

A TRADUÇÃO ENTRE AS CULTURAS¹

Marc Crépon*
École Normale Supérieure em Paris

Tradução de:
Henrique de Oliveira Lee**
Vinícius Pereira Carvalho***
Arildo Leal de Paula Junior****
Universidade Federal de Mato Grosso

¹ Artigo originalmente intitulado « La traduction entre les cultures » publicado na *Revue Germanique Internationale*, vol.21, 2004, p.71-82.

* Doutor em Filosofia e tradutor, Diretor de Pesquisa no CNRS (Centre Nationale de Recherche Scientifique), chefe do departamento de Filosofia da École Normale Supérieure em Paris

** Henrique de Oliveira Lee, professor do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem na Universidade Federal de Mato Grosso, possui doutorado em Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais, coordenador do Programa de Extensão “Estudos da Alteridade e Tradução”, Cuiabá. Mato Grosso, Brasil. E-mail: holiveiralee@gmail.com.

*** Vinícius Carvalho Pereira, professor do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem na Universidade Federal de Mato Grosso, possui doutorado em Ciência da Literatura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Universidade Federal de Mato Grosso. E-mail: viniciuscarpe@gmail.com

**** Arildo Leal de Paula Junior, aluno do curso de graduação em Letras da UFMT, extensionista do Programa de Extensão “Estudos da Alteridade e Tradução”. Universidade Federal de Mato Grosso. E-mail: arildo@mail.ru



Resumo: O presente artigo interroga sobre a pertinência de uma compreensão da interculturalidade em termos de tradução entre as culturas. Esta hipótese é estudada em duas direções: 1) o horizonte cosmopolita cuja ideia de tradução implica; 2) a crítica das premissas de origem única e homogeneidade das culturas que tal hipótese torna possível.

Palavras-chave: Tradução. Interculturalidade. Cosmopolitismo.

TRANSLATION BETWEEN CULTURES

Abstract: This article will question the pertinence of understanding interculturality in terms of translation between cultures. I shall study this hypothesis in two ways : 1 / the cosmopolitan horizon, which the idea of translation may implicate ; 2 / the critique of the premises of unique origin and homogeneity of cultures which this hypothesis makes possible.

Keywords: Translation. Interculturality. Cosmopolitism.

A questão que formularei é a seguinte: Pode-se pensar a relação entre as culturas segundo o modelo de uma tradução? É legítimo estender isso que podemos experimentar da relação entre as línguas (a que ocorre entre elas e em cada uma delas na tradução) à interculturalidade? Na realidade, trata-se de duas questões, pois esta extensão pode ser pensada de duas maneiras.

1. A tradução como horizonte cosmopolita

A primeira é programática e teleológica. Ela consiste em dizer que as culturas são predestinadas a se traduzir umas pelas outras, que não têm outro devir senão essa relação comum que enriquece cada uma com o que recebe das outras - múltiplas passagens, trocas, transferências que dão a cada uma sua identidade, ao mesmo tempo em que ratificam suas características comuns. A tradução entre as culturas, então, não é percebida como um fenômeno pontual e episódico (algo que aconteceria às vezes a esta ou aquela). Ela é aquilo que virá e deve vir - a prometida e progressiva superação da sua compartimentação ou de sua redobra sobre si próprias.

Pensar a relação entre as culturas como tradução é anunciar que será impossível doravante falar das diferentes culturas como entidades homogêneas, desenvolvidas a partir de um fundo próprio, pois, pelo viés da tradução, elas não poderão permanecer idênticas a si mesmas. Elas progressivamente serão, cada uma de maneira singular, um espelho das demais. Tomada sob tal perspectiva, a extensão do conceito de tradução consiste em pensar a relação entre as culturas em um horizonte cosmopolita. A interculturalidade aí desenha os contornos de uma nova utopia – um mundo no qual as fronteiras culturais, as barreiras que as culturas erguem entre os indivíduos, serão abolidas.

Dessa dimensão teleológica, até mesmo profética, dessa esperança cosmopolita, algumas das principais teorias da tradição linguística oferecem o modelo – a começar pelo que Benjamin propõe em “A tarefa do tradutor”². O que diz ele da tradução que pudesse esclarecer esse horizonte? Que ela é, no tempo de sua execução, o sinal que remete a pluralidade das línguas a uma língua pura³, comum a todas. Da obra literária, Benjamin reconhece a condição singular de valer como um chamado em direção a essa linguagem. A obra literária, enquanto tal, reclama seu transborda-

² N.A. Mas poderíamos ainda acrescentar as reflexões de Rosenzweig sobre a tradução e principalmente sua tradução da Bíblia para o alemão, com Buber (cf. “Traduction et rédemption, la question du nationalisme dans l’œuvre de Rosenzweig”, in Marc Crépon, *Le malin génie des langues*, Paris, Vrin, 2000, p. 141-155), ou, mais próximo de nós, o trabalho de Jacques Derrida sobre esta questão.

