em termos de representações simbólicas, os brasileiros podem perceber o *jeitinho* de forma positiva, como uma forma de humanizar as regras, ou negativamente, como consequência de uma estrutural social perversa, essas duas percepções não são excludentes uma da outra."

Ao mesmo tempo, considerando-se as três versões do texto sob a ótica da TR proposta por Sperber e Wilson (2001) é possível verificar que a partir dos *inputs* linguísticos expostos pode-se chegar às seguintes suposições globais:

- 1- Os três textos são traduções.
- 2- Os três textos são originais.
- 3- Cada texto buscou se adequar ao seu público receptor.
- 4- Cada texto foi produzido a partir da ótica de cada cultura respectiva.
- 5- Os três textos são opinativos.

Assim, da mesma forma como se chega às hipóteses gerais é possível desmembrar todos os três textos em pequenos *inputs* linguísticos e chegar a várias suposições. Todavia, por razões pragmáticas, utilizaremos o último exemplo acima, destrinchando cada uma das versões para se entender, por exemplo, quais diferentes conclusões o leitor de cada língua poderá ter dos parágrafos finais de cada língua.

De tal modo, tomando o trecho em português, já descrito acima, como *input* linguístico, o leitor poderá chegar as possíveis suposições:

- 1- O jeitinho pode ser entendido como positivo.
Esta possível compreensão deve-se ao fato de que o autor afirma que o adepto do *jeitinho* se enxerga como “[...] pessoa articulada, bem posicionada socialmente [...]”.
- 2- Os adeptos do jeitinho consideram ter status.
Explicitado pelo trecho “[...] os adeptos do “jeitinho” consideram de alto status agir desta forma [...]”.
- 3- O que em outras culturas é considerado imoral, não seria aqui.
Apontado pelo seguinte fragmento “[...] consideradas imorais por outras culturas [...]”

Já na versão em língua inglesa, as suposições seriam:

- 1- Jeitinho é um recurso usado por pessoas espertas, astutas.

Tal entendimento deve-se à utilização dos léxicos *savvy* (experiente), *cunning* (astuto), *sly* (astucioso/manhoso) e a transferência da palavra *espertos* para o texto em língua inglesa, tornando-se um estrangeirismo.

- 2- Quem se utiliza do jeitinho se vale de um conhecimento prévio, bem como, bom senso.

Evidenciado pelo fragmento “[...] individuals who use common sense and prior knowledge [...]”

- 3- A pessoa que se utiliza do jeitinho não necessariamente é intelectualizado, mas capcioso.

O leitor pode ter tal entendimento do verbete já que o verbete em inglês possui o seguinte trecho: “The individual is “street-smart” and not necessarily “book-smart””, ou seja, o indivíduo que se vale do *jeitinho* tem um conhecimento de mundo, da rua, é um indivíduo sagaz e não necessariamente uma pessoa “inteligente academicamente”.

Na última versão exposta, a francesa, as seguintes suposições podem ser observadas:

- 1- O jeitinho pode ser visto pelos brasileiros de forma positiva.

Tal entendimento pode ser evidenciado por “[...] les Brésiliens peuvent percevoir le jeitinho soit positivement [...]”

- 2- O jeitinho pode humanizar as regras.

Como descrito no trecho “[...] une façon d’humaniser les règles[...]”

- 3- O jeitinho pode ser considerado negativo.

Como pontuado pela escolha “[...] soit négativement [...]”

- 4- O jeitinho pode ser visto como consequência da estrutura social.

Na versão em língua francesa é possível entender que o *jeitinho* como resultado da cruel conjuntura social em que se encontra no Brasil. Tal

implicação se deve ao trecho “[...] comme étant la conséquence d’une structure social pervertie [...]”

Levando em consideração as suposições acima explicitadas à luz da TR, é possível verificar que os três verbetes, quando dissecados mostrando camadas além da superficial, apresentam compreensões diferenciadas do mesmo tema, por mais que sejam traduções, apresentando ao leitor valores diferenciados a partir de qual língua se optou por ler o verbete. Assim, a partir de uma análise mais cuidadosa dos textos é possível observar que os três são originais e traduções ao mesmo tempo, já que há pontos em comuns, inclusive frases idênticas, bem como há aspectos únicos em cada, inclusive críticos, ilustrando-nos o que nomeamos de tradução-resenha.

b) *Malandragem*

Relacionados ao assunto *Malandragem*³³ há no Wikipédia verbetes em três línguas: português, espanhol e inglês³⁴. Os textos nos diferentes idiomas foram analisados de igual maneira como apresentado anteriormente e pode-se, de tal modo, implicar quais possíveis considerações o leitor de cada idioma poderia chegar. Com intuito de uma melhor visualização, englobamos quais pontos são convergentes no texto e quais pontos são diversos.

Assim, levando em consideração as três versões do verbete *Malandragem*, à luz da TR, pode-se inferir que a partir dos *inputs* linguísticos os três apresentam:

- 1- A malandragem como uma forma de navegação social com forte carga negativa.

Port.: “[...] artimanhas utilizadas para se obter vantagem em determinada situação (vantagens muitas vezes ilícitas).”; “[...] manipulação de pessoas ou resultado [...]”; “Contradiz a argumentação lógica, o labor e a honestidade”.

Esp.: “[...] conjunto de artimañas utilizadas por los *malandros* para obtener ventajas en determinadas situaciones, que muchas veces lindan con lo ilícito [...]”; “[...] manipulación de personas o de

³³ Retirado do site do Wikipédia nos seguintes links (última visualização 06/08/2013): Português (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Malandragem>), inglês (<http://en.wikipedia.org/wiki/Malandragem>) e espanhol (<http://es.wikipedia.org/wiki/Malandragem>)

³⁴ Os textos na íntegra se encontram em anexo.

situaciones [...]”; “[...] deshonesto al actuar, ya que embauca, miente, enreda, confunde [...]”.

Ing.: “[...]to gain advantage in a determined situation (these advantages are often illicit).”; “[...]the manipulation of people or results, to obtain the best outcome, in the easiest possible way. Contradicting logical argumentation, labor and honesty[...].”

2- Malandragem como parte da cultura brasileira.

Port.: “[...] modo de navegação social tipicamente (mas não unicamente) brasileiro [...]”.

Esp.: “[...] modo de actuación social típicamente brasileiro (aunque no exclusivamente brasileiro) [...]”.

Ing.: “[...]malandragem can be considered another typically—but not exclusively—Brazilian mode of social navigation [...]”.

3- Malandragem como resposta a uma sociedade injusta.

Port.: “[...] ferramenta de justiça individual.”

Esp.: “[...] herramienta de justicia individual.”

Ing.: “[...] a tool for individual justice.”

4- Malandragem é celebrada pelo samba.

Port.: “[...] [o malandro] foi imortalizado pelas letras de samba.”

Esp.: “[...] [el malandro] fue principalmente inmortalizado en muchas letras de zamba.”

Ing.: “[...] traditionally celebrated in samba lyrics [...]”.

5- Malandragem em consonância com a Lei do Gérson.

Port.: “[...] age como no popular adágio brasileiro, imortalizado pelo nome de Lei do Gerson [...]”.

Esp.: “[...]actúa de acuerdo con ese popular adagio brasileiro inmortalizado con el nombre de Ley de Gérson [...]”

Ing.: “[...]act in the manner of the popular Brazilian adage, immortalized in a catch phrase of former Brazilian soccer player Gérson de Oliveira Nunes [...]”

6- Malandragem relacionada/contraposta ao Jeitinho.

Port.: “Junto al jeitinho [...]” ; “[...] diferente do jeitinho [...]”.

Esp.: “Junto al llamado jeitinho [...]”; “[...] la diferencia del jeitinho [...]”.

Ing.: “Together with the concept of jeitinho [...]” ; “[...] unlike jeitinho [...]”.

7- O malandro como um símbolo do “não gostar de trabalhar”.

Port.: “[...] não acredita no trabalho como modo de vida confiável [...]”; “[...] a diligência do trabalho quotidiano não possui aplicação prática em sua vida [...]”.

Esp.: “[...] no confia en que el trabajo formal proporcione un modo de vida estable y razonable [...]”; “[...] no le atrae para nada la posibilidad de desarrollar un trabajo formal y honesto [...]”.

Ing.: “Never Works[...]”; “Leads a bohemian life of only fun and pleasure.”

8- Malando como herói/ anti-herói brasileiro.

Port.: “[...] malandro cabe muitas vezes o papel de herói, ainda que se aproxime mais de um anti-herói.”.

Esp.: “[...] se lo percibe como cumpliendo cierto rol de héroe, a pesar de que su comportamiento se aproxima mucho más al de un antihéroe.”

Ing.: “[...] folk hero, or, rather an anti-hero.”

Vale ressaltar que as implicações comuns aos três textos não são fechadas e que provavelmente outras convergências possam ser apontadas, contudo, as apresentadas acima já são suficientes para demonstrar que os textos podem ser classificados como traduções e que apontam determinados efeitos cognitivos similares.

Com relação à estrutura dos verbetes vale marcar que os verbetes em espanhol e português apresentam suas organizações estruturais bem próximas, entretanto, há fortes marcas de diferenciação, o que possivelmente produz efeito cognitivo diferenciados nos leitores. O verbete para *Malandragem* em língua inglesa possui estrutura completamente diversa dos outros, além do conteúdo mais sintetizado, além disto, é importante ressaltar que há implicações que não estão presentes nos demais. Assim, levando em consideração as diferenças e peculiaridades presentes nas três versões, é possível pontuar:

1- O texto em língua espanhola aponta que o termo *malandragem* poderia ser traduzido para *malandraje*, entretanto, apesar de haver um vocábulo quase que idêntico, opta-se por manter a grafia em língua portuguesa. No verbete ressalva-se que é melhor usar o termo em português por se referir aos “malandros brasileiros”. Vale ressaltar que não há o verbete com a grafia em espanhol no Wikipédia de língua espanhola.

“[...] es un término de portugués que podría ser traducido a español como *malandraje* [...]”

“En idioma español el término “*malandragem*” es preferible usarlo así, con el vocablo en portugués sin modificar, para bien establecer que nos estamos refiriendo a los típicos “malandros brasileiros”.

2- O verbete em língua inglesa também se utiliza do termo *malandragem* em português. Ainda que haja em inglês possibilidades para a tradução, como *trickery* ou *swindle*. Assim como para *malandro* haveria possibilidade como *scoundrel*, *rascal*, *swindler*, *crook*, etc.

3- O texto em espanhol aponta a *malandragem* como um comportamento de jovens de alguns centros urbanos brasileiros. Tal informação não está presente nos demais.

“Este comportamiento de cierto tipo de jóvenes, típico de algunas grandes ciudades de Brasil[...].”

4- Enquanto que o texto em português enfatiza que o estereótipo da *malandragem* não é exclusividade do Brasil, o texto em

espanhol aponta que foi uma influencia significativa na cultura brasileira.

Port.: “O estereótipo da malandragem foi capaz de influenciar não apenas a cultural brasileira, como também a de outros países, em diferentes épocas.”. Esp.: “El estereotipo del malandragem influencio apreciablemente en la cultura brasilera, aunque también en la de otros países y en diferentes épocas.”

5- Tanto o verbete em língua portuguesa quanto o em espanhol apresentam a malandragem também como parte da cultura estadunidense. Em língua inglesa não há qualquer menção a isto.

Port.: “Durante a primeira metade do século XX, os Estados Unidos viram imortalizada a figura do típico malandro do Bronx [...]”. Esp.: “En la primera mitad del siglo XX por ejemplo, en Estados Unidos surgió con fuerza la figura del típico malandro del Bronx.”

6- Nos verbetes em português e espanhol, há uma seção com exemplos de malandros e (anti)heróis, a maioria deles personagens famosos de grandes estúdios estadunidenses (Warner, Walt Disney, Hanna-Barbera) como : Aladim, Gastão, Manda-chuva, Pernalonga, Pica-pau, Robin Hood e Zé Carioca. Na versão em inglês não há menção aos personagens.

7- O verbete em língua inglesa aponta agressividade para com as mulheres como uma das características do malandro. Nas outras versões não há qualquer menção a isto.

“Is unfaithful and, sometimes, aggressive towards women.”

8- As versões em português e espanhol apontam o Caxias como o oposto do malandro. Na versão em inglês não há esta menção.

Port.: “A imagem do malandro contrapõe-se à do caxias [...]”

Esp.: “La imagen del *malandro* se contrapone con la del caxias [...]”

Levando em consideração as divergências apontadas, torna-se claro que, o leitor recebe diferentes *inputs* a partir de cada versão do verbete *malandragem*. De

igual maneira ao que se passa com *jeitinho*, essas diferenças devem ser vistas para além de casualidade e mostram vestígios de diferenças que não são apenas linguísticas, mas que talvez representem marcas de constituição de identidades, como mostraremos no próximo capítulo. Entretanto, é importante marcar a partir dos vestígios linguísticos já esmiuçados acima quais possíveis suposições o leitor de cada versão do verbete teria a partir dos *inputs* apresentados.

De tal forma, o leitor que tomasse o texto em língua portuguesa poderia chegar às seguintes suposições:

- 1- A malandragem é algo negativo.
- 2- A malandragem é parte da cultura brasileira, entretanto também está presente em outras culturas, como a estadunidense.
- 3- A malandragem é uma forma de sobrevivência.
- 4- A malandragem está representada em diversas artes brasileiras.
- 5- O malandro não gosta do trabalho regular/legislado.
- 6- O malandro exerce fascínio, tem carisma e leva uma vida boêmia.
- 7- A malandragem é característica de muitos heróis e (anti)heróis de diversos filmes, livros e desenhos produzidos em diversas partes do mundo.

Considerando o verbete em espanhol, algumas suposições sobre Malandragem que o leitor poderia ter são:

- 1- Há um vocábulo equivalente em espanhol, mas é preferível utilizar-se da versão em língua portuguesa.
- 2- A malandragem é algo negativo.
- 3- A malandragem é parte significativa da cultura Brasileira.
- 4- A malandragem está presente nos Estados Unidos.
- 5- A malandragem é uma forma de sobrevivência.
- 6- A malandragem é um comportamento típico de certos jovens de cidades grandes brasileiras.
- 7- O malandro está presente em diversas manifestações artísticas brasileiras.

- 8- O malandro não gosta de trabalhar.
- 9- O malandro exerce fascínio, é carismático e boêmio.
- 10-A malandragem é característica de muitos heróis e (anti)heróis de diversos filmes, livros e desenhos produzidos em diversas partes do mundo

Em língua inglesa o leitor poderia chegar às seguintes suposições:

- 1- A malandragem é algo negativo.
- 2- A malandragem é parte da cultura brasileira.
- 3- A malandragem é uma forma de sobrevivência.
- 4- A malandragem está representada em diversas artes brasileiras
- 5- O malandro não gosta de trabalhar.
- 6- O malandro tem uma vida de boêmia, diversão e prazer.
- 7- O malandro é infiel e algumas vezes agressivo com as mulheres.

