**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES**

JÚLIA CARDOSO RODRIGUES

Variação linguística e aspectos culturais na tradução de *Táxi* de Khalid al-Khamissi

Versão Corrigida

São Paulo
2017

JÚLIA CARDOSO RODRIGUES

Variação linguística e aspectos culturais na tradução de *Táxi* de Khalid al-Khamissi

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Línguas Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Estudos Árabes.

Orientador: Prof. Dr. Mamede Mustafa Jarouche

Versão Corrigida

São Paulo

2017

RODRIGUES, Júlia Cardoso. **Variação linguística e aspectos culturais na tradução de *Táxi de Khalid al-Khamissi***. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Estudos Judaicos e Árabes.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

AGRADECIMENTOS

Meus profundos agradecimentos a todos os professores do Árabe, solícitos em todos os momentos, cuja ajuda foi de extrema importância para este trabalho.

Ao Prof. Dr. Mamede Jarouche, meu orientador, pela confiança em mim depositada.

Aos colegas do Árabe, também sempre dispostos a ajudar. Agradeço especialmente a Beatriz Gemignani pela leitura e correções e a Rafael Ramos Marques de Oliveira pelas leituras, comentários e suporte técnico.

À minha família pelo apoio e pela paciência nos dias ruins.

Por fim, agradeço à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, pela oportunidade de realização do curso e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

RESUMO

RODRIGUES, Júlia Cardoso. **Variação linguística e aspectos culturais na tradução de *Táxi* de Khalid al-Khamissi**, 2017. 241 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

O presente trabalho propõe uma estratégia de tradução para *Táxi* baseada principalmente na abordagem cultural da tradução em busca de reproduzir o contraste entre árabe padrão e dialeto presente no original. *Táxi*, do egípcio Khalid al-Khamissi, traz pequenas histórias (*ḥaddūtas*) que retratam conversas do autor/personagem com taxistas das ruas do Cairo, nas quais os mais diversos aspectos socioculturais são abordados. Para tratar desse tópico o autor escolheu um recurso linguístico que ainda gera polêmica na prosa árabe: todos os diálogos, que compõem a maior parte da obra, estão em dialeto árabe enquanto as partes narrativas estão em árabe padrão. Esse contraste, que deriva naturalmente da situação de diglossia presente nas comunidades falantes de árabe, cria um efeito de oralidade, bem como é relevante para a lógica interna da narrativa. Assim, a proposta de tradução apresentada considerou a natureza da composição da obra, o momento histórico e o funcionamento da diglossia no Egito para buscar no português recursos para reproduzir os efeitos relevantes dessa alternância sem comprometer a representação da cultura egípcia. Para estabelecer os possíveis recursos no português foram utilizadas principalmente pesquisas do NURC/SP.

Palavras-chave: Tradução, Língua Árabe, Variação Linguística, NURC/SP, Diglossia, dialeto egípcio, Estudos da Tradução, Literatura Egípcia Moderna, Aspectos Culturais, Abordagem Cultural da Tradução, Khalid al-Khamissi, *Táxi*.

ABSTRACT

RODRIGUES, Júlia Cardoso, **Language variation and cultural aspects in the translation of *Taxi* by Khalid al-Khamissi**. 2017. 241 f. Master's theses – Faculty of Philosophy, Languages and Literature, and Human Sciences (FFLCH) of the University of São Paulo, São Paulo, 2017.

This master's dissertation proposes a strategy to translate the book *Taxi* to Portuguese based specially on the cultural approach to translation. The strategy aims at the reproduction of the contrast of standard Arabic and Egyptian dialect verified in the original. The book *Taxi* by the Egyptian author Khalid al-Khamissi, is composed by short stories (*ḥaddūtas*) that depict conversations between the author (as a character) and taxi drivers working on the streets of Cairo. Considering that different social and cultural aspects are explored in these dialogues, the author chose a linguistic procedure that is still source of polemic in the Arabic prose studies: all the dialogues, which constitute the most part of the work, were written in Egyptian dialect, while the typical standard Arabic was used for the narrative. This contrast, which is a reflex of the presence of diglossia in the Arabic speaking communities, creates an effect of oral text, as well as is relevant for the internal logic of the narrative. Thus, the translation proposed has considered the nature of the composition, the historical moment and the way diglossia works in Egypt with the aim of reproducing the relevant effects created by the linguistic alternation of the original without compromising the depiction of the Egyptian culture. In order to establish the possible resources present in the Portuguese language, the linguistic works from NURC/SP (studies on Educated Urban Norm of São Paulo) were specially consulted.

Key words: Translation, Language Variation, NURC/SP, Diglossia, Egyptian Dialect, Translation Studies, Egyptian Modern Literature, Cultural Aspects, Cultural Approach to Translation, Khalid al-Khamissi, *Taxi*.

Sumário

Introdução	2
Capítulo 1 - Autor, gênero e contexto	5
1.1 Autor e obra	5
1.2 Gênero e composição.....	9
1.3 Contexto político-social.....	13
Capítulo 2 - Panorama histórico: o desenvolvimento dos