³ N.T. *Reine Sprache* é uma expressão do célebre texto de Walter Benjamin, *A tarefa do tradutor* [Die Aufgabe des Übersetzers], que possui um estatuto conceitual. Traduzido tanto por “língua pura” como por “linguagem pura” a expressão designa uma relação de afinidade supra-histórica entre as línguas, que apareceria só e unicamente no texto traduzido e que em última instância apontaria para um elemento comum a todas as línguas. Esse elemento resultaria do direcionamento de todas as línguas a algo que lhes seria comum e que não poderia ser apreendido por cada uma delas isoladamente, mas que surgiria como resultado de suas “intenções reciprocamente complementares” [ihrer einander ergänzenden Intentionen]. O autor verteu a expressão alemã para o francês como *langage pur*.

mento em uma língua dada. Porque ela não se reduz a sua comunicação, ela tende a um outro horizonte: aquele da harmonia das línguas. Traduzir, para Benjamin, é colocar à prova até que ponto as línguas entretêm uma relação íntima – é experimentar o fato de que são aparentadas. A tradução as faz convergir ao infinito.

De tal postulado, presente aqui de modo sucinto⁴ várias coisas podem ser mantidas. Primeiro que a tradução é portadora de uma promessa que, se poderia quase dizer escatológica. Ela remete aos “fins da humanidade”. Mais além do parentesco que ela faz pressentir, a tradução se apresenta como um trabalho, uma obra que conduz os homens em uma certa direção. Traduzir, mas também confrontar-se com traduções (ler as traduções), é ter uma experiência de sua língua que torna impossível fechar-se em uma cultura determinada, é desvincular a experiência e a prática da língua – mas também o prazer extraído da(s) língua(s) – de todo sentimento de pertencimento. Isso que chega à língua, isso que me chega pela língua me vem de alhures. Basta dizer que a tradução opera uma verdadeira desapropriação da *minha (nossa)* língua – ela a deporta em direção a uma comunidade que não é mais somente aquela dos seus co-locutores. Ela me aproxima daqueles que falam outras línguas (as línguas traduzidas), da mesma forma que o que se traduz da língua deles na minha língua os aproxima de mim e faz com que essa língua não seja mais de modo algum, ou pelo menos não mais exclusivamente, *a minha*. O que se turva com a tradução é o mapa do *meu* e do *seu*. É também todo o sonho de uma apropriação (de um domínio e de uma posse da sua língua, como “língua materna”). Não posso ser senhor da minha língua, não posso jamais possuí-la, a partir do momento em que não sou senhor disso que, pelo viés da tradução, pode, a cada instante, ocorrer-lhe.

Mas também a teoria benjaminiana da tradução nos ensina que nenhuma língua é autossuficiente. Ela nos diz mesmo que nunca

⁴ N.A. Cf. “La magie du langage, Benjamin et les surréalistes”, in Marc Crépon, *Les Promesses du langage*, Paris, Vrin, 2001, p 101-131.

as línguas o foram. Ela remete para um “sempre”, o “sempre” da tradução, cujo primeiro efeito é tornar caduco todo recurso a uma hipotética origem. Sempre as línguas viveram da tradução e pela tradução. Esta não veio a elas *a posteriori* – uma vez que elas estivessem já constituídas (como uma catástrofe ou como enriquecimento). A tradução é antes a lei do devir das línguas. O que faz a grandeza de uma língua (supondo que tal expressão ainda tenha sentido) não é sua antiguidade nem sua origem, não é que ela seja aparentada a tal ou tal língua que a faria objeto de uma valorização por si mesma problemática (o grego, o latim, o sânscrito), é que ela permaneceu (e ainda permanece) disponível à tradução – é que, graças a ela, (se) tem tradução. Toda língua é, então, tributária disso que se traduz nela e a partir dela, para as outras, pois é somente então que ela acena para essa língua pura ainda inacessível (e de todo modo hipotética) que não é nenhuma outra, senão uma língua completamente desapropriada, uma língua que, por não ser propriedade de ninguém, poderia ser comum a todos – uma língua prometida.

Esse modelo profético tem um sentido, quando não se fala mais de tradução entre as línguas, mas de tradução entre as culturas. Isso suporia que se fizesse dessa tradução “um”, senão “o” fim do homem. O horizonte cosmopolita da diversidade de culturas seria sua *tradução* respectiva umas pelas outras. Mas, desde já, várias questões se colocam, que são de duas ordens.