Assim, de maneira semelhante ao verbete *jeitinho*, ao examinar as três versões de *malandragem*, é possível perceber que por mais que haja pontos de convergência em todos os textos, criando efeitos contextuais semelhantes, determinados aspectos são singulares de cada versão. As diferenças possivelmente também influenciam a maneira como o leitor criará suas concepções acerca do tema.

c) Coronelismo

Na Wikipédia é possível encontrar verbetes com o tema *Coronelismo*³⁵ em português, inglês, francês e galego³⁶. De maneira semelhante aos demais temas, as quatro versões para o verbete foram analisadas valendo-se da TR e da leitura estereoscópica. É importante mencionar que quando foram retirados do *website*, as versões em língua francesa e galega possuíam apenas, respectivamente, 3 e 2 linhas de conteúdo. Assim, o enfoque na análise será principalmente entre as versões em português e inglês, entretanto, vale marcar que todos os verbetes apresentam a grafia de *Coronelismo* em português.

³⁵ Retirado do site do Wikipédia nos seguintes links (última visualização 18/08/2013): Português (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Coronelismo>), inglês (<http://en.wikipedia.org/wiki/Coronelismo>), francês (<http://fr.wikipedia.org/wiki/Coronelismo>) e galego (<http://gl.wikipedia.org/wiki/Coronelismo>).

³⁶ Textos na íntegra em anexo.

Ao levar em consideração as possíveis suposições comuns aos textos poder-se-ia chegar ao seguinte:

1- O Coronelismo é um sistema político Brasileiro da República Velha.

Port.: “[...] sistema político do país, durante a República Velha”.

Ing.: “[...] system of machine politics in Brazil under the Old Republic (1889-1930)”.

Fr.: “[...] le système politique du Brésil sous la Vieille République (1889-1930).

Gal.: “[...] o sistema político de Brasil baixo a Vella República, de 1889- 1930.”

2- No Coronelismo o poder é concentrado nas mãos de “coronéis”.

Port.: “Como forma de poder político consiste na figura de uma liderança local – o Coronel [...]”

Ing.: “[...] centralized in the hands of a locally dominant oligarch knows as a coronel [...]”

Fr.: “Le pouvoir était confié à des propriétaires fidèles au gouvernement brésilien, les *coroneis*.”

Gal.: “O poder local era confiado aos “coroneis”, os terratenentes fideis ao governo.”

3- O Coronelismo perdeu força com o governo Vargas.

Port.: “[...]o coronelismo, tendo em vista que, embora tenha sido extinto com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder [...]”

Ing.: “Under Getúlio Vargas, Brazil moved toward a more centralized state structure that has served to regularize and modernize state governments [...]”

Ao focar nas diferenças e peculiaridades observadas ao destrinchar os textos, não há qualquer menção digna de nota na versão em galego. Entretanto, em relação aos demais, pode-se pontuar:

1- A versão em língua francesa mantém a grafia em português de Coronelismo, ainda que aponte no texto que haja a versão em francês.

“(“Colonelisme” em français)”

2- A versão em língua inglesa menciona que o Coronelismo foi uma forma de maquinaria política das oligarquias cafeeiras do estado de São Paulo.

“The patron-client political machines of the countryside enabled agrarian oligarchs, especially coffee planters in the dominant state of São Paulo [...]”.

3- A versão em inglês relaciona a política *café com leite* com o tema e menciona que o desenvolvimento industrial de São Paulo enfraqueceu as oligarquias paulista e mineiras.

“In time, growing trade, commerce, and industry in São Paulo would serve to undermine the domination of the republic's politics by the São Paulo landed gentry (dominated by the coffee industry) and Minas Gerais (dominated by dairy interests)—known then by observers as the politics of *café com leite* ("coffee with milk”).”

4- A versão em inglês pontua que a política brasileira é conhecida ainda por ser muito oligárquica, personalista e patrimonial.

“Brazilian politics is still known for being highly patrimonial, oligarchic, and personalistic.”

5- A versão em língua portuguesa pontua a palavra Coronelismo como brasileirismo.

“Coronelismo é um brasileirismo [...]”

6- No texto em português o Coronelismo está relacionado a um sistema eleitoral marcado por a violência e troca de favores.

“O coronel conseguia o voto do eleitor de duas formas: a) por meio de um sacrificio violência [...] b) pela troca de favores [...]”.

7- Na versão em português explica-se também o que seria caudilho e caciquismo, traçando paralelos com Coronelismo.

“A diferença básica entre o coronel e o caudilho [...]”.

“O caciquismo também é oriundo da época [...]”.

- 8- Na versão em português a falta de educação e informação é apresentada como forma de manutenção desse tipo de sistema.
“[...] boa parcela da população interiorana é mantida ignorante e sem acesso à informação e à educação [...]”.
- 9- A versão em língua portuguesa apresenta a constituição de 1988 como um marco para a cidadania brasileira e o início de denúncias ligadas à corrupção pela mídia.
“Em 1988, com a promulgação da Constituição Cidadã, o brasileiro passou a ter reconhecida sua cidadania de forma mais plena. As denúncias de desmandos, corrupção, roubos e crimes de *colarinho branco* começaram a ser divulgadas pela mídia nacional e internacional.”
- 10- A versão em língua portuguesa é muito mais extensa, dividida em blocos, como se pode observar em anexo. Nas demais não há qualquer divisão.

Assim, como já mencionado nos outros verbetes, as singularidades presentes em cada versão produzem diferentes possibilidades de *inputs* aos leitores. Portanto, de maneira igual aos demais, pontuou-se possíveis suposições que os leitores de cada versão de *Coronelismo* poderiam ter. Tomando o texto em língua portuguesa, as prováveis suposições foram:

- 1- O coronelismo é um sistema político característico na República velha.
- 2- O coronelismo perdeu força no governo de Getúlio Vargas.
- 3- No coronelismo a violência e troca de favores estavam presentes.
- 4- Na época do coronelismo o Brasil era marcado por oligarquias.
- 5- Falta de informação e educação é um recurso usado pelo Coronelismo.
- 6- Há algumas semelhanças entre Coronelismo, caudilhismo e Caciquismo.

7- Com a reabertura política os brasileiros passaram a ter sua cidadania mais reconhecida, entretanto, não o suficiente para extinguir certas práticas de controle político.

Considerando o verbete em inglês, algumas possíveis suposições sobre Coronelismo que o leitor poderia ter são:

- 1- O coronelismo é um sistema político Brasileiro.
- 2- O coronelismo perdeu força no governo de Getúlio Vargas.
- 3- O coronelismo era dominado pelas oligarquias cafeeiras de São Paulo.
- 4- No governo de Vargas o poder se tornou mais centralizado.
- 5- O legado do sistema oligárquico cafeeiro é ainda presente.
- 6- A política brasileira ainda é altamente patrimonial, oligárquica e personalista.

Tanto em francês quanto em galego o leitor poderia chegar às seguintes suposições:

- 1- O coronelismo é um sistema político Brasileiro.
- 2- O poder era concentrado nas mãos de proprietários de terras fieis ao governo.

Portanto, ao examinar as versões de *coronelismo*, pode-se perceber que os efeitos contextuais, ainda que haja muitas semelhanças, não são os mesmos em cada língua apresentada. Assim, como nos verbetes *jeitinho* e *malandragem*, o leitor de cada versão possivelmente poderá criar concepções relacionadas ao tema de maneira bem diferenciada. É indubitável que leitores do mesmo idioma sejam afetados pelo texto de maneira diferente, afinal, a leitura, bem como a tradução, são processos cruzados pela história individual de cada leitor. Entretanto, ainda que sejam experiências singulares, elas estão em uma constante relação dialógica com o outro, inseridas dentro de uma coletividade. De tal forma, no capítulo seguinte, refletiremos sobre como esses diferentes efeitos contextuais, produzidos via tradução, podem revelar vestígios da constituição de determinados traços da identidade nacional por outras comunidades linguísticas, além é claro de pensar em

como os processos de tradução podem criar/manter ou não estereótipos das
brasilidades.

7. A constituição de traços identitários via tradução-resenha na Wikipédia: discurso e brasilidade

Aqui somos mestiços mulatos
Cafuzos pardos mamelucos sararás
Crilouros guaranisseis e judárabes
Orientupis orientupis
Ameriquítalos luso nipo caboclos
Orientupis orientupis
Iberibárbaros indo ciganagôs
Somos o que somos
Inclassificáveis
Arnaldo Antunes

Terminada a análise dos três verbetes, cabe-nos refletir sobre como essas construções discursivas agem na produção de traços identitários da nacionalidade brasileira. Mas para tratar de identidade e cultura nacional é preciso, antes, situar o contexto da formação de identidade cultural na pós-modernidade, que tem sido um dos temas mais amplamente discutidos pelas diversas áreas do conhecimento, sobretudo pelas teorias sociais. Trabalhar acerca da identidade é ter conceituações tão plásticas e multifacetadas quanto o próprio sujeito pós-moderno.

O ocidente, entretanto, na constante necessidade de sujeitos unificados, construiu a ideia de identificação a partir da origem comum de pessoas ou povos, ou seja, os indivíduos se reconheciam pertencentes a determinados grupos a partir de gênese e ideais compartilhados, sentiam-se parte de um todo centrado, onde cada um possuía função específica. Contudo, no início do século XXI esses sujeitos já não apresentam essa unicidade tão explícita graças às mudanças que

[...] estão fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. (HALL, 2006, p.9)

Objetivando entender as construções de sujeito e identidade na Wikipédia, este trabalho partirá das três diferentes concepções de identidade utilizadas por Stuart Hall (2006) que compreendem: o sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno.

Para o estudioso jamaicano, o sujeito do Iluminismo era fundamentado na ideia de um indivíduo completamente unificado, com suas capacidades baseadas não apenas na razão, mas também na consciência e ação, “cujo ‘centro’ consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo.” (2006, p.10).

Entretanto, a modernidade trouxe complexas modificações às estruturas sociais e conseqüentemente a noção de um sujeito autônomo passou a dar lugar ao sujeito que se constituía na sua relação com outros que estavam imersos na sua vivência, o sujeito sociológico, que tem sua identidade formada na relação entre o eu e a conjuntura que lhe cerca. É importante ressaltar que “o sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem” (2006, p.11). Assim, o que difere o sujeito do iluminismo do sociológico, é que, no segundo, a identidade se constitui entre o pessoal e o social. Entretanto, essa justaposição de interior e exterior produz um sujeito ainda centrado e estável.

As conjunturas sociais bem definidas, na qual o sujeito sociológico se encontrava, passaram a se fragmentar. As mudanças tanto estruturais quanto institucionais têm provocado fissuras nos processos de identificação dos sujeitos, que já não conseguem mais se autoconstituir de maneira unificada, mas se enxergam em uma colcha de retalhos de diversas identidades, muitas delas contraditórias. Assim, Hall pontua que a pós-modernidade tem produzido processos cada vez mais efêmeros, problemáticos e mutáveis de projeção de identidades. De tal forma, o sujeito passa a não ter uma identificação única e permanente, mas completamente instável, que vai se constituindo e reconstituindo na relação com as exterioridades.

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. (HALL, 2006, p.13)

Por estar em um *entrelugar* de diversas identidades, o sujeito na pós-modernidade parece tomar uma performatividade austiniana, ou seja, não é passivo de ser descrito, relatado e constatado, mas se constitui no ato da enunciação. Para Austin (1975), a linguagem não é limitada ao seu uso descritivo, em outras palavras, ao valer-se dela os indivíduos não estão apenas constatando ou descrevendo. Para o filósofo da linguagem, tudo o que os indivíduos dizem é também uma ação, simplificando, dizer é fazer. De tal forma, pode-se pensar que a linguagem faz o sujeito, e nesse dizer, o “sujeito performativo” vai se constituindo e sendo constituído, sempre momentaneamente, no ato da fala.

Ao dizer algo sobre certas características identitárias de algum grupo cultural, achamos que estamos simplesmente descrevendo uma situação existente, um “fato” do mundo social. O que esquecemos é que aquilo que dizemos faz parte de uma rede mais ampla de atos linguísticos que, em seu conjunto, contribui para definir ou reforçar a identidade que supostamente apenas estamos descrevendo. (SILVA, 2013, p.93)

Isto se deve ao fato de que pensar a performatividade do sujeito é levar em consideração que para Austin o ato de fala envolve forças, que ele identifica como: locucionária (o ato de dizer algo), ilocucionária (o ato que se realiza na linguagem) e perlocucionária (o ato que se realiza pela linguagem, o efeito sobre o interlocutor). Destarte, ao se falar, por exemplo, do *jeitinho brasileiro*, não se faz apenas um processo descritivo sobre essa “característica”, mas age-se, provocando efeitos nos interlocutores, implicações capazes de contribuir para a criação ou reforço de perspectivas atribuídas, neste caso, ao povo brasileiro. Perceber o sujeito como performativo é refletir sobre a complexa rede das condições nas quais ele está inserido e conceber a identidade como um reflexo do ato de linguagem que opera, transforma.

É importante ter em mente que as identidades não são “elementos” que emergem no sujeito com seu nascimento, mas são constituídas e reconstituídas na sua vivência, por meio de atos de linguagem. Consequentemente, ao mesmo tempo em que se tem o desenvolvimento da identidade, tem-se o da diferença. Ambas surgem do jogo de diferenças que é característico dos processos de linguagem, de tal forma, é até possível entender a constituição da identidade como produto da diferença. Saussure (2011) explica que o sistema linguístico se dá pelo jogo das diferenças, ou seja, é cachorro porque não é vaca, gato, porco, etc. Igualmente, o

jeitinho brasileiro assume certas constituições porque não é o *jeitinho* francês, argentino, estadunidense, etc. Assim, a identidade e a diferença são apenas compreendidas dentro do sistema de significação que é sempre instável, pois tem o signo como elemento norteador. “O signo é um sinal, uma marca, um traço que está no lugar de uma outra coisa, a qual pode ser um objeto concreto (o objeto “gato”), um conceito ligado a um objeto (o conceito de “gato”) ou um conceito abstrato (“amor”).” (SILVA, 2013, p.78). Assim, é necessário perceber que o signo não possui uma relação direta com o objeto, com a coisa ou com o conceito, mas, como já supracitado nos capítulos iniciais deste trabalho, há a ilusão de se ter um signo fixo, estável, presente e como uma fusão fechada entre significante e significado. Silva (2013) nos lembra que a isso Derrida chama de metafísica da presença, ou seja, a ilusão de se estabilizar o signo, de vê-lo como algo presente, como se ele se corporificasse, entretanto, a presença é uma promessa do signo que está sempre em diferimento. “Isso significa que nenhum signo pode ser simplesmente reduzido a si mesmo, ou seja, à identidade” (SILVA, 2013, p.79), o que obriga o processo de identificação a depender das relações de diferenciação. Portanto, ao retomar o exemplo do *jeitinho brasileiro*, é preciso levar em consideração que tal “identidade” só se torna compreensível em uma rede de associações simbólicas e de produção discursiva. Em outras palavras, o *jeitinho* se constitui pela linguagem e não fora dela, promovendo sentido em uma relação de diferenciação com os demais *jeitinhos*, sendo estes também instáveis, agenciando uma interdependência de tudo e descartando qualquer possibilidade de autossuficiência de uma identidade.

A presença da “coisa” mesma ou do conceito “mesmo” é indefinidamente adiada: ela só existe como traço de uma presença que nunca se concretiza. Além disso, na impossibilidade da presença, um determinado signo só é o que é porque ele não é um outro, nem aquele outro, etc., ou seja, sua existência é marcada unicamente pela diferença que sobrevive em cada signo como traço, como fantasma e assombração, se podemos assim dizer. Em suma, o signo é caracterizado pelo diferimento ou adiamento (da presença) e pela diferença (relativamente a outros signos), duas características que Derrida sintetiza no conceito da *différance*. (SILVA, 2013, p.79-80)

As práticas de significação operam a partir da *différance*, ou seja, de um jogo de significados que não são nunca plenos, mas que possuem traços de diversos elementos do sistema, abrindo fissuras entre aquilo que não é e aquilo que poderia vir a ser. Assim, Silviano Santiago aponta que a *différance*, não é nem uma palavra

e nem um conceito, mas “a possibilidade de conceitualidade, do processo e do sistema conceitual em geral” e retoma as palavras de Derrida para dizer a *différance*

é o que faz com que “o movimento da significação só seja possível se cada elemento dito ‘presente’, aparecendo no cenário da presença, relacionar-se com algo que não seja ele próprio, guardando em si a marca do elemento passado e já se deixando escavar pela marca de sua relação com elemento futuro, o traço não se relacionando menos com aquilo que chamamos de futuro do que com aquilo que chamamos de passado, e constituindo aquilo que chamamos de presente, por esta relação com o que não é ele próprio: não é absolutamente ele, isto é, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados.” (DERRIDA apud SANTIAGO,1976,p.24).

O que Derrida pontua com sua *différance* é que essa fissura é parte da nossa constituição como seres discursivos e de tal forma, a significação é um processo indeterminado, instável e sem fronteiras definidas. Sendo assim, pode-se pensar a identidade como uma construção social, já que esta se dá linguística e discursivamente, e conseqüentemente tal processo está sujeito às relações de poder. Afinal, o pensamento ocidental buscou uma unicidade do ser, da identidade, como forma também de se beneficiar de certos aspectos que não são apenas simbólicos, mas também materiais. Silva nos lembra de que

A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes. (SILVA, 2013, p.81)

A questão do poder está intimamente ligada à identidade, pois como já mencionado, ao se afirmar uma identidade está-se ao mesmo tempo produzindo a diferença. Em outras palavras, quando o indivíduo se afirma ou é afirmado como algo, concomitantemente, o que ele não seria também está implicado. “Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora” (SILVA, 2013, p.82). Como refletido durante todo o trabalho, a questão da significação está envolta de um processo que não é fechado, pois o próprio signo não é estável, entretanto, essa “invenção ilusória” de significados estáveis produz relações desproporcionais de poder, onde um dos polos é sempre visto como padrão, àquele a ser seguido, enquanto o outro é subjugado e inferiorizado, levando a uma hierarquização das experiências. Contudo, pode-se perceber que tal demarcação é arbitrária; e desconstruir tais processos não é

inverter os polos, mas compreender que as identidades não são fixas e, portanto é necessário sempre refletir sobre os efeitos que causam essa hierarquia.

Em busca de uma normatização que dicotomize o mundo, a tradução, como já explorada durante o trabalho, pode vir a ser também uma ferramenta de poder utilizada para a criação e manutenção das posições que ocupam as identidades e as diferenças.

A tradução está envolta em todos os níveis de discursividade do signo, pois envolve processos de cortejo, redução, decodificação, cotejo, reestruturação e produção. Em outras palavras, o sujeito ao se deparar com algo novo passa a galantear o desconhecido, analisando-o para conquistá-lo, depois o reduz, simplifica-o, para que sua digestão seja mais fácil, decodifica os mistérios da alteridade e então passa a cotejar o novo com outros conhecimentos prévios e, nesse processo reorganiza-o para que seja compreendido e absorvido pelos esquemas já presentes em seus níveis de saberes para finalmente produzir algo que seja compreensível e de fácil acesso em todas as vezes em que se deparar com este “novo”. Um exemplo disto seria um cidadão francês visitando o Rio de Janeiro pela primeira vez e entrando em contato com o *jeitinho brasileiro*. Certamente os costumes do Brasil não são os mesmos da França, sendo assim, no primeiro momento, o forasteiro não entenderia bem e passaria a observar o comportamento dos cidadãos locais para condensar tudo dentro de um novo conceito que buscaria equivalentes em seus esquemas cognitivos já existentes. Entretanto, o francês ao cotejar o jeito brasileiro com o de seu país, ou de outros já conhecidos por ele, percebe que apesar das diferenças há também semelhanças e com isto reaparelha o que seria o novo a partir das perspectivas que já estão presentes em seus esquemas cognitivos, para então criar um novo conceito que seja prontamente remetido todas as vezes que pensar no povo brasileiro. O francês então passa a refletir esta significação criada a partir da tradução de suas perspectivas e irá reproduzi-la de maneira a criar a ilusão da fixação da identidade, ou seja, ele passará a imaginar o *jeitinho brasileiro* como algo estável, da maneira como ele supõe e quase produzindo uma presença física.

Percebendo a tradução como um mecanismo que está envolto no processo de constituição de identidades é preciso refletir sobre qual ou quais impactos a

escrita babélica ou traduções-resenhas presentes no Wikipédia produzem sobre as identidades brasileiras. Afinal, Hall lembra que

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna. (HALL, 2013, p.109-110)

Assim, levando em consideração a questão da identidade e as leituras expostas, no capítulo anterior, de determinados verbetes que estão envolvidos em possíveis construções identitárias brasileiras, é possível perceber que diferentes comunidades linguísticas produzem distintas perspectivas sobre um determinado contexto e, conseqüentemente, uma maneira de enxergar a alteridade. A leitura estereoscópica tendo como suporte a Teoria da Relevância apontou que cada tradução-resenha expõe diferenças que talvez reflitam a maneira como cada comunidade percebe certos aspectos do Brasil e que tais divergências podem ser reflexos das relações de poder via tradução, em outras palavras, nesse processo da escrita tradutória e *resenhística* a identidade brasileira está sendo constituída a partir de interesses de determinados grupos, ainda que não seja de caráter explícito ou direto.

O Brasil, no seu processo de formação de identidade nacional, parece buscar constituir no imaginário global uma imagem que se assemelharia a mesma construção imagética trabalhada na terra do Tio Sam. Os Estados Unidos insistem em vender a todos a metáfora do *melting-pot*, ou seja, um caldeirão de cultura/caldo cultural. De maneira sintética, o vizinho do norte utiliza à exaustão tal autonegação para afirmar que a sociedade estadunidense é constituída da diversidade, tanto biológica quanto cultural. Ou seja, como num caldeirão onde diferentes ingredientes se fundem pelo calor, formando um caldo que no final torna-se mais homogêneo ainda que a composição seja das mais variadas, os Estados Unidos assimilaram diferentes grupos sob o título de um país. Traçando um paralelo, poder-ia-se então dizer que o Brasil seria uma espécie *melting-pot* tropical.

A constituição da identidade de uma nação se dá por redes de significação (COSTA, 2006) que estão presentes no imaginário dos indivíduos. Como em um caldeirão dos trópicos do sul, a identidade nacional brasileira aglutinou ingredientes socioculturais vindos de diferentes partes do globo, logo, de variados grupos etnológicos. Entretanto esse processo de fundição de crenças, valores, convenções, hábitos, artes, costumes e posicionamentos que acabaram por se tornar traços da cultura entendida como nacional, que é passada de geração para geração, não é harmônico e aleatório, mas resultado de projeções oriundas da elite entrelaçadas nas expectativas que o povo possui. Desta forma, reforçando as reflexões acerca do tema, Cucho pontua que a “identidade é sempre a resultante da identificação imposta pelos outros e da que o grupo ou indivíduo afirma por si mesmo.” (1999, p.197).

Fazendo novamente um paralelo com o *grande irmão*, poder-se-ia apontar que a ideia dos Estados Unidos como um povo que luta pela liberdade e pelos direitos individuais de cada cidadão é na verdade um processo de significação e identificação mútua, formando uma identidade discursiva, em que as elites buscam implantar uma noção de constituição nacional que seja comum a todos os cidadãos e com ares de não excludente, levando mesmo os subalternizados e segregados a assumirem tal discurso. De maneira semelhante, o Brasil projeta uma identidade nacional brasileira não marcada por diferenças raciais, sexuais, sociais, religiosas, políticas e econômicas, produzindo um discurso de sociedade plural e pacífica que não apenas respeita, mas celebra as diferenças. Assim, faz-se acreditar que ser brasileiro é possuir a profusão cultural, que foi formada pelos diversos povos que aqui se estabeleceram, no sangue.

Stuart Hall, entretanto, pontua que “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*.” (2006, p.48). De tal forma, os traços de brasilidades seriam, na perspectiva de Hall, um conjunto de significados representacionais que formariam parte da subjetividade de cada indivíduo.

Segue-se que a nação não é apenas uma entidade política mas algo que produz sentidos- um sistema de representação cultural. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da ideia da nação tal como representada em sua cultura nacional. (HALL, 2006, p.49)

De tal forma, ao se questionar como as comunidades “de fora” representam o Brasil por meio do Wikipédia é importante também pensar as traduções-resenhas produzidas em língua portuguesa, afinal, elas podem ser entendidas como projeções dos discursos celebrados como “nossos” a partir dos processos discursivos fundadores da identidade nacional. Como supracitado, a ideia de uma cultura nacional unificada silencia as diferenças, subalternizando as subjetividades em nome de uma construção imagética coletiva de um povo. Ou seja, no caso da temática deste trabalho, a nacionalidade brasileira do indivíduo estaria acima de qualquer outro traço identitário. Assim, é importante refletir que mesmo nas traduções-resenhas em português, diversas outras vozes vindas dessa região geográfica intitulada Brasil foram silenciadas. Um bom exemplo é pensar que os discursos produzidos pelos próprios brasileiros se valem da língua portuguesa, único idioma oficial do país até 2002 quando a língua brasileira de sinais foi também reconhecida. É importante não se esquecer de que o português é a língua do colonizador, também dos valores ocidentais, da colonização, resultado das relações de poder que silenciou centenas de línguas indígenas, crioulas, alóctones, práticas linguísticas dos quilombos e a própria língua de sinais, que por tanto tempo se manteve inferiorizada. Não há dúvidas de que ela também foi modificada, contaminada por toda essa diversidade linguística como forma de resistência à imposição da língua europeia, entretanto, foi o idioma do português que se manteve oficial e não o dos grupos subjulgados. Por isto é necessário subvertê-lo para desconstruir, ou seja, utilizar a própria ferramenta de colonização contra grupos hegemônicos.

Dito isto, é também importante mencionar que os três verbetes analisados no capítulo anterior refletem de alguma forma traços da identidade nacional, contudo, é imprescindível ter em mente que apesar de possivelmente encontramos *jeitinhos*, *malandragens* e *políticas coronelistas* em diversas partes do mundo, estes conceitos acabaram por serem vistos como parte da cultura brasileira, pois foram e são projeções internalizadas nos nossos próprios discursos. Tais considerações devem ser levadas em consideração para entendermos que as construções imagéticas e discursivas que o outro possui estão também intimamente ligadas às formas como nos posicionamos.

O destrinchar dos verbetes permite traçar algumas considerações e levantar questionamentos sobre os nuances apontados entre as diferentes traduções-resenhas presentes na Wikipédia. Por uma questão de objetivos, torna-se difícil discorrer sobre todas as diferenças apresentadas nos textos, entretanto é importante refletir sobre alguns pontos que traduzem bem a questão da identidade como o fato das três versões de *Jeitinho*, presentes até então no Wikipédia, pontuarem tal comportamento como um modo de navegação social típicos dos brasileiros. Tal consideração cria ou reforça o estereótipo de que os cidadãos do Brasil se valem de formas pouco ortodoxas para resolverem seus problemas. Caberia refletir o que levaria tal marcação, pois ela acaba por produzir um efeito implicado de que outras comunidades e culturas não se utilizam de métodos não condizentes com as regras locais para conseguirem se livrar do sistema opressor. Assim como, vale se perguntar o porquê de não se buscar um conceito equivalente nas demais línguas, neste caso inglês ou francês, para se traçar um paralelo com as comunidades anglófonas e francófonas. A utilização do estrangeirismo com explicação como procedimento tradutológico pode ser entendida como forma de manter uma forte conexão entre a palavra e a comunidade linguística em questão, em outras palavras, utilizar-se da palavra com a grafia em português talvez seja uma forma direta de manter a construção imagética de brasileiros como praticantes de um *jeitinho* que não seria “o mais apropriado”. O mesmo ocorre com *malandragem* e *coronelismo* que são usadas também como estrangeirismos nas suas traduções-resenhas, ainda que haja palavras semelhantes nas demais línguas e que os próprios textos mencionem isto, como é o caso da versão em espanhol de *malandragem* que pontua claramente a preferência do termo em português no lugar de *malandraje*.

No caso do verbete *malandragem*, outro fator que chama a atenção ainda é pensar o porquê de na versão em língua inglesa silenciar-se o fato de que nos Estados Unidos também se tem a figura do malandro, como mencionado nas outras versões. É possível que tal silenciamento seja uma maneira de promover uma imagem de si que não tenha qualquer relação com o outro inferiorizado, bem como ferramenta utilizada para evidenciar algum aspecto identitário, entendido como negativo, do outro. Afinal, ao apagar uma característica de uma sociedade, produz-se, por consequência, maior visibilidade deste traço na outra. De tal modo, faz-se mister pensar que isto tudo não tem tanta relação com as questões como “quem

nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios.” (HALL, 2013, p.109).