1. Desde que se sigam as reflexões de Benjamin, que se busca transpor da diversidade das línguas à das culturas, confronta-se a seguinte dificuldade: qual harmonia e qual unidade se mostram nessa tradução? Qual é o sentido dessa tarefa infinita e inacabável que seria a tradução das culturas, que promessa se encontra aí investida? Qual é o equivalente dessa “língua pura” que postula Benjamin? Somos, uma vez mais, reconduzidos ao postulado da unidade e da identidade da natureza humana? Se tal for o caso, não poderia mais se tratar de uma ideia transcendente, mas somente de uma unidade imanente: a unidade de um fazer. Pela “tradução intercultural” *se* faria a humanidade. E o que assim se faria não poderia ser em nenhum caso a redução das diferenças. Ao contrário,

só haveria unidade *por e na* diversidade dos modos de tradução. As culturas não tiveram (e nunca têm) a mesma maneira de traduzir e de se traduzir. Elas não estiveram em contato da mesma maneira. Não se pode negar que, em toda época histórica, houve “culturas dominantes” ou “radiantes” (sem que essa dominação ou radiação implique aqui qualquer aumento de valor ou uma hipotética superioridade espiritual) e as “culturas dominadas”. Houve as culturas que, por razões históricas, logo se prestaram a serem “traduzidas” – que se encontravam na posição de impor às demais a necessidade⁵ de as “traduzir”. A outras, ao contrário, era dificilmente (quicá, nunca) reconhecido que tivessem o quer que seja para traduzir (e que entretanto se traduzem). E no entanto, nessa pluralidade de modos de tradução da diversidade, permanece um denominador comum: a tradução ela mesma. Para dizer de outra maneira, a unidade que se encontraria revelada na tradução e pela tradução não seria nada senão o próprio traduzir. Haveria de certo modo um “isso se traduz” ou “isso traduz” comum a todas as culturas. Ou ainda um “em toda a cultura há tradução”.

2. A segunda ordem de questões nos reconduz a nossa indagação inicial e submete a primeira às suas condições. Esta seria: É legítimo falar de tradução entre culturas? Pode-se aplicar sem reservas o conceito de tradução a uma passagem, para uma relação diferente daquelas que ocorrem nas línguas e entre as línguas. Tradicionalmente, fala-se sobretudo de empréstimos, de importações e (ou) de exportações de “conteúdos culturais”. Ressalta-se a maneira como costumes, práticas culinárias e indumentárias, tradições passam de um “ar cultural” a outro, tornando-se parte integrante (não sem resistência, às vezes) do “ar cultural” que os recebe. Pensa-se, enfim, a título de mestiçagem, a mistura ou a coexistência desses conteúdos que se diz serem de origens diferentes (religiões, modos de se vestir, modos de se alimentar, ritos etc.). De tal ponto de vista, é preciso, antes, sublinhar os seus limites. Ele preserva

⁵ N.A. Ver adiante como a teoria antropológica das “ramificações” (J.-L. Amselle) permite esclarecer essa necessidade.

o dogma de culturas homogêneas originais (idênticas a si mesmas) que devem aprender a coexistir ou que se misturam umas as outras, *em um segundo tempo* somente.

É esse *segundo tempo* que se faz problemático. E é para resolver esse problema que o conceito de tradução deve estar afinado. Esse conceito, com efeito, supõe primeiramente mais que uma transferência ou uma simples importação. Não há tradução sem transformação. Traduzir é passar de um significante a outro – preservando, tanto quanto possível, mas jamais totalmente, – o significado. Se a tradução entre as culturas tivesse que se mostrar o modelo mais pertinente para se pensar a interculturalidade, ela suporia uma passagem dessa ordem. Ela implicaria a existência de significados culturais que, de uma cultura a outra, mudam de significante – ou ainda significados cuja passagem exige a invenção de um outro significante (uma invenção que se tornaria então o motor privilegiado do devir das culturas). A ideia de atribuir à tradução entre culturas uma dimensão escatológica comparável àquela que Benjamin atribuía a tradução entre as línguas exige, portanto, que se tenha previamente respondido a questão: É dessa forma (à custa de tal mudança de significante) que as culturas se traduzem – ou mesmo sempre foram traduzidas?

Mas o conceito de tradução deve sugerir mais ainda, se queremos acabar com essa ideia *de um segundo tempo* – isto é, sair do preconceito durável, segundo o qual aquilo que se passaria entre as culturas (isso que lhes ocorreria) viria sempre posteriormente, em um segundo tempo. Enquanto esse preconceito perdura, de fato, a história das culturas reconduz a uma anterioridade da identidade em relação a isso que lhe ocorre e, portanto, aos mitos conjuntos da origem e da homogeneidade. Em um texto célebre, Jakobson distingue três tipos de tradução:

A tradução intralingual ou reformulação (rewording) consiste na interpretação dos signos linguísticos por meio de outros signos da mesma língua. A tradução interlingual

ou tradução propriamente dita consiste na interpretação de signos linguísticos por meio de outra língua. A tradução intersemiótica ou transmutação consiste na interpretação dos signos linguísticos por meio de sistemas de signos não linguísticos.⁶