Outro ponto sobre a questão de como o Brasil tem sido representado pode ser exemplificado com as traduções-resenhas de *coronelismo*. Apesar de se tratar de uma complexa forma de política que ocorreu em determinado momento da história do Brasil, suas características estão presentes em diversas outras sociedades, poder-se-ia traçar equivalências, como no caso dos *Patrons of Husbandry*³⁷ presente na história dos Estados Unidos, entretanto, novamente tal traço foi tratado como se fizesse parte exclusivamente da conjuntura brasileira. Ademais, a versão em língua inglesa aponta a política do Brasil, ainda na atualidade, como sendo conhecidamente patrimonial, oligárquica e personalista, fato que não é mencionado em qualquer outra versão. Tal forma de representação é capaz de gerar efeitos nos leitores que possam vir a produzir uma construção imagética da política brasileira por parte de comunidades internacionais que afete a própria maneira como o povo do Brasil enxerga a questão, ou seja, é possível que os brasileiros assumam tais discursos produzidos por outros grupos linguísticos sobre eles como sendo seus próprios discursos.

Tendo em mente o exposto, torna-se necessário perceber que tais pontuações que foram observadas nos interstícios das várias traduções-resenhas no Wikipédia são indícios de que as questões da representação e da formação da

³⁷ “Farmers formed political action groups to try to improve their position. The groups were particularly keen to force railroad companies to reduce the high prices that they charged to transport farmers’ crops. They included the Patrons of Husbandry, which was formed in the 1870s, and the Populist Party of the 1890s. Members of the Patrons of Husbandry were also known as “Grangers”. The voting power of the Grangers cause many western states to pass “Granger laws”. These laws set up government bodies to control railroad freight charges and to look after farmers’ interests in other matters.” (O’CALLAGHAN,2004, p.64). Tradução nossa : “Agricultores formaram grupos de ação política para tentar melhorar suas posições. Os grupos estavam particularmente interessados em forçar as empresas ferroviárias a reduzirem os altos preços que elas cobravam para transportar as colheitas dos agricultores. Pode-se incluir o "Patrons of Husbandry" (Pratonos da Agricultura), que foi formado na década de 1870, e o "Populist Party" (Partido Populista) da década de 1890. Os membros dos "Patrons of Husbandry" também eram conhecidos como "Grangers"(Fazendeiro). O poder de voto dos "Grangers" fez com que muitos estados do Oeste passassem suas leis.Essas leis constituíram um órgão governamental para controlar as taxas de frete da estrada de ferro e para cuidar de interesses dos agricultores em outros assuntos.”

identidade são cruzadas pelos processos tradutórios e que as construções identitárias que se produzem estão relacionadas não apenas com as diferenças culturais que cada comunidade linguística possui, mas também são geradas pelo impacto das escolhas do autor/tradutor ao construir os verbetes, o que leva a cada tradução-resenha ter a possibilidade de produzir suposições diversas em cada língua.

Sendo a identidade também constituída no e através do discurso do outro, é necessário um enfoque crítico que permita aos sujeitos entenderem o lugar no qual esses efeitos de sentidos são produzidos para que de tal forma possam perceber o deslocamento que influencia a sua própria formação identitária. Como sujeitos-tradutores, compreender esse processo é de grande importância para que nessas relações de poderes, que estão imbuídas no processo de identificação, possa-se tomar posições a partir de escolhas mais conscientes.

Assim, resta aos sujeitos ter em mente a ideia derridiana de que se há uma estabilidade nas identidades é o fato de elas serem sempre instáveis. Elas não são, nunca, plenas e terminadas, de tal forma, estão em incessante reconstituição, ou seja, as identidades são constantemente condensadas, estabilizadas, simplificadas, contestadas, reformuladas e, sintetizando, sempre fadadas ao fascinante processo da iterabilidade.

8. Reflexões finais, ou, iniciais

As primeiras linhas deste trabalho começam em torno do filme argentino *La história Oficial*, quando retomamos as palavras da personagem principal que afirma que devemos compreender a história, pois é por meio dela que sobreviveremos, já que até hoje nenhum povo sobreviveu sem memória, e para a personagem a história é a memória do povo.

Indubitavelmente, como refletimos durante o decorrer de toda a constituição deste trabalho, os sujeitos constroem suas identidades por meio de sua memória, de sua história. Entretanto, as reflexões em torno do tema nos levam a pontuar que essa historicidade do sujeito está longe de ser um processo natural, neutro e pacífico. As memórias que nos formam e transformam em determinados sujeitos estão permeadas por ideologias, resultantes de relações de poder, tão inerentes ao nosso olhar que muitas vezes não somos capazes de perceber que nossa constituição subjetiva é atravessada por outros e mais outros, e que nestes cruzamentos também somos constituídos, formados e inventados pelo outro. Em outras palavras, nossas memórias e, conseqüentemente, nossa historicidade não são tão nossas assim. Estamos a todo instante mergulhados em um jogo sem fim de significação, onde a única regra é a instabilidade. É neste ponto que emerge o papel fundamental da tradução, artifício que nos permite ir além da superfície, enxergar por entre fronteiras e que serve de artifício para abrir mais e mais fissuras nos falsos pilares da nossa estabilidade.

Sim, nenhum povo sobrevive sem memória, e é aí que se torna necessário refletir sobre a tradução como ferramenta tanto de silenciamento quanto de sobrevida. Na tentativa de se estabelecer uma memória coletiva, uma história universal, muitas outras foram apagadas, esquecidas e silenciadas também pelos processos tradutórios. Entretanto, esse mesmo instrumento que muitas vezes foi favorável aos grupos hegemônicos, é capaz de desconstruir, desestabilizar os paradigmas e recontar as histórias, sempre plurais.

Este trabalho é uma tentativa, de maneira ensaística, de contribuir com as reflexões acerca da tradução como pontes plásticas, que não se fixam, que estão sempre em um devir e que promovem o hibridismo como possibilidade de

constituição dos sujeitos onde os binarismos e a conseqüente hierarquização do mundo são enfraquecidas.

De tal forma, pensar os processos de formação de identidade do Brasil pela Wikipédia é ter em mente as palavras de Stuart Hall que apontam que

A identificação é, pois, um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção. Há sempre 'demasiado' ou 'muito pouco' – uma sobredeterminação ou uma falta, mas nunca um ajuste completo, uma totalidade. Como todas as práticas de significação, ela está sujeita ao 'jogo' da *différance*. Ela obedece à lógica do mais que um. E uma vez que, como num processo, a identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de 'efeitos de fronteiras'. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui. (HALL,2013, p.106)

Portanto, este trabalho torna-se também um convite para repensarmos como o Brasil tem sido traduzido e conseqüentemente representado, tanto pelas comunidades locais quanto externas. Entender os processos nos quais essas produções discursivas são produzidas permite aos sujeitos reposicionarem seus olhares, percebendo que não apenas no site da Wikipédia ocorrem processos de traduções-resenhas, mas na vida. A todo momento os sujeitos estão traduzindo e resenhando novas histórias, que estão sempre imbuídas de questões políticas e ideológicas, sendo constituídas pela e na linguagem. Assim, cabem aos sujeitos desconstruírem os velhos paradigmas da representação utilizados durante toda a história ocidental como formas de classificação, hierarquização e subjugação. Ressaltando que ao se desconstruir não se está buscando inverter as posições das relações de poder, mas propor novas formas de olhar, de aceitar o outro como legítimo outro, de se hibridizar, de ampliar as fronteiras e seguir como sugerido por Robert Frost, pela estrada menos viajada.

Two roads diverged in a wood, and I —

A estrada divergiu naquele bosque, e eu —

I took the one less traveled by,

Eu segui pela menos viajada que me pareceu,

And that had made all the difference³⁸.

E foi o que fez toda a diferença.³⁹

³⁸ Três últimos versos do poema The Road Not Taken do poeta estadunidense Robert Frost, retirado da coletânea The Great Modern Poets- The Best Poetry of Our Times, editado por Michael Schmidt.

³⁹ Tradução Nossa.

9. Referências

- ARROJO, Rosemary (Org.) *O signo desconstruído: implicações para a tradução, a leitura e o ensino*. Campinas, SP: Pontes, 2003.
- ARROJO, Rosemary. *Oficina de tradução: a teoria na prática*. São Paulo: Ática, 2007.
- AUSTIN, John L. *How to Do Things with Words*. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- BARBOSA, Heloísa Gonçalves. *Procedimentos técnicos da tradução: Uma nova proposta*. ed 2. Pontes.Campinas, São Paulo,2004.
- BASSNETT, Susan. *Translation Studies*. Routledge, 2008
- BATALHA, Maria Cristina & PONTES Jr., Geraldo. *Tradução*. Petrópolis: Vozes. 2007.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte. Ed UFMG, 2010.
- BHABHA, Homi K. *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos de Homi Bhabha*. Organização: Eduardo F. Coutinho. Tradução: Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- BJÖRK; DEVRIES, Marius; HOOPER. *Bedtime Story*. In.: MADONNNA. *Bedtime Stories*. EUA, Maverick; Sire Records. 1994. CD. Faixa 10.
- COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006
- CUNHA, Antônio Geraldo da Cunha. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005
- DEPAULA, Lillian. *A invenção do original via tradução, pseudotradução e autotradução*. Vitória: EDUFES, 2011.
- DEPAULA, Lillian. *Porque a tradução importa aos estudos da linguagem*, In: VIDON, L.N; LINS, M.P.P (org.) *Da análise descritiva aos estudos discursivos da linguagem a linguística no Espírito Santo*, Vitória :PPGEL/UFES,2009.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: Editoria UFMG, 2006.

DERRIDA, Jacques e OTTONI, Paulo. *Tradução Manifesta: Double Bind e Acontecimento, seguido de Fidelidade a mais de um: merecer herdar onde a genealogia falta*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, EDUSP, 2005.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a Diferença*. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Isto não é um cachimbo*. Tradução Jorge Coli. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 20. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FROST, Robert. *The Road Not Taken*. In. SCHMIDT, Michael (Org.) *The Great Modern Poets. United Kingdom* : Quercus Publishing, 2006.

FROTA, Maria Paula. *Por uma Redefinição de Subjetividade nos Estudos da Tradução*. In: Martins, Márcia A.P. (org) *Tradução e Multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Lucerna, 1999.

GENTZLER, Edwin. *Teorias contemporâneas da tradução*. Tradução de Marcos Malvezzi. São Paulo: Madras, 2009.

GENTZLER, Edwin; TYMOCZKO, Maria. *Translation and Power*. University of Massachusetts Press, 2002.

GRIGOLETTO, Marisa. *A desconstrução do signo e a ilusão da trama*. In: ARROJO, R. (Org.) *O signo desconstruído: implicações para a tradução, a leitura e o ensino*. Campinas, SP: Pontes, 2003.

GUTT, Ernst-August. *Translation and relevance: cognition and context*. Cambridge: Blackwell, 2000.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. *The West and the Rest: Discourse and Power*. In: Hall, St.(org.) *Modernity: an introduction to modern societies*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1996.

HALL, Stuart. *Quem precisa da identidade?* In: Silva, Tomaz Tadeu (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* Petrópolis, RJ: Vozes, 2013

HARRIS, R.L. *The Global Context of Contemporary Latin American Affairs*, in HALEBSKY, S. & HARRIS, R.L (ed.) *Capital, Power, and Inequality in Latin America*. Boulder: Westview Press, 1995.

JOHNSON, Barbara. *A fidelidade considerada filosoficamente*. In: OTTONI, P. (Org.) *Tradução: a prática da diferença*. Campinas, SP. Editora da Unicamp, 2005.

KUMARAVADIVELU, B. em MOITA LOPES, L.P (org.). *Por uma lingüística aplicada indisciplinar*. Parábola. São Paulo, 2006.

LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do Futuro*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIRANJANA, Tejaswini. *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the colonial context*. California: University of California Press, 1992.

O'CALLAGHAN, Bryn. *An Illustrated History of the USA*. Essex, UK: Longman, 2004.

ORLANDI, Eni. *Terra à vista. Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

OTTONI, Paulo. *O papel da linguística e a relação teoria e prática no ensino da tradução*. In: *Tradterm* – Revista do Centro Interdepartamental de Tradução e Terminologia, 4.1, out. 1997. São Paulo: FFLCH-USP.

OTTONI, Paulo. *Tradução manifesta: double bind & acontecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo, SP: Edusp, 2005.

PAZ, Octavio. *Translation: Literature and Lettees*. In: Shulte, Rainer; Biguenet, John. *Theories of Translation: an anthology of essays from Dryden to Derrida*. Chicago e London: The University of Chicago Press, 2000.

PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PUENZO, Luis e BORTNIK, Aída. *La Historia Oficial*. [Filme- vídeo] Buenos Aires, Argentina, 1985. DVD, 114 min. Ntsc. Dolby Digital.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. *Pós-modernidade e a tradução como subversão*. Transcrito dos Anais do VII Encontro Nacional de Tradução/I Encontro Internacional de Tradução – São Paulo, 1998. Disponível em: <http://www.novomilenio.inf.br/idioma/19980911.htm>. Acesso em 21 de maio de 2013.

RODRIGUES, Cristina Carneiro. *Tradução e diferença*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

ROSE, Marilyn Gaddis. *Translation and Literary Criticism*. United Kingdom: St. Jerome Publishing, 1997.

SANTIAGO, Silviano. *Destino: Globalização. Atalho: Nacionalismo. Recurso: Cordialidade*. In: *Literatura e Afrodescendência no Brasil: Antologia crítica*. Belo Horizonte, Editoria UFMG, 2011.

SANTIAGO, Silviano. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1976.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2010.

- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2011.
- SEARLE, John. *Speech Acts: An essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- SCHMIDT, Rita T. *O pensamento-compromisso de Homi Bhabha: notas para uma introdução*. In: *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos de Homi Bhabha*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- SILVA, Tomaz Tadeu. *A produção social da identidade e da diferença*. In: Silva, Tomaz Tadeu (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013
- SOARES, Luís Eustáquio. *América Latina, literatura e política: abordagens transdisciplinares*. Vitória: Edufes, 2012.
- SOBRAL, Adail. *Dizer o 'Mesmo' a Outros: ensaios sobre tradução*. São Paulo: Special Book Services Livraria, 2008.
- SPEBER, Dan; WILSON, Deirdre. *Relevância: comunicação e cognição*. Lisboa: Fundação Galouste Gulbenkian, 2001.
- TOLKIEN, John Ronald Reuel. *O Hobbit*. Tradução Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martin Fontes, 2003. Disponível em: <http://ebookwf.com/wp-content/uploads/2012/01/O-Hobbit-J.R.R-Tolkien.pdf>. Acesso em 21 de maio de 2013.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- VINAY, J.P.; DARBELNET, J. *Comparative Stylistics of French and English: A Methodology for Translation*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin's Publishing Company, 1995

10. Anexos

Bedtime Story

Madonna

Today is the last day that I'm using words
They've gone out, lost their meaning
Don't function anymore

Let's get unconscious honey

Today is the last day that I'm using words
They've gone out, lost their meaning
Don't function anymore

Traveling, leaving logic and reason
Traveling, to the arms of unconsciousness
Traveling, leaving logic and reason
Traveling, to the arms of unconsciousness

Chorus:

Let's get unconscious honey
Let's get unconscious
Let's get unconscious honey
Let's get unconscious

Words are useless, especially sentences
They don't stand for anything
How could they explain how I feel

Traveling, traveling, I'm traveling
Traveling, traveling, leaving logic and reason
Traveling, traveling, I'm gonna relax
Traveling, traveling, in the arms of unconsciousness

(chorus 1X)

And inside we're all still wet
Longing and yearning
How can I explain how I feel?

Traveling, traveling
Traveling, traveling
Traveling, traveling
Traveling, traveling, in the arms of unconsciousness

And all that you've ever learned
Try to forget
I'll never explain again

La trahison des images [Ceci n'est pas une pipe]

Figura e informações retiradas do website <http://collections.lacma.org/node/239578>.

Última visualização dia 15/03/2013.

René Magritte (Belgium, 1898-1967)

Bélgica, 1929

Óleo sobre tela

Tela: 60.33 x 81.12 x 2.54 cm; Moldurado: (78.42 x 99.38 x 7.62 cm).



Verbetes de Malandragem.

Reproduzidos na íntegra, retirados dos respectivos endereços eletrônicos com última visualização em 06/08/2013.

Português (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Malandragem>).

Inglês (<http://en.wikipedia.org/wiki/Malandragem>).

Espanhol (<http://es.wikipedia.org/wiki/Malandragem>).

Malandragem

Malandragem define-se como um conjunto de artimanhas utilizadas para se obter vantagem em determinada situação (vantagens estas muitas vezes ilícitas). Caracteriza-se pela engenhosidade e sutileza. Sua execução exige destreza, carisma, lábia e quaisquer características que permitam a manipulação de pessoas ou resultados, de forma a obter o melhor destes, e da maneira mais fácil possível. Contradiz a argumentação lógica, o labor e a honestidade, pois a malandragem pressupõe que tais métodos são incapazes de gerar bons resultados. Aquele que pratica a malandragem (o "malandro") age como no popular adágio brasileiro, imortalizado pelo nome de [Lei do Gerson](#): "gosto de levar vantagem em tudo".

Junto ao [jeitinho](#), a malandragem pode ser considerado outro modo de navegação social tipicamente (mas não unicamente) brasileiro; porém, diferente do jeitinho, neste a integridade de instituições e de indivíduos é efetivamente lesada, e de forma juridicamente definível como dolosa. No entanto, a malandragem bem-sucedida pressupõe que se obtenham vantagens sem que sua ação se faça perceber. Em termos mais populares, o "malandro" "engana" o "otário" (vítima) sem que este perceba ter sido enganado.

A malandragem é descrita no imaginário popular brasileiro como uma ferramenta de justiça individual. Perante a força das instituições necessariamente opressoras, o indivíduo "malandro" é o curupira que só faz gol de calcanhar e sai comemorando de moon Walker. Tal como o jeitinho, a malandragem é um recurso de esperteza, utilizado por indivíduos de pouca influência social, ou socialmente desfavorecidos. Isso não impede a malandragem de ser igualmente utilizada por indivíduos mais bem posicionados socialmente. Através da malandragem, obtêm-se vantagens ilícitas em jogos de azar, nos negócios e na vida social em sua totalidade. Pode-se considerar "malandro" o adúltero que convence a mulher de sua falsa fidelidade; o patrão que "dá um jeito" de não pagar os funcionários tal como deveria; o "jogador" que manipula as cartas e leva para si toda uma rodada de apostas.

Estereótipo do malandro brasileiro

O estereótipo do típico malandro brasileiro surgiu na primeira metade do século XX. Carregado de um certo romantismo, foi principalmente imortalizado pelas letras de [samba](#). De acordo com este estereótipo, o malandro é [carioca](#) e habita os guetos; usa [chapéu-palmeta](#) ou [panamá](#) e calça sapatos de cores branco e preto. Veste camisa preta com listras brancas (é sua identidade), detalhes vermelhos ou regata listrada, calças brancas e leva sempre uma navalha no bolso do paletó (e vai

para a [Barão de Mauá](#)). É boêmio, vive de pequenos golpes, aprecia rodas de samba e não acredita no trabalho como um modo de vida confiável; no entanto, é sensível e sentimental, além de galante, cavalheiro e um amante invejável.

Obviamente, não existe uma "teoria da malandragem" que sustente e justifique ideologicamente esse comportamento típico. A postura, atitude e cotidiano do malandro é retratado principalmente pelas artes. O samba "Lenço no Pescoço", escrito por Wilson Batista e gravado por [Sívio Caldas](#) em 1933, tornou-se um "hino" da "mandragem brasileira". Suas estrofes descrevem com precisão o modo de vida de um típico malandro: "*Meu chapéu do lado / Tamanco arrastando / Lenço no pescoço / Navalha no bolso / Eu passo gingando / Provoco e desafio / Eu tenho orgulho / Em ser tão vadio. / Sei que eles falam / Deste meu proceder / Eu vejo quem trabalha / Andar no miserê / Eu sou vadio / Porque tive inclinação / Eu me lembro, era criança / Tirava samba-canção*".

O jeito de ser e vestir do malandros, como estereótipos, também bebe na fonte do personagem folclórico [Zé Pelintra](#), personalidade emblemática do [Catimbó](#). A [Umbanda](#) posteriormente incorporou o antigo mestre de mesa, com a figura de malandro, quando do traslado de levas de migrantes do Nordeste para o Centro-Sul do Brasil. [Zé Pelintra](#) seria um boêmio de modos selvagens em suas lides, mas de coração bom e prestimoso, sendo, inclusive, considerado "padrinho dos pobres". A mais marcante diferença entre o estereótipo do malandro e a representação de [Zé Pelintra](#) é que este último veste-se em caxemira e gravata vermelha, enquanto que o malandro típico prefere camisas listradas, sem gravata.

No Brasil, muitos indivíduos que poderiam ser considerados como "malandros típicos" fizeram fortunas ilícitas como empresários do [jogo do bicho](#). Estes malandros praticaram caridade e investiram nas [escolas de samba](#), o que lhes conferiu uma imagem romântica de benfeitores. Tal imagem fora severamente prejudicada com o episódio conhecido como "CPI do jogo do bicho", onde se investigou o envolvimento deste tipo de empresário(o "[bicheiro](#)") com corrupção. De fato, a linha que separa a malandragem romântica do crime explícito é imprecisa.

A coleção de contos "Pastores da Noite", de [Jorge Amado](#), fornece um costumeiro retrato romântico dos pequenos malandros: arruaceiros, amigos e de bom coração. A bem-humorada "Ópera do Malandro", de [Chico Buarque de Hollanda](#), descreve com mais precisão o malandro: contrabandista, bonachão, *bon vivant* e com certeza criminoso. Mais sóbria, a peça teatral "Boca de Ouro", escrita por [Nelson Rodrigues](#), oferece um perfil realista do malandro bicheiro: temível, orgulhoso, vaidoso, generoso por demagogia e psicótico.

A malandragem como modo de vida

A malandragem configura-se quando o sujeito abdica e mesmo escarnece de suas funções e obrigações sociais, tais como obediência às autoridades, respeito à propriedade alheia, altruísmo, etc., preferindo viver o dia-a-dia da forma mais [hedonista](#) possível. O malandro não toma esta atitude por ímpeto revolucionário, convicção ideológica ou qualquer conclusão intelectual. Ainda que sua atitude possa ser desencadeada por ressentimento social, o propósito do malandro não é o de mudar o *status quo*, e uma discussão dessa ordem simplesmente não faria diferença para ele. A verdade é que a diligência do trabalho cotidiano não possui aplicação prática em sua vida, e a realização de pequenos delitos furtivos e independentes dão-lhe vívida impressão de sucesso, causando-lhe sensação de satisfação e mesmo superioridade.

Devido a essas características, o malandro muitas vezes é rotulado como "preguiçoso", "vagabundo", "escória", "inútil". Sua atitude é claramente criminosa, enquadrando-se inclusive em termos penais. No entanto, sendo uma atitude típica de indivíduos desfavorecidos, a malandragem muitas vezes é

vista com simpatia. Ao malandro cabe muitas vezes o papel de [herói](#), ainda que se aproxime mais de um [anti-herói](#). O malandro é idealmente representado como o sujeito que, privado de instituições que o representem, precisa utilizar da própria [inteligência](#) e artimanha para lidar com os mais fortes. Além do quê, o malandro ideal carrega em si o carisma que lhe rende simpatia, mesmo diante daqueles que teriam motivos para não aprovar sua atitude. Nesse sentido, a malandragem possui alguma concomitância com o [jeitinho](#).

A malandragem é profundamente arraigada no imaginário popular. Em seu livro "O Grande Massacre de Gatos", [Robert Darnton](#) expõe como, durante a [Alta Idade Média](#), a malandragem fora imortalizada pelas classes populares como um modo de justiça individual. Em uma época de pouca comida e abismos sociais, os personagens que hoje compõem as histórias da "[Mamãe Ganso](#)" usavam de artimanhas e [espertezas](#) para enganar as pessoas mais abastadas e favorecidas, obtendo assim fortunas ou ao menos garantindo a própria sobrevivência. Essas artimanhas e espertezas eram denominados "cartesianismos", uma referência a [René Descartes](#), cujas idéias eram vistas com alguma desconfiança pelas classes populares.

Esses cartesianismos envolviam manipulação de pessoas, pequenas fraudes e até mesmo o uso de artimanhas mágicas. Ora, esta é precisamente a atitude típica da malandragem: buscar formas mais "acessíveis" de usufruir de confortos e vantagens, a maior parte relacionada com o simples desfrute dos prazeres sensoriais da existência (ter, beber, jogar, namorar, etc.). Para isso, o malandro utilizará a lábia e a destreza, bem como outras características que o habilitem a manipular pessoas; o malandro eventualmente contará também com a [sorte](#), principalmente porque este indivíduo não acredita na idéia de se realizar grandes esforços no sentido de obter algo para si (daí sua tendência aos [jogos de azar](#), ainda que sempre busque manipular o resultado destes). É preciso ressaltar que a sutileza e a individualidade são as principais características da malandragem. Nesse sentido, um corsário, um assaltante, um líder de gangue ou um saqueador comum não podem ser vistos como malandros.

O estereótipo da malandragem foi capaz de influenciar não apenas a cultura brasileira, como também a de outros países, em diferentes épocas. Durante a primeira metade do [século XX](#), os [Estados Unidos](#) viram imortalizada a figura do típico malandro do [Bronx](#): negro, pobre, conhecedor das "manhas" das ruas; fala gírias e possui um sotaque "cantado", parecido com o de um cantor de rap. Usa ternos quadriculados coloridos, acompanhados de um chapéu de abas largas. É bem-humorado, bonachão e muitas vezes de bom coração. Nas concepções mais românticas, é uma pessoa de "boa paz", negando-se a realizar crimes "pesados", preferindo "pequenos" delitos como fraudes e furtos.

Malandros e Caxias^{[[editar](#)]}

A imagem do malandro contrapõe-se à do [caxias](#) (indivíduos repressores, observadores das normas, leis e bons costumes). No imaginário popular brasileiro, diz-se frequentemente que os malandros exercem maior atração nas pessoas, inclusive sendo mais bem sucedidos em suas [relações amorosas](#).

Um exemplo literário do convívio entre ambos os extremos pode ser encontrado na obra "Dona Flor e Seus Dois Maridos", escrita por [Jorge Amado](#). Nesta, a protagonista da história, dona Flor, vê-se viúva de seu primeiro marido, um típico malandro chamado Vadinho; tempos depois, casa-se com Teodoro, um típico caxias (fiel, pontual, dedicado). Vadinho retorna em espírito ao mundo dos vivos, forçando dona Flor a manter um triângulo amoroso entre Teodoro e seu ex-marido.

Exemplos de malandros e (anti)heróis[[editar](#)]

- **Aladim:** personagem das "[Mil e uma Noites](#)", Aladdin era um jovem árabe que viveu no [Oriente Médio](#). Era vadio, arruaceiro e causava profundo desgosto à mãe. De posse sobre uma "lâmpada mágica", consegue fortunas da noite para o dia.
- **Azambuja:** típico malandro carioca interpretado por [Chico Anysio](#).
- **Bender:** personagem do desenho [Futurama](#), é um [robô](#) dotado de personalidade, cujo caráter é caracterizado por pensamentos maliciosos e um prazer contínuo em driblar as normas.
- **Gastão:** personagem de [Walt Disney](#), Gastão (no inglês original, Gladstone Gander) é primo do [Pato Donald](#). Diferente de Zé Carioca, é baseado no estereótipo do malandro estadunidense, com as devidas amenizações. Como modo de vida, conta unicamente com a [sorte](#). Jamais se preocupa em conseguir emprego ou sustento, porque sempre é amparado pelo destino, fato que causa inveja ao primo Donald.
- **João Grilo:** personagem típico de anedotas oriundas da [região Nordeste](#) brasileira. Imortalizado e popularizado por todo o Brasil através da peça teatral "[O Auto da Compadecida](#)", escrita por [Ariano Suassuna](#). A exemplo de Pedro Malasarte, é um matuto de origem desprivilegiada; porém, é dotado de esperteza e carisma, que usa para sobreviver.
- **Manda-Chuva:** personagem da [Hanna-Barbera](#). É gato de rua que lidera uma guangue dos becos de [Nova York](#).
- **Pedro Malasarte:** personagem originário do folclore popular medieval português, terminou arraigando-se profundamente ao imaginário brasileiro. É um matuto de origem desprivilegiada. Conta apenas com sua própria malandragem para manipular gente mais privilegiada, de forma a obter dela o que necessita para viver com algum conforto.
- **Pernalonga:** Coelho malandro e carismático da [Warner](#), é o principal personagem da série animada [Looney Tunes](#).
- **Pica-pau:** personagem do [desenho animado](#) de mesmo nome, possui muito [carisma](#) e vive querendo levar vantagem.
- **Robin Hood:** É um herói mítico [inglês](#), um fora-da-lei que roubava dos ricos para dar aos pobres, aos tempos do Rei Ricardo Coração de Leão. Era hábil no arco e flecha e vivia na floresta de [Sherwood](#). Era ajudado por seus amigos "João Pequeno" e "Frei Tuck", entre outros moradores. Teria vivido no século XIII, gostava de vaguear pela floresta e prezava a liberdade. Ficou imortalizado como "Príncipe dos ladrões". Tenha ou não existido tal como o conhecemos, "Robin Hood" é, para muitos, um dos maiores heróis de [Inglaterra](#).
- **Zé Carioca:** personagem de Walt Disney, inspirado no estereótipo do malandro carioca. É um papagaio bem-humorado que vive de pequenas espertezas.