Se nos atemos a tal classificação para pensar a interculturalidade, o dogma do *segundo tempo* é mantido intacto. Teríamos três tipos de traduções interculturais. Aquela que transcreve no mesmo sistema de signos um fenômeno cultural (por exemplo, as diferentes versões de uma mesma história no cinema), aquela que transcreve esse fenômeno de uma cultura para outra (como a adaptação americana de um filme europeu), aquela que por fim traduz um fenômeno cultural dado para outro sistema de signos (a adaptação cinematográfica de um romance, até mesmo de uma canção ou de um conjunto de canções)⁷. Em todas essas hipóteses, a tradução é sempre segunda em relação a uma identidade primeira. É portanto um quarto modelo de tradução intralinguística que se deve implicar: uma tradução - anterior à tradução, uma tradução que poderíamos quase dizer originária, se quisermos deslocar (perverter, talvez) a noção de origem. Tratar-se-ia então de pensar a identidade cultural sob o modelo de uma identidade linguística que não se constituiria senão *por e na* tradução.

Isso feito, é necessário retornar mais uma vez da dimensão futura à dimensão do passado – mostrar que efetivamente toda a cultura é, em sua identidade, de modo constitutivo, o resultado de uma tradução, que não é nem exploração nem desenvolvimento de um fundo próprio que teria o estatuto de um arquipatrimônio.

⁶ N.A Jakobson, *Essais de linguistique générale*, t. I, Paris, Éd. de Minuit, 1963, p. 79.

⁷ N.A Ver, por exemplo, o filme de Alain Resnais *On connaît la chanson*, que retrata concomitantemente as canções populares e sua tradução dentro da narrativa que as entrelaça. N.T. No Brasil o filme de Resnais é encontrado sob o título *Amores Parisienses*.

Para elucidar, como se tentou fazer, a questão da harmonia (reduzindo-a ao fato bruto da tradução como um denominador comum), é preciso portanto passar da dimensão teleológica e mesmo utópica desse pensamento das relações interculturais à sua dimensão crítica

2. A Tradução no horizonte da crítica

No começo dessa reflexão, foi feita a suposição de que existiam duas maneiras de pensar a interculturalidade sob o modo de uma tradução. A promessa escatológica era a primeira. A crítica é a segunda. Elas não são, evidentemente, completamente dissociáveis uma da outra.

Sua articulação corresponde justamente a isso que sempre foi a essência da utopia - a saber, a conjunção de um discurso crítico e de um programa que seria sempre mais que um programa e até mesmo mais que uma profecia: uma promessa. Lembra-se, com efeito, que a maioria das descrições proféticas de uma cidade utópica, a começar por *A Utopia* de Thomas More, se abria para uma crítica da cidade existente, para o recenseamento de todos os males que a assolam antes de projetar um programa de reformas que promettesse solucioná-los em um futuro indeterminado.

Em que consiste aqui a crítica? Qual é a lista de males que ela revela? Poderíamos nos contentar em enumerar as atrocidades (as infelicidades e as misérias) que podem ser colocadas na conta de uma concepção homogeneizante das culturas - narrar os conflitos que, ontem e hoje ainda, tiveram e sempre têm por razão uma concepção de identidade cultural que é também uma negação da tradução. Isso significa que se estivéssemos habituados a pensar a relação entre as culturas em termos de tradução mais do que em termos de concorrência - se tivéssemos compreendido que a tradução não é um episódio aleatório do devir das culturas, mas a condição mesma da vida e da "identidade" delas - teríamos evitado esses fantasmas de alteração e desaparecimento (da usurpação e da

confusão) que deram aos conflitos identitários um curso tão mortal. Mas, sem dúvida, isso não é suficiente.

A crítica deveria levar mais além. Ela precisa desconstruir a noção mesma de identidade cultural (principalmente, com tudo que ela pode comportar de fantasmas da origem, da unidade, da integridade ou da pureza, etc.) – desconstruir, portanto, esta maneira de compreender, analisar e descrever as identidades culturais como identidades homogêneas, unas e idênticas a elas mesmas, essa maneira também de narrar sua história, a de sua origem, formação e desenvolvimento segundo o esquema de uma unidade. Com a crítica, a questão se encontra então deslocada. Ela não mais concerne ao futuro das culturas, no que elas seriam destinadas a se traduzir umas nas outras – a interculturalidade como horizonte cosmopolita. Ela se interessa pela história inacabada da formação das culturas. Ela tem por objeto colocar em evidência a tradução em si mesma como constituição originária de qualquer cultura. Ela visa mostrar que ao narrar a história constitutiva das culturas, sem ceder ao fantasma de uma origem unidentitária, encontra-se sempre, no começo, tradução. A tradução não vem posteriormente, como supõe toda teoria da mestiçagem. Ela está ali desde sempre.