Malandragem

From Wikipedia, the free encyclopedia

"*Malandro*" redirects here. For other uses, see [Malandro \(disambiguation\)](#).

For a concept in capoeira, see [Capoeira#Malandragem](#).

Malandragem (Brazilian Portuguese: [malɐ̃ˈdrazẽj]) is a [Portuguese](#) term for a lifestyle of idleness, fast living and petty crime - traditionally celebrated in [samba](#) lyrics, especially those of [Noel Rosa](#) and [Bezerra da Silva](#). The exponent of this lifestyle, the *malandro*, or "[bad boy](#)" (rogue, hustler, rascal, scoundrel), has become significant to Brazilian national identity as a [folk hero](#), or, rather an [anti-hero](#). It is common in [Brazilian literature](#), [Brazilian cinema](#) and [Brazilian music](#).^[1]

Characteristics[\[edit source\]](#) | [editbeta](#)

"Malandro" could be defined as someone who:

- Never works and lives off [scams](#); a [con man](#)
- Is unfaithful and, sometimes, aggressive towards women;
- Leads a [bohemian](#) life of [only fun and pleasure](#);
- Is lazy, sluggish;
- Cheats and deceives in order to prevail; a [trickster](#).

Definition[\[edit source\]](#) | [editbeta](#)

Malandragem is defined as an aggregation of strategies utilized in order to gain advantage in a determined situation (these advantages are often illicit). It is characterized by [savoir faire](#) and subtlety. Its execution demands aptitude, [charisma](#), and cunning and whatever other characteristics which allow for the manipulation of people or results, to obtain the best outcome, in the easiest possible way. Contradicting logical argumentation, labor and honesty, malandragem presupposes that such methods are incapable of generating good outcomes. Those who practice malandragem (o malandro) act in the manner of the popular Brazilian adage, immortalized in a catch phrase of former [Brazilian soccer](#) player [Gérson](#) de Oliveira Nunes in a cigarette TV commercial (hence the name it was given: Lei do Gérson, or Gérson's Law): "I like to get an advantage in everything."

Together with the concept of [jeitinho](#), malandragem can be considered another typically—but not exclusively—Brazilian mode of social navigation; however, unlike jeitinho, with malandragem the integrity of institutions and individuals is effectively attacked, legally speaking, as malicious. However, successful malandragem presupposes that advantages are gained without the action being perceived. In more popular terms, the malandro dupes the target without him or her knowing he or she has been tricked.

Malandragem is characterized in the Brazilian popular imagination as a tool for individual justice. Facing the forces of oppressive institutions, the individual malandro survives by manipulating people, fooling authorities and sidestepping laws in a way which guarantees his well-being. In this way, the malandro is

the typical Brazilian hero. Literary examples include Pedro Malasarte and João Grilo.

Like *jeitinho*, *malandragem* is an intellectual resource utilized by individuals of little social influence or the socially disadvantaged. This does not impede the equal use of *malandragem* by those of better social positions. Through *malandragem*, one gains illicit advantages in [gambling](#), business, and in the totality of his or her [social life](#). One can consider a *malandro* the adulterer who convinces a woman of his false fidelity; the employer who finds a way to pay his employees less than what he owes; the player who manipulates his cards and wins the round.

But, despite this apparently [egocentric](#), lying and malicious nature, the person who uses the *malandragem* is not necessarily selfish. While probably lazy, he is not careless with the people around him. The person that uses *malandragem* to take advantage of another person, normally does not do it intending to harm others, but rather only to find their way out of an unjust situation even if this means sometimes resorting to illegal methods. In fictional contexts, the *malandragem* is often a device used to introduce [wit](#), a typical plot device/characteristic of an [antihero](#).

References

[\[edit source\]](#) | [\[editbeta\]](#)

- [↑] "Popular cinema in Brazil, 1930-2001", by Stephanie Dennison, Lisa Shaw, 2004, [ISBN 0-7190-6499-6](#), [section "Malandragem and jeitinho"](#)

Malandragem

Malandragem es un término de portugués que podría ser traducido a español como **malandraje**, y que señala la forma de actuar de los *malandros* o *malandras*,¹ o sea de los "chicos malos y pícaros" ("bad boy"), de los "callejeros", de los "pandilleros" tienden en agruparse en "banditas de malandras". Este comportamiento de cierto tipo de jóvenes, típico de algunas grandes ciudades de Brasil, engloba un conjunto de artimañas utilizadas por los *malandros* para obtener ventajas en determinadas situaciones, que muchas veces lindan con lo ilícito, y que en líneas generales se caracterizan por la ingeniosidad y la sutileza y el engaño. La ejecución de las acciones preparatorias y del desenlace de estas artimañas exige destreza, carisma, simpatía, facilidad de palabra, y cualquier otra cosa que facilite manipulación de personas o de situaciones, de forma de obtener apoyos o favores de los involucrados, y de la manera más fácil y con el menor riesgo posible.

Naturalmente el *malandro* es deshonesto al actuar, ya que embauca, miente, enreda, confunde, pues siempre presupone que actuar en forma limpia y honesta no genera los resultados más convenientes. El *malandro*, o sea el que practica el **malandraje**, actúa de acuerdo con ese popular adagio brasilero inmortalizado con el nombre de [Ley de Gérson](#): "*gosto de levar vantagem em tudo*" ("*me gusta llevar ventajita en todo*").

Junto al llamado [jeitinho](#), el **malandragem** puede ser considerado otro modo de actuación social típicamente brasilero (aunque no exclusivamente brasilero), y que en lo básico se diferencia del **jeitinho** en el sentido de que al así actuar, en la mayoría de las veces, la integridad de las

personas de buena fe y/o los intereses de las instituciones son efectivamente lesionados, a tal punto de poder definir esta cuestión como éticamente lesiva o jurídicamente dolorosa. El **malandragem** que tiene éxito presupone que se obtengan ventajas sin que su acción se haga percibir en la mayoría de los casos, o por lo menos esa es la intención. En términos populares y simples, puede decirse que el "*malandro*" engaña a la víctima (al otario, al tonto), sin que éste perciba que está siendo engañado (al menos en un primer momento).

A veces, el **malandragem** es considerado en el imaginario popular brasileiro como una herramienta de justicia individual. En efecto, ante la fuerza de las instituciones frecuentemente opresoras, el individuo "*malandro*" es el [curupira](#) que trata de buscar y de vulnerar el "talón de Aquiles" de la sociedad allá donde se encuentre, para luego salir como una especie de [moonwalker](#) ("*caminante en la luna*") con total desaparajo.

Tal como el **jeitinho**, el **malandragem** es un recurso que requiere destreza y habilidad, y es utilizado por individuos muchas veces de poca influencia social y de poco nivel educativo, que naturalmente son socialmente desfavorecidos con menos posibilidades en una serie de aspectos. Por cierto, esto no impide que esta forma de actuación sea también utilizada o imitada por individuos mucho mejor posicionados socialmente. A través del **malandragem**, por ejemplo se pueden obtener ventajas ilícitas en juegos de azar, o en los negocios, o en la vida social, o en los estudios, etc. Se puede considerar "*malandro*" por ejemplo a un adúltero que convence a la mujer de que su accionar tenía otra finalidad. Se puede considerar "*malandro*" quien a una autoridad o a un inspector pide "*dá um jeito*", para no pagar una multa tal como se debería. Se puede considerar "*malandro*" al "jugador" que manipula las cartas y lleva para sí toda una mano de apuestas.

Estereotipo del *malandro brasileiro*

El [estereotipo](#) del típico *malandro brasileiro* surgió en la primera mitad del siglo XX. Cargado de cierto romanticismo, fue principalmente immortalizado en muchas letras de [zamba](#). De acuerdo con este estereotipo propagado por el zamba, el *malandro* es especialmente [carioca](#) y habita los guetos de [Río de Janeiro](#); además, usa [canotier](#) o [panamá](#), y calza zapatos de colores blanco y negro. Viste camisa negra con listones blancos (es parte de su identidad, muy posiblemente por imitación del uniforme del club [Botafogo de Futebol e Regatas](#)), además de ostentar algún que otro detalle rojo y medias blancas, y siempre llevando una navaja en el bolsillo del pantalón o de la casaca; y además con mucha frecuencia, encamina sus pasos a la zona de [Barão de Mauá](#) ([plaza](#), [estación de la línea férrea](#), [zona portuaria](#), etc). Es bohemio, vive de pequeños golpes (robos por descuido, estafas, engaños), aprecia el zamba, y no confía en que el trabajo formal proporcione un modo de vida estable y razonable; además, es sensible y sentimental, y también galante, caballeroso, y un amante celoso.

Obviamente, no existe una formalizada "*teoría del malandragem*" que sustente y justifique ideológicamente este comportamiento típico. Como ya se manifestó, la postura, la actitud, y los hábitos cotidianos del *malandro brasileiro* es retratado principalmente por las artes. El zamba "Lenço no Pescoço", escrito por Wilson Batista y grabado por [Sílvio Caldas](#) en 1933, se tornó una especie de "himno" del "**malandragem brasileiro**". Sus estrofas describen con precisión el modo de vida de un típico *malandro*: "*Meu chapéu do lado / Tamanco arrastando / Lenço no pescoço / Navalha no bolso / Eu passo gingando / Provoco e desafio / Eu tenho orgulho / Em ser tão vadio. / Sei que eles falam / Deste meu proceder / Eu vejo quem trabalha / Andar no miserê / Eu sou vadio / Porque tive inclinação / Eu me lembro, era criança / Tirava samba-canção*".

El modo de ser y de vestir de los *malandros*, como estereotipos, también se nutre de la fuente del personaje folclórico [Zé Pelintra](#), personalidad emblemática del [Catimbó](#). La [Umbanda](#) posteriormente

incorporó el antiguo *jefe de mesa* o *maestro de ceremonias* (*mestre de mesa*), como la figura del *malandro*, en oportunidad del traslado de las levas de migrantes desde el nordeste al centro-sur de Brasil. [Zé Pelintra](#) sería un bohemio de modos bastante violentos, aunque de buen corazón y muy servicial, siendo, inclusive, considerado como una especie de "padrino de los pobres". La principal diferencia entre el estereotipo del *malandro* y la representación de [Zé Pelintra](#), es que este último viste más formalmente, con casaca o saco y corbata (esta última generalmente amarilla), mientras que el típico *malandro carioca* prefiere usar camisas a rayas sin corbata.

En Brasil, muchos individuos que podrían ser considerados como "*malandros típicos*", hicieron fortunas ilícitas como empresarios del llamado *jogo do bicho* (en español, *juego del bicho* o *juego del animal*). Estos *malandros* incluso practicaban caridad e invertían fuerte en las [escolas de samba](#), lo que les confirió una imagen romántica de benefactores. Tal imagen se vio severamente empañada con el episodio conocido como "*CPI do jogo do bicho*", donde se investigó el involucramiento de este tipo de empresario (el "*bicheiro*") con episodios de corrupción. De hecho, sin duda la línea que separa el **malandragem romántico** del crimen explícito y de la ilegalidad fragante, es generalmente muy imprecisa.

La colección de cuentos "*Pastores da Noite*", de [Jorge Amado](#), proporciona un retrato romántico y costumbrista de los "*malandros*": desvergonzado, alborotador, simpaticón, entrador, bohemio, embaucador, y en el fondo solidario, leal con amigos y pares, y de buen corazón. La "Ópera do Malandro", de [Chico Buarque de Hollanda](#), describe con precisión ciertas cualidades típicas del *malandro*: contrabandista, bonachón, *vivillo* y con certeza en muchos casos delincuente o amigo de las ilegalidades. Más sobria que la citada ópera, la pieza teatral "Boca de Ouro", escrita por [Nelson Rodrigues](#), ofrece un perfil realista del *malandro bicheiro*: orgulloso, vanidoso, generoso por demagogia e idiosincrasia, pero de quien se debe recelar.

En idioma español el término "**malandragem**" es preferible usarlo así, con el vocablo en portugués sin modificar, para bien establecer que nos estamos refiriendo a los típicos "*malandros brasileiros*". No obstante, las figuras del "*malandro*" y del "*malandraje*" sin duda son más o menos universales, y en mayor o menor grado se dan en casi todas las culturas, aunque claro, de uno a otro lugar hay diferencias en el modo de vestir, de actuar, e incluso de caminar de los *malandros*, así como en cuanto a idiosincrasia, estrategias de supervivencia, formas de actuación con sus pares y con extraños, etc.

El "malandragem" como modo de vida

El "**malandraje**" se configura cuando un grupito de *malandros* abdica y mismo rechaza con fuerza muchas de sus funciones y obligaciones sociales naturales, tales como obediencia a la autoridad y a las normativas, respeto a la propiedad ajena, altruismo, cumplimiento de la palabra empeñada, honestidad, etc., preferiendo vivir el día-a-día de la forma más cómoda y [hedonista](#) posible. En realidad el *malandro* típico no toma este tipo de actitudes por convicción ideológica-revolucionaria, por rebeldía frente a las injusticias, o por cualquier otro objetivo intelectualmente más o menos justificado. A pesar de que muchas de sus reacciones puedan ser desencadenadas por cierto resentimiento social, el *malandro*, las más de las veces, no se siente un salvador o un justiciero, y no pretende cambiar el *status quo* de la sociedad; enfrentado a una discusión de este tipo, por ahí el *malandro* se motiva para opinar, aunque puede que lo haga para salvar las apariencias, pues en el fondo, que las cosas sean de una forma o de otra, le tiene sin cuidado en cuanto él pueda continuar con su forma de vida. En verdad al *malandro* no le atrae para nada la posibilidad de desarrollar un trabajo formal y honesto, y prefiere realizar pequeños delitos furtivos, o confabular engaños con algunos de sus pares, teniendo así impresión de éxito, así como sensación de satisfacción, de

alegría, y mismo de superioridad.