Mas como se pode mostrar que, de encontro a toda uma tradição de reflexão sobre as identidades culturais⁸, as culturas não são entidades estanques opostas e expostas umas às outras, às quais o desafio de alteridade chegaria um dia como ameaça de uma catástrofe (como uma infelicidade ou uma violência a sua integridade)? Como se pode mostrar que elas são, desde o começo, traduzidas umas pelas outras – que o acontecimento da tradução lhes é então consubstancial? Contra o fantasma de culturas homogêneas – que se deveria proteger ou promover –, a ideia de uma constituição originalmente heterogênea das culturas não deve permanecer uma hipótese teórica e se expor à reprovação de ser mera especulação.

⁸ N.A Tradição que se encontra ainda nas teorias contemporâneas do multiculturalismo, como as de Charles Taylor e de Will Kymlicka.

Daí a necessidade de interrogar o trabalho dos antropólogos. É à antropologia atual que é preciso indagar se é verdade que (na visão das pesquisas, cujo método e orientações demandam ser precisadas⁹ e interrogadas) a identidade de cada cultura depende da maneira como cada uma teve, por razões necessariamente diversas – razões, em todo caso, que não remetem em nenhum caso à qualidade singular de um espírito ou de um caráter –, de traduzir ou de não traduzir; se é verdade que essas identidades dependem da extensão daquilo que elas oferecem e ofereceram à tradução, daquilo que elas aceitaram e recusaram, conheceram ou ignoraram.

Voltar-se para a antropologia é também, em um registro mais político (do qual não pode ser feita uma abstração aqui), uma maneira inédita de responder às reivindicações identitárias, de duas maneiras. Poucas disciplinas, antes de tudo, terão experimentado a esse ponto a necessidade de fazer um retorno a si mesmas – de se interrogar sobre sua participação em uma das maiores catástrofes dos dois últimos séculos (o imperialismo colonial) e de recolocar em questão, nessa perspectiva, a pertinência de suas representações e o uso de seus conceitos – a começar por esse de “identidade cultural”. Dos antropólogos, pode-se esperar, portanto, que eles tenham já feito uma parte do trabalho por conta própria, que eles já tenham se interrogado, por exemplo, sobre a relação que pode ter existido entre a imposição do registro de uma colônia, a circunscrição administrativa de um território, a identificação de um povo e a definição de um caráter. Eles sabem – mais ainda – que as culturas não são homogêneas; que elas não procedem da exploração infinita de um fundo próprio (ligado a um terreno determinado ou a qualquer outra forma de propriedade); que, durante muito tempo, foi a um ou outro desses paradigmas que eles relacionaram as culturas.

Mas, sobretudo, o recurso à Antropologia se demonstra indispensável, se é verdadeiro que não são impermeáveis os limites entre as definições ou as descrições identitárias de uma cultura dada e os discursos que reivindicam essa identidade e seu reconhecimento,

⁹ N.A. A questão do território do antropólogo se revela decisiva aqui.

que recusam uma teoria do próprio e da propriedade ao mesmo tempo em que formulam o requisito de uma apropriação e lamentam uma perda de identidade ou advertem para uma ameaça de expropriação. De encontro a esses discursos políticos, ela somente está em condições de trazer a prova empírica de que a cultura não se identifica com um feixe de propriedades, com um conjunto das coisas que *nos* pertenceriam (a língua, os costumes), que não seriam jamais suficientemente apropriadas e que deveríamos temer perder – a língua que não seria mais apropriada (ímpura, contaminada por palavras estrangeiras, etc.), as tradições cuja perda despojaria “os detentores”, “os representantes” ou “os portadores de direito da comunidade” (quem são eles justamente? Que comunidade hipotética eles formam?), os que falam e agem em nome da cultura (em nome do que eles creem deter exclusivamente: suas tradições, precisamente).

Pensar a interculturalidade como tradução consiste, portanto, em se dar os meios de não deixar intacta nenhuma dessas apropriações – em mostrar que o que cada cultura imagina ter de próprio (do qual ela faz um traço característico essencial) é certamente o efeito de uma tradução, até mesmo de uma sucessão de traduções – de tal maneira que será quase impossível separar o original do traduzido. Trata-se de atacar incansavelmente todo discurso que perseveraria na busca de um conteúdo cultural autêntico (qualquer coisa que pertenceria exclusivamente¹⁰ a uma cultura). É somente à custa de uma

¹⁰ N.A Eu me perguntava, ao escrever essas linhas, como deixar lhes dar contornos menos abstratos, que ilustração propor que não fosse uma vez mais a desconstrução de um determinado discurso filosófico sobre a ou as cultura(s), quando meus filhos chegaram da escola. Eles haviam participado, na escola primária em que estudavam, da “semana do gosto” e lhes haviam feito provar diversos temperos, questionando-se se eles conheciam os pratos. A narrativa deles sugeriu-me algumas reflexões. Primeiro, poderíamos dizer que essa semana do gosto, que não privilegia a abordagem dietética e nutritiva dos alimentos, mas seu gosto – não é estranha a uma certa representação da “cultura frances”, à ideia, em todo caso, de que essa cultura comporta como um dos elementos constitutivos um certo conhecimento culinário que invoca, em contrapartida, uma “educação do gosto”. Ademais, essa semana se justifica por uma deploração comparável

tal desapropriação que a interculturalidade pode ser legitimamente pensada como tradução e alçar um horizonte cosmopolita.

O que diz hoje a antropologia não somente das culturas atuais, mas também do seu passado¹¹ (uma vez que nos é preciso ainda e sempre retornar sobre esta história que terá sido comumente mítica) – o que ela diz que nos possa permitir pensar a relação que as culturas mantêm umas com as outras segundo o modelo de uma tradução constitutiva? A crer nos trabalhos de Jean-Loup Amselle, a disciplina está exposta a dois obstáculos. O primeiro é subscrever à tese segundo a qual, efetivamente, não haveria mais hoje culturas

àquelas que se analisava um pouco mais acima. O gosto se perde, as crianças não sabem mais reconhecer os sabores. Mais um pouco, ele não serão mesmo capazes de apreciar como se deve esta cozinha que faz, no entanto, parte da sua cultura; eles se encontrarão de alguma maneira despossuídos, em proveito de uma alimentação padronizada. Mas a essas duas observações, é preciso, em seguida, acrescentar uma terceira. O que aprenderam a reconhecer essas crianças cujo gosto devia ser educado? Frutas, entre cujos nomes figuravam os abacaxis. Temperos que, há alguns séculos, eram totalmente desconhecidos na Europa. Frutas, temperos que doravante entram na composição de numerosos pratos que identificamos como “culinária francesa”. Disse a mim mesmo, então, que havia aí uma história (que certamente já foi escrita) que implicava toda uma série de passagens: a viagem dos temperos, suas primeiras adaptações, sua associação com outros produtos, carnes, legumes, peixes que talvez não se cozinhassem lá onde foram cultivados. Tudo isso para dizer que, para a reflexão, a “culinária francesa”, florão da “cultura”, era finalmente um assunto bastante complicado que necessitaria de muitas mediações, apropriações não somente de produtos, mas também de saberes desenvolvidos alhures. E que ao fazer a história dessas apropriações-traduções sucessivas, ela se revelou tributária de outras culturas (nos dois sentidos do termo), de outras tradições culinárias, de modo que, finalmente, seria bastante difícil fazer desta culinária a “própria” de uma cultura determinada, ainda menos a expressão de um gênio culinário próprio de uma localidade ou uma série de localidades.

¹¹ N.A Em *Au cœur de l'ethnie* (Paris, La Découverte, 1985), Jean-Loup Amselle relembra quanto foi grande a hostilidade que, durante muito tempo, a antropologia manifestou contra toda abordagem histórica ou historicista das culturas. Essa abordagem histórica é porém necessária, se queremos proceder à desconstrução do mito de identidades culturais homogêneas e idênticas a si mesmas. A tarefa da história, na antropologia, é romper com o molde da homogeneidade e de identidade, colocando a heterogeneidade no coração da origem.

homogêneas – mas somente um mundo homogêneo. Ou sobretudo, as culturas pesariam muito pouco diante da globalização e da homogeneização de um mundo que já estaria decidido quanto ao destino delas – destinando-as senão a um desaparecimento certo, ao menos a uma “folclorização” cada vez mais exótica. Das culturas, não restaria, a termo, mais do que seu folclore. O segundo consiste em crer que esse novo estado de fato põe um fim a um passado no qual as culturas estavam claramente diferenciadas e compartimentadas. Para dizer em outros termos, teria havido um tempo no qual a apropriação era natural e imediata (cada um tinha *uma* cultura, a cultura *própria* para sua comunidade – uma cultura distinta de todas as outras que o incluía nessa comunidade e seria suficiente para diferenciá-lo de todos aqueles que não faziam parte dela) e um tempo em que elas teriam começado a se misturar umas às outras, sob risco de uma confusão maior, até mesmo de se ferir (para resistir a essa mistura). Choque de culturas ou “creolização”¹² do mundo, para retomar os termos de Édouard Glissant, nos dois casos se encontra postulada a existência original de culturas diferenciadas. Ambos são dominados por uma remissão a uma apropriação original.