Debido a estas características, el *malandro* muchas veces es rotulado como "perezoso", "vagabundo", "escoria", "haragán", "indolente", e "inútil". Las más de las veces su actitud roza con lo delictivo, lo que por lógica puede encuadrarse en cuestiones penales. Pero por otra parte, y ya que estas actitudes también son típicas de los individuos socialmente desfavorecidos, el **malandraje** muchas veces es visto con cierta simpatía, o al menos con tolerancia. En varios aspectos el *malandro* se lo percibe como cumpliendo cierto rol de [héroe](#), a pesar de que su comportamiento se aproxima mucho más al de un [antihéroe](#). En muchos contextos, el *malandro* es idealmente representado como un sujeto que está privado de apoyo y muy alejado de instituciones que lo puedan representar, por lo que para salir adelante precisa de su propia [inteligencia](#) y de todo tipo de artimañas, para poder lidiar con los más fuertes y poderosos, así como con la inflexibilidad de algunas instituciones. Además, el *malandro* idealizado incorpora para sí carisma y simpatía, mismo en casos que darían para no aprobar su comportamiento. Y es en este sentido, que el **malandragem** se acerca mucho al [jeitinho](#).

El **malandragem** está profundamente arraigado en el imaginario popular. En su libro "*La Gran Masacre de Gatos*" (en inglés *The Great Cat Massacre*), [Robert Darnton](#) expone cómo, durante la [Alta Edad Media](#), el **malandragem** fuera defendido e inmortalizado por las clases populares y como forma de justicia individual. En una época de poca comida y abismos sociales, los personajes que hoy podemos observar que formaron parte de las historias de "[Mamá Oca](#)", usaban regularmente artimañas e [ingenio](#) para engañar a personas más pudientes y favorecidas (recuérdese por ejemplo a [Pulgarcito](#) enfrentándose al [Ogro](#), o recuérdese la historia del [gato con botas](#)), logrando así de esta forma garantizar la propia supervivencia cotidiana, y en algún caso incluso obteniendo lo que esa gente podía considerar como "una pequeña fortuna". Estas artimañas y destrezas, en años del [Renacimiento](#), a veces fueron denominadas "*cartesianismos*", en referencia claro está a [René Descartes](#), cuyas ideas no eran muy bien entendidas por todos, y lo que entonces era observado con cierta desconfianza por parte de las clases populares.

Estos "*cartesianismos*" involucraban manipulación de personas, pequeños fraudes y engaños, e incluso hasta manipulaciones mágicas. Pero bueno, obsérvese que precisamente esa es la actitud típica del **malandragem brasileño** en nuestros días, con menor esfuerzo buscar formas más accesibles de obtener ventajas y posiciones confortables, la mayor parte relacionadas con el simple disfrute de placeres sensoriales (comer y beber bien, jugar, apostar, enamorar, bailar, cantar, etc). *¡No hay nada nuevo bajo el Sol!* Y para todo ello lograr sin mayor esfuerzo, el **malandro** utilizará su labia y sus habilidades, su inteligencia y su rapidez, y bien otras características que le permitan manipular a las personas, ganando su confianza y su amistad. En el desarrollo de estas "*astucias*", el *malandro* eventualmente contará también con su *buena estrella*, o sea con la [suerte](#), pues como ya se ha dicho, este típico *personaje* no confía en que se necesiten grandes esfuerzos para así poder conseguir algo (de allí también su predilección por los [juegos de azar](#), sobre todo cuando se logra poder manipular los resultados de ellos). También es preciso resaltar que la sutileza y la individualidad son algunas de las principales características del **malandragem**, y en este sentido, un corsario, un asaltante a mano armada, un saqueador, un líder de maleantes, no necesariamente deben ser vistos como *malandros*, pero sí un contrabandista o un estafador.

El estereotipo del **malandragem** influyó apreciablemente en la cultura brasilera, aunque también en la de otros países y en diferentes épocas. En la primera mitad del siglo XX por ejemplo, en [Estados Unidos](#) surgió con fuerza la figura del típico *malandro* del [Bronx](#): negro, pobre, conocedor de "posibilidades" y "trucos" de las calles y la propia geografía del lugar, y habiendo desarrollado un *habla coloquial* en algún aspecto similar a la de un [rapero](#).

En las concepciones más románticas, el *malandro* es una persona pacífica, que no acepta realizar crímenes "pesados" ni aplicar violencia, ya que como forma de actuación prefiere el engaño, el fraude, o incluso el robo por descuido.

Malandros y Caxias[\[editar](#) · [editar fuente](#)]

Artículos principales: [Doña Flor y sus dos maridos \(novela\)](#) y [Dona Flor e Seus Dois Maridos \(película\)](#).

La imagen del *malandro* se contrapone con la del **caxias** (individuo muy recto, observador de leyes y normativa, leal, sincero, de buenas costumbres, y que cuando corresponde sabe reprimirse y controlarse). En el imaginario popular brasilero, por lo general se entiende que los *malandros* despiertan una mayor atracción y una mayor simpatía en la gente, e incluso se piensa que llegan a tener cierto éxito en sus [relaciones amorosas](#).²

Un buen ejemplo literario de estos dos extremos, puede ser encontrado en la obra "*Dona Flor e Seus Dois Maridos*", escrita por [Jorge Amado](#). En esa historia, la protagonista llamada *doña Flor*, *enviuda de su primer marido, un típico malandro brasilero llamado Vadinho; tiempo después, la nombrada se casa con Teodoro, un típico caxias (fiel, puntual, honesto, dedicado). Pero he aquí que Vadinho retorna en espíritu al mundo de los vivos, forzando a su ex mujer a mantener un triángulo amoroso entre ambos hombres.*

Sin duda el personaje del *malandro* ha inspirado a numerosos escritores, tanto en novelas como en historietas y otros géneros literarios, tal como puede comprobarse en la abundante bibliografía existente.^{3 4}

En mayor o menor medida, los *malandros* y los *caixas* se encuentran también en otras culturas y en sus propios lenguajes; son ejemplo de ello los [vulgarismos](#) chilenos [flaite](#) y [cuico](#).⁵

Ejemplos de malandros y (anti)héroes[\[editar](#) · [editar fuente](#)]

- **[Aladino](#) o [Aladín](#):** personaje de "[Las mil y una noches](#)", Aladdin era un joven árabe que vivió en [Oriente Medio](#). Era vago, peleador y busca-pleitos, y causaba profundo disgusto a la madre. Pero al lograr poseer una "lámpada mágica", consiguió fortunas de la noche a la mañana.
- **[Azambuja](#):** típico *malandro carioca* interpretado por [Chico Anysio](#).⁶
- **[Bender](#):** personaje de diseño en [Futurama](#); es un [robot](#) dotado de personalidad, y cuyo carácter está caracterizado por pensamientos maliciosos, junto a un placer continuo en no cumplir normas.
- **[Pánfilo Ganso](#):** personaje de [Walt Disney](#); Pánfilo Ganso (en inglés originalmente Gladstone Gander) es un primo del [Pato Donald](#). Aunque diferente de [Zé Carioca](#), está basado en el estereotipo del *malandro estadounidense*, con ciertas adaptaciones y cambios. Como modo de vida, únicamente cuenta con la casualidad y la [suerte](#). Jamás se preocupa en conseguir empleo o sustento, porque siempre es amparado por el destino, lo que frecuentemente causa envidia al primo Donald.
- **[João Grilo](#):** personaje típico de anécdotas oriundas de la [región nordeste](#) brasilera, inmortalizado y popularizado en todo Brasil a través de la obra teatral "[O Auto da Compadecida](#)", escrita por [Ariano Suassuna](#). Como en el caso de Pedro Malasarte, es un personaje de origen poco privilegiado, pero dotado de experiencia y carisma, lo que usa para mejorar sus estrategias

de supervivencia.

- **[Manda-Chuva](#) o [Don Gato](#)**: personaje de [Hanna-Barbera](#); es un gato de la calle, que lidera una banda de callejeros en [Nueva York](#).
- **[Pedro Malasarte](#)**: personaje originario del folclore popular medieval portugués y español, que terminó arraigándose profundamente en el imaginario brasileiro; es de una clase poco privilegiada, y cuenta apenas con su propio **malandragem** y su propia sabiduría, para manipular a gente más privilegiada y de mayor cultura, como forma de así obtener lo que necesita para poder vivir con cierto confort.
- **[Pernalonga](#) o [Conejo de la Suerte](#)**: carismático personaje del *malandro* de la [Warner](#), y principal personaje de la serie animada [Looney Tunes](#).
- **[Pica-pau](#) o [Pájaro Loco](#)**: personaje de [historieta](#) que posee mucho [carisma](#), y que siempre busca obtener alguna ventaja.
- **[Robin Hood](#)**: es el mítico héroe [inglés](#), un fuera-de-la-ley, quien robaba a los ricos para dar a los pobres, en los tiempos del rey [Ricardo Corazón de León](#). Era muy hábil con el arco y la flecha, y vivía en los bosques de [Sherwood](#). Recibía ayuda de sus amigos, "[Pequeño Juan](#)" y "[Friar Tuck](#)", entre otros. Habría vivido en el siglo XIII, gustaba vagar por las zonas boscosas en plena libertad, y fue inmortalizado con la denominación "*Príncipe de los ladrones*". Haya o no haya existido tal como lo conocemos en base a la leyenda, "Robin Hood" es, para muchos, uno de los mayores héroes de [Inglaterra](#).
- **[Zé Carioca](#)**: personaje de [Walt Disney](#), inspirado en el estereotipo del *malandro carioca*. Es un simpático [lorito](#) o una [cotorra](#) (antropomórfico/a) que vive de pequeñas [raterías](#) y de singulares [embauques](#).

Referencias[[editar](#) · [editar fuente](#)]

1. [↑ *Malandragem, Características, Definición : estafador; agresivo hacia las mujeres; bohemio que aprecia la buena vida de diversión y placer; perezoso; más bien lento; tramposo; ventajero*](#), sitio digital 'Centro de Artigos'.
2. [↑ *Malandragem Brasileira*](#), sitio digital 'CoioiteAnimal', 12 de enero de 2012.
3. [↑ *Resenha crítica da “Dialética da Malandragem” de Antônio Cândido*](#), sitio digital 'Use Sua Língua'.
4. [↑ Antônio Cândido, *Dialética da malandragem*, Instituto de Estudos Brasileiros \(1970\).](#)
5. [↑ *Diccionario de los modismos chilenos*.](#)
6. [↑ *Azambuja & Cia*](#), sitio digital 'IMDb'.

Véase también[[editar](#) · [editar fuente](#)]

- [Jeitinho](#)
- [Ley de Gérson](#)
- [Vila Rica \(marca\)](#)

- [Viveza criolla](#)
- [O Amigo da Onça](#)
- [Chav](#)
- [Lumpemproletariado](#)
- [White trash](#)

Verbetes de Coronelismo

Reproduzidos na íntegra, retirados dos respectivos endereços eletrônicos com última visualização em 18/08/2013.

Português (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Coronelismo>).

Inglês (<http://en.wikipedia.org/wiki/Coronelismo>).

Francês (<http://fr.wikipedia.org/wiki/Coronelismo>).

Galego (<http://gl.wikipedia.org/wiki/Coronelismo>).

Coronelismo

Coronelismo¹ é um [brasileirismo](#)^{2 3} usado para definir a complexa estrutura de poder que tem início no plano [municipal](#), exercido com hipertrofia privada (a figura do coronel) sobre o poder público (o Estado), e tendo como carecteres secundários o [mandonismo](#), o *filhotismo* (ou *ouapadrinhamento*), a fraude eleitoral e a desorganização dos serviços públicos - e abrange todo o sistema político do país, durante a [República Velha](#).⁴ Era representado por lideranças que iam desde o "áspero guerreiro" [Horácio de Matos](#) a um letrado [Veremundo Soares](#), possuindo como "linha-mestra" o controle da população.⁵ Como forma de poder político consiste na figura de uma liderança local - o *Coronel* - que define as escolhas dos eleitores em candidatos por ele indicados.⁶

O voto branco e nulo são resquícios desse coronelismo, já que esses votos só facilitavam a entrada dos candidatos no poder. Funcionava assim: em uma cidade com 100mil habitantes e 10 candidatos, por exemplo, para ser eleito era necessário 10mil votos. Se 20mil pessoas votassem branco ou nulo, só eram necessários 8mil votos para se eleger. Dessa forma, menos votos teriam de ser comprados e menos pessoas ameaçadas ([Voto de cabresto](#)).

Como período [histórico do Brasil](#) compreende o intervalo desde a [Proclamação da República \(1889\)](#) até a prisão dos coroneis baianos, pela [Revolução de 1930](#), tendo seu fim simbólico no assassinato de Horácio de Matos, no ano seguinte,⁵ sendo definitivamente sepultado com a derrubada do [caudilho gaúcho Flores da Cunha](#), com a implantação do [Estado Novo](#) em [1937](#)⁷. Entretanto, como figura integrante da [Guarda Nacional](#), os oficiais civis tiveram uma existência entre 1831 e 1918 (ou 1924).⁸

Como forma de mandonismo, que tem origem no [período colonial](#) - quando era inicialmente absoluto o poder do chefe local, evoluindo em seguida para formas mais elaboradas de controle, passando pelo coronelismo até as modernas formas de [clientelismo](#).⁵ Embora o cargo de Coronel da [Guarda Nacional](#) tenha sido originado quando da criação da própria Guarda Nacional no [Período Regencial](#) quando era Ministro da Justiça o [Padre Feijó \(1831\)](#), não era o mesmo que a patente militar do [Exército](#) e, como [fenômeno social](#) e político, teve lugar após o advento da República.⁹

Conceituação[[editar](#)]

O coronel conseguia o voto do eleitor de duas formas: a) por meio de um sacrifício [violência](#): caso o eleitor o *traísse*, votando em outro candidato, podia perder o emprego ou ser surrado pelos

capangas do coronel até a cabeça do barcheta sair do lugar b) pela [troca de favores](#):o coronel oferecia a seus dependentes *favores*, como uma sacola de alimentos, remédios, segurança, vaga no hospital, dinheiro emprestado, emprego etc.

Diversos autores como Hernam Barcs procuram melhor definir o coronelismo, tendo em vista que, embora tenha sido extinto com a ascensão de [Getúlio Vargas](#) ao poder, ainda manteve suas características em várias partes do país e, também, por se confundir com outros conceitos relacionados ao mandonismo, clientelismo e, até, [feudalismo](#), como se verifica em diversos autores brasileiros e estrangeiros.

[Oliveira Vianna](#) e [Nestor Duarte](#) equiparam o fenômeno ao feudalismo.⁹

Silva e Bastos resumem assim o conceito: "*O coronelismo, fenômeno social e político típico da República Velha, embora suas raízes se encontrem no Império, foi decorrente da montagem de modernas insituições - autonomia estadual, voto universal - sobre estruturas arcaicas, baseadas na grande propriedade rural e nos interesses particularistas.*"⁹ /

As raízes[[editar](#)]

As raízes do Coronelismo provêm da tradição patriarcal brasileira e do arcaísmo da estrutura [agropecuária](#) no interior remoto do Brasil.