¹² N.A Ver a crítica que J.-L. Amselle faz da teoria de uma “creolização do mundo”, em seu último livro *Branchements, anthropologie de l’universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001, p. 17 sq. : “L’idée de créolisation correspond à une conception polygéniste du peuplement humain, dans laquelle les différences espèces feraient l’objet d’un travail permanent de croisement et d’hybridation. Ce boutage culturel du monde représente ainsi l’avatar ultime de la pensée biológico-culturelle, telle qu’elle s’est pleinement développée dans l’anthropologie culturelle américaine. C’est en partant du postulat de l’existence d’entités culturelles discrètes nommées “cultures” que l’on aboutit à une conception d’un monde postcolonial ou postérieur à la guerre froide vu comme être hybrides” [A ideia de creolização corresponde a uma concepção poligenista da humanidade, na qual as diferentes espécies seriam objeto de um trabalho permanente de cruzamento e hibridação. Essa irrupção cultural do mundo representa, assim, o avatar último do pensamento biológico-cultural, tal como é plenamente desenvolvido na antropologia cultural americana. É partindo do postulado da existência de entidades culturais discretamente denominadas “culturas” que se chega a uma concepção de um mundo pós-colonial ou posterior à guerra-fria de seres híbridos]. (op. cit., p. 21-22).

Se a antropologia é particularmente bem aparelhada para medir tais riscos, é que desde muito tempo, ela foi dominada por tal postulado. Este (que pressupõe, desde a origem, sociedades fechadas) se impunha com tanta evidência que era teorizado na organização mesma do trabalho do antropólogo, segundo a qual, para começar a trabalhar, era preciso definir um objeto de estudo circunscrevendo-o em uma área – isto é, se apropriar de um território (*sua* área) e de uma comunidade (*sua* comunidade¹³). O efeito colateral de tal escolha era inevitavelmente a procura da singularidade. Da cultura em questão, era necessário descrever as especificidades singulares. O inconveniente de tal método é que, por consequência, fazia passar ao segundo plano tudo aquilo que poderia sobressair das transferências culturais, trocas e passagens.

Daí a necessidade de partir de outro postulado – de substituir a lógica que liga origem e território por uma outra lógica. É o que tenta fazer J.-L., Amselle, em seu último livro, propondo uma teoria das “ramificações culturais”. Esta tem como objetivo substituir a ancoragem da identidade dentro de uma origem e um território (um terreno original) por outro princípio constitutivo de identidade cultural: o princípio segundo o qual toda cultura implica “um elemento terceiro para fundar sua própria identidade”.¹⁴

É preciso sustentar a ideia segundo a qual o recurso íntimo de uma cultura se exprime em outras culturas, dito de outra maneira, apoiar-se sobre o postulado de uma abertura ao outro de toda cultura e portanto sobre o postulado de uma interculturalidade ou uma universalidade potencial de cada uma delas.¹⁵

¹³ N.A. Não saberíamos sublinhar mais, a este propósito, o que, de modo mais geral, a definição e apreciação das identidades culturais como todos homogêneos se devem à territorialização das ciências humanas – quer dizer, no que tange aos temas ou objetos de estudo dessas ciências em um território bem circunscrito.

¹⁴ N.A. J.-L. Amselle, op. cit., p. 7.

¹⁵ N.A. Ibid, p. 13.

A pesquisa antropológica se encontra então orientada a uma direção radicalmente outra que é conjuntamente de uma “desapropriação” e de uma “desterritorialização”. Ela consiste em mostrar que toda cultura supõe uma triangulação semelhante. Ela não existe, enquanto tal, senão partindo de uma abertura original a outras culturas que, elas mesmas, não existiram de outro modo. É sua ramificação sobre uma ou outra dessas culturas (elas mesmas ramificadas) que as faz existirem. A origem se encontra, desse modo, repelida ao infinito e o território descompartmentado. Compreender a origem suporia, com efeito, que ao remontar de ramificação em ramificação, se possa encontrar um termo (uma cultura originária que não teria sido ramificada). Do mesmo modo, reterritorializar este ou aquele fenômeno cultural implicaria que se renunciasse à procura de sua origem (ela mesma relativa) para além de suas fronteiras. Apesar disso, tal modelo não dá lugar à suposição de um difusionismo das culturas em todas as direções. À visão simplista segundo a qual tudo passaria por tudo (bem como àquela segundo a qual tudo se mistura a tudo) é preciso opor a ideia de uma série de operações singulares (jamais idênticas) constitutivas das identidades – o que não exclui nem as resistências, nem os conflitos nem as violências. Salvo quando devem ser interpretadas em outros termos. Não é porque as culturas são ameaçadas por sua mistura, sua hibridação, como por uma catástrofe, que resistências se produzem – sob a forma de tentativas vãs de reapropriação – mas porque a existência demonstrada dessas ramificações (que dá ao cosmopolitismo um fundamento imanente) constitui a realidade de nossa identidade. Tudo aquilo que se aparenta a uma redobra identitária (tudo isso que se faz à custa de tamanha violência, de um desejo de apropriação ou de reapropriação) não procede, portanto, de uma defesa de identidade, mas de sua recusa.