Quando foi criada a [Guarda Nacional](#) em 1831 pelo governo imperial, as milícias e ordenanças foram extintas e substituídas pela nova corporação. A Guarda Nacional passou a defender a integridade do império e a [Constituição](#).

Como os quadros da corporação eram nomeados pelo governo central ou pelos presidentes de província, iniciou-se um longo processo de tráfico de influências e corrupção política. Como o Brasil se baseava estruturalmente em [oligarquias](#), esses *líderes*, ou seja, os grandes [latifundiários](#) e oligarcas, começaram a *financiar* campanhas políticas de seus *afilhados*, e ao mesmo tempo ganhar o poder de *comandar* a Guarda Nacional.

Devido a esta estrutura, a patente de *coronel* da Guarda Nacional, passou a ser equivalente a um título nobiliárquico, concedida de preferência aos grandes proprietários de terras.¹⁰ Desta forma conseguiram adquirir autoridade para impor a ordem sobre o povo e os escravos.¹¹

A disseminação pelo Brasil e a falta de controle[[editar](#)]

Devido ao seu território continental, portanto à falta de mecanismos de vigilância direta dos coronéis pelo poder central, e pela população pobre e ignorante, o Brasil passou a ser refém dos coronéis. Estes "*personificaram a invasão particular da autoridade pública*". O sistema criado pelo coronelismo passou a favorecer os grandes proprietários que iniciaram a invasão, a tomada de terras pela força e a expulsão do pequeno produtor rural, que passou a se transformar numa figura servil em nome dos novos senhores. Portanto, surgiu a figura do coronel sem cargo, qualificado pelo prestígio e pela capacidade de mobilização eleitoral. E este termo coronel vem da Guarda Nacional, para denominar os cargos mais importantes que pertenciam aos chefes locais mais destacados que ocupavam nela os postos superiores, no caso, de coronéis, acompanhados de majores e capitães. Esta foi abolida oficialmente com a ascensão do governo de Getúlio Vargas, contudo persistiu a denominação de "coronel", que deu origem ao vocábulo coronelismo que perpassou momentos distintos de todo século XX, sendo empregados a pessoas de posses como comerciantes, grandes proprietários rurais, chefes políticos locais entre outros que dispunham de influência sobre as massas e representava para estas autoridades incontestáveis. Nestas condições, serão analisados aqui alguns autores que tratam desta temática, verificando-se onde, período e como foi escrita cada obra que

aqui será considerada, averiguando suas semelhanças e diferenças(Silva, Marcondes Alexandre 2009).

O compadrio[[editar](#)]

Começaram então a surgir as relações de *compadrio*,¹² onde os elementos considerados inferiores e dependentes submetiam-se ao senhor da terra pela proteção e persuasão. Se por um acaso houvesse alguma resistência de alguma parcela dos apadrinhados, estes eram expulsos da fazenda, perseguidos e assassinados impunemente. Muitas vezes juntamente com toda a sua família para servir de exemplo aos outros *afilhados*.

Primeira República

Com a [Proclamação da República do Brasil](#) até em 1930 quando foi o fim da [república velha](#), o coronelismo se manteve em equilíbrio.¹³

Promulgada a primeira constituição republicana, adotou-se um sistema eleitoral, onde o voto era aberto. Cada chefe político tinha, portanto, pleno controle sobre seus eleitores e, a rigor, a democracia era uma mera ficção¹⁴.

Após o governo [Campos Sales](#) houve uma coligação de poderes estaduais que favoreceu o pleno florescimento do coronelismo. O aumento da riqueza agrícola, e portanto do poder dos grandes latifundiários e oligarcas, propiciou sua chegada à esfera do poder central. Os chefes dos estados, passaram a ser os *coronéis dos coronéis*, os [currais eleitorais](#) se multiplicaram no país, a compra e troca de votos dos eleitores por *favores* e *apadrinhamentos* passou a ser prática comum nas grandes cidades agora, além da área rural.¹⁵

A manutenção do poder, e a neutralização da oposição

Qualquer coronel chefe de algum [município](#) que se opusesse a um coronel do [estado](#), sofreria retaliações em forma de cortes de verbas para o município, que gerariam perda de votos e portanto, o *líder* caía em desgraça, isto é, opor-se ao governo do estado, implicava sérias privações para o chefe municipal e seus seguidores, principalmente no interior. Nos municípios mais ricos, com o aumento da cultura política da população, começou a haver uma certa oposição ao coronelismo. O problema porém, é que começaram a haver os coronéis de situação e os coronéis de oposição. Embora uma vitória eleitoral de um coronel de oposição, poderia ser considerada um fato raro, pois em caso de vitória deste, a máquina político-administrativa governamental trabalhava contra ele na política, no fisco, na justiça e na administração. O mecanismo era simples e eficiente, uma vez eleito, o opositor precisava de recursos, estes dificilmente viriam sem concessões.¹⁶

O coronelismo entre as décadas de 1930 a 1960[[editar](#)]

Entre a década de trinta e a década de sessenta, a população rural iniciou seu lento deslocamento para os centros urbanos. O acesso à educação e aos meios de comunicação fizeram a população aumentar seu nível cultural e portanto sua politização. O eleitor passou a ser mais crítico, e os poderosos então tiveram que mudar suas táticas de obtenção de votos. Começaram a surgir novos líderes, porém no interior o coronelismo continuava com sua força e os currais eleitorais ainda existiam. Ainda hoje, boa parcela da população interiorana é mantida ignorante e sem acesso à informação e à educação, principalmente nas grandes propriedades rurais mais distantes, no interior da [Amazônia](#), onde aumentam as denúncias de escravidão.

A influência dos meios de comunicação

Com o surgimento de novos líderes e com o crescimento do uso dos meios de comunicação, estes começaram a se dirigir à população de forma cada vez mais concentrada nas grandes cidades que iniciavam seu longo inchaço em direção à [favelização](#) diminuindo o poder político dos coronéis. Na área rural porém através da pobreza e da dependência da população, surgiu um novo método de adquirir votos, o chamado [voto de cabresto](#). Este propiciou o crescimento de um método de poder que já existia, porém no Brasil ganhou força juntamente com o coronelismo, era o caudilhismo.

O coronel-caudilho[[editar](#)]

A diferença básica entre o *coronel* e o [caudilho](#), é que o primeiro se impõe pela força e pelo [medo](#), enquanto o segundo se impõe pelo [carisma](#) e pela [liderança](#) no sentido de *salvador da pátria*. Tanto um quanto outro se manifestaram no Brasil. Ambos eram fenômenos oriundos do meio rural, da ignorância e analfabetismo funcional do eleitor. Ambos eram sistemas onde a palavra de ordem eram [ditadura](#) e [autoritarismo](#), muitas vezes através do [terror](#).

O início das liberdades democráticas[[editar](#)]

Já no final da década de 80, o caudilhismo há muito deixou de ser um método de obtenção e manutenção do poder no Brasil pelos *coronéis*. Porém o coronelismo perdura nos municípios e regiões mais afastadas no interior, promovendo ainda assassinatos e [terrorismo](#) entre a população menos favorecida. Apesar disso, os mecanismos de proteção institucional começaram a se formar com a queda da [ditadura militar](#) que havia sido imposta ao País pelo [golpe militar de 1964](#). Em 1988, com a promulgação da [Constituição Cidadã](#), o brasileiro passou a ter reconhecida sua [cidadania](#) de forma mais plena. As denúncias de desmandos, corrupção, roubos e crimes de *colarinho branco* começaram a ser divulgadas pela mídia nacional e internacional. Os detentores do poder econômico, os grandes oligarcas ou coronéis tornaram-se figuras com uma nova roupagem - são os "[caciques](#)".

Caciquismo[[editar](#)]

O caciquismo também é oriundo da época do império, mas o método era utilizado por poucos líderes políticos até ser redescoberto no início da década de noventa.

Uma vez que o fenômeno é bastante semelhante ao coronelismo e ao caudilhismo, o caciquismo difere na agressividade.

O cacique político é o chefe político local de uma determinada comunidade, pode ser um [deputado estadual](#), [federal](#) ou um [senador](#). Seu domínio se espalha pelos currais eleitorais que estão a seu dispor. O traço principal do *coronel-cacique* é a chamada [política clientelista](#), esta se dá através de concessão de favores e cargos públicos, chamados de *cargos de confiança*, ou *cargos comissionados*.¹⁷

O *caciquismo*, também se utiliza da chamada *política de mão-no-ombro*. Normalmente o cacique domina seu eleitorado da mesma forma que o caudilho, isto é pela emoção, mas detém o poder de controlar a quantidade de votos de determinada região da mesma forma que o coronelismo, só que desta vez o controle é por zona eleitoral, e não por área rural. Desta forma o cacique age cortando as verbas e trabalhos da máquina estatal para esta zona eleitoral, propiciando um enriquecimento, ou empobrecimento da região conforme sua necessidade de angariar poder. Igual ao *coronel*, o cacique age também sobre o processo eleitoral local, o que multiplica seu poder e o torna temido.^{18 19 20}

Bibliografia[[editar](#)]

- DUARTE, Nestor. *A Ordem Privada e a Organização Política Nacional*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1939. ([Versão online](#), integral)
- JANOTI, Maria de Lourdes Monaco. *Coronelismo: uma política de compromissos*. São Paulo: Brasiliense, 8ª ed., 1992.
- HERÁCLIO, Reginaldo. *Chico Heráclio: o último coronel*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1979
- LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, Enxada e Voto*. Rio de Janeiro, Forense, 1949.
- LINS, Wilson. *O Médio São Francisco*.
- MORAES, Walfrido. *Jagunços e Heróis - A Civilização do Diamante nas Lavras da Bahia*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1963
- PANG, Eul-Soo. *Coronelismo e Oligarquias, 1889-1943. A Bahia na Primeira República*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- QUEIROZ, Claudionor de Oliveira. *O Sertão que Eu Conheci*, Salvador: ALBa, 2ª ed., 1998.

Referências

1. ↑ Sua Pesquisa. [Coronelismo](#). Página visitada em 14 de janeiro de 2012.
2. ↑ [Dicionário Aurélio](#), verbete *coronelismo*
3. ↑ CARONE, Edgard. *Coronelismo: definição histórica e bibliografia*. [S.l.]: Revista de Administração de Empresas, vol. 11, nº3, 1971. 85-89 p.
4. ↑ [Victor Nunes Leal](#). *Coronelismo, Enxada e Voto*. [S.l.]: Forense, Rio de Janeiro, 3ª ed., 1997.
5. ↑ ^a ^b ^c [CARVALHO, José Murilo de](#). Colaboração especial in: ABREU, Alzira Alves de.. *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro (1930-1983)*. [S.l.]: CPDOC/FGV/Forense, 1984. 932-933 p. - verbete *coronelismo*.
6. ↑ JANOTI, Maria de Lourdes Monaco. *Coronelismo: uma política de compromissos*. 8ª ed. [S.l.]: Brasiliense, São Paulo, 1992. [ISBN 85-11-02013-6](#)
7. ↑ José Murilo de Carvalho (1997). [Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual](#). Dados vol. 40 no. 2 Rio de Janeiro. Página visitada em 7/7/2010.
8. ↑ Flávio Henrique Dias Saldanha (abril 2001). [A Guarda Nacional e os Oficiais do Povo: integração e prestígio social no Brasil oitocentista, 1831-1850](#). Página visitada em 6/7/2010.
9. ↑ ^a ^b ^c SILVA, Francisco de Assis. BASTOS, Pedro Ivo de Assis. *História do Brasil: Colônia, Império e República 2ª*. [S.l.]: Moderna, 1988. 220-221 p.
10. ↑ Flávio H.D. Saldanha; "Os oficiais do povo: a guarda nacional em Minas Gerais oitocentista, 1831-1850" Annablume 2007 [ISBN 8574196533](#)Pág.154 2ºparágrafo
11. ↑ Flávio dos Santos Gomes; "Histórias de quilombolas" [Cia das Letras](#)2006 [ISBN 8535909125](#)
12. ↑ Dicionário Informal. [Compadrio](#). Página visitada em 14 de janeiro de 2012.
13. ↑ Portal São Francisco. [Coronelismo](#). Página visitada em 14 de janeiro de 2012.
14. ↑ Robert Henry Srour "Classes, regimes, ideologias" Ed.Ática 1990 [ISBN 8508027621](#) Pág.241 a partir

do antepenúltimo parágrafo

15. ↑ Victor Nunes Leal "Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil" Editora Alfa-Omega 1976 [ISBN 852950092x](#)

16. ↑ Nunes Leal 1976 Ibidem

17. ↑ Nunes Leal 1949 Ibidem

18. ↑ Nunes Leal 1949 Ibidem

19. ↑ Saldanha 2007 Ibidem

↑ Barry Ames; "Os entraves da Democracia no Brasil" Fundação Getúlio Vargas 2003 [ISBN 8522504202](#)

Coronelismo

Coronelismo (Portuguese pronunciation: [kɔɾɔnɐˈlizmu]) was the system of [machine politics](#) in [Brazil](#) under the [Old Republic](#) (1889-1930). Known also as the "rule of the coronels", the term referred to the classic boss system under which the control of [patronage](#) was centralized in the hands of a locally dominant [oligarch](#) known as a *coronel*, particularly under Brazil's Old Republic, who would dispense favors in return for loyalty.

The patron-client political machines of the countryside enabled agrarian oligarchs, especially [coffee](#) planters in the dominant state of [São Paulo](#) to dominate state structures to their advantage, particularly the weak central state structures that effectively devolved power to local agrarian oligarchies.

In time, growing trade, commerce, and industry in [São Paulo](#) would serve to undermine the domination of the republic's politics by the São Paulo landed gentry (dominated by the coffee industry) and [Minas Gerais](#) (dominated by dairy interests)—known then by observers as the politics of *café com leite* ("coffee with milk"). Under [Getúlio Vargas](#), Brazil moved toward a more centralized state structure that has served to regularize and modernize state governments, moving toward [universal suffrage](#) and [secret ballots](#), gradually freeing Brazilian politics from the grips of *coronelismo*. However, the legacy of the coffee oligarchs is still strongly visible. Brazilian politics is still known for being highly patrimonial, oligarchic, and personalistic.

See also [\[edit source\]](#) | [\[editbeta\]](#)

- [List of Brazilian oligarchs](#)

Coronelismo

Le **Coronelismo**, ("Colonelisme" en français) était le système politique du [Brésil](#) sous la [Vieille République](#) (1889-1930). Le pouvoir local était confié à des propriétaires fidèles au gouvernement brésilien, les *coroneis*.

Coronelismo

O *Coronelismo* era o sistema político de [Brasil](#) baixo a [Vella República](#), de 1889-1930. O poder local era confiado aos "coroneis", os terratenentes fideis ao governo.