Essa teoria autoriza pensar a interculturalidade em termos de tradução de culturas? Uma coisa, ao menos, permite avançar nessa direção. Ela se atém à explicação mais avançada do *modus operandi* das ramificações. Em “Branchements”; J.-L., Amselle explica, com efeito, que o modo privilegiado de constituição de uma cultura

consistente na tradução de um significado particular para um significante de dimensão planetária¹⁶. Não se trata, portanto, de negar que, em tal época, tal cultura possa se apresentar como uma cultura dominante (não significando que ela sempre o foi). Ao contrário, é a existência de culturas semelhantes que permite que as outras se formem. Estas traduzem (ou convertem) para significantes dessas culturas dominantes (de vocação universal) significados particulares que se tornam assim constitutivos de uma identidade.

A expressão de uma identidade qualquer supõe, portanto, a conversão de signos universais na sua própria língua ou, ao contrário, de significados próprios em um significante planetário, a fim de manifestar sua singularidade. A tradução e a conversão, longe de aparecerem como o resultado da confrontação de dois conjuntos linguísticos ou religiosos distintos, se caracterizam, portanto, como dados imediatos da expressão cultural.¹⁷

¹⁶ N.A. Em *Branchements* (op. cit. 49), J.-L. Amselle utiliza a expressão “signifiants à vocation planétaire” [significantes de vocação planetária]: “Plutôt que de disserter à l’infini sur la date de survenance de l’universalisme (Les Grecs, Saint-Paul), on voudrait se demander en quoi l’apparition et la diffusion de certains signifiants à vocation planétaire (je souligne) ont fourni une structure d’accueil à l’expression de signifiés particularistes.” “Mais que dissertar ao infinito sobre a data do surgimento do universalismo (Os gregos, São Paulo), quer-se perguntar em que a aparição e difusão de certos significantes de vocação planetária (sublinho) forneceram uma estrutura de acolhimento à expressão de significados particularistas”. De minha parte, preferiria substituir por “dimensão” o termo “vocação” que conota ainda muito fortemente a ideia de uma “missão universal” – tal qual ela pode ser encontrada no pensamento de Fichte ou, mais próximo de nós, em Heidegger. Lembra-me, ao contrário, que a ideia de “branchements” [ramificações] permite descrever as relações entre as culturas (então compreendidas como relações de dominação) sem subscrever à ideia de uma missão ou de uma vocação do universal encarnado. A vocação, a missão, seriam, sobretudo, a interpretação que as culturas dominantes dão ao contrário da necessidade que as demais culturas têm de se ramificar para existir.

¹⁷ N.A. Jean-Loup Amselle, op. cit. p. 59.

Nossa questão inicial era: “Pode-se pensar a relação entre as culturas segundo o modelo da tradução?” A resposta que se tentou dar nas páginas que precedem é triplamente política. Se é verdade que toda política supõe ao mesmo tempo uma memória do passado, uma crítica do presente e um pensamento do futuro, a tradução constitui o denominador comum dessas três dimensões.

1. Da memória, a ênfase na tradução das culturas (as transferências culturais) propõe uma outra abordagem. Esta se encontra orientada decididamente à lembrança do que foi traduzido e se traduziu. Ela é ao mesmo tempo liberada de sua redobra inversa sobre um patrimônio que teria esquecido ou mascarado sua heterogeneidade constitutiva.
2. No presente, ela é duplamente crítica. A consciência da interculturalidade como tradução se opõe a toda instrumentalização unilateral do passado, toda tentativa de forcluir a heterogeneidade na invocação de uma história comum. De fato, tais tentativas e instrumentalizações estão em marcha cada vez que uma identificação está em jogo. O exemplo mais recente disso é a vontade anunciada por alguns de inscrever, de maneira unívoca, a referência ao cristianismo na constituição da Europa. Mas essa consideração permite também contestar e se opor a toda política de resistência à tradução – toda vontade deliberada de dividir, até mesmo de “guetificar” as culturas, como se elas fossem entidades irreduzivelmente e definitivamente separadas.
3. Enfim, fazer da tradução entre as culturas um horizonte tem um duplo efeito. Permite não subscrever, sem reservas, aos discursos identitários alarmistas de toda ordem que apenas exibem as ameaças de que tal identidade cultural seria objeto à custa de uma visão congelada e largamente fictícia desta identidade ela mesma. A identidade é sempre antes para ser inventada do que para ser defendida e a tradução constitui um

dos motores privilegiados dessa invenção. Não são as trocas, os enxertos, as passagens que são os destruidores, mas sua ausência. Donde o segundo efeito desse pensamento. Ela autoriza a desacreditar toda política que visa a comprometer, de uma maneira ou de outra, a mobilidade das “identidades culturais” - abertura aos outros que, de encontro a toda retórica nacionalista, não constitui jamais uma ameaça, mas a promessa inscrita no coração mesmo da ideia da cultura.

Recebido em: 06/11/2015

Aceito em: 18/12/2015

Publicado em maio de 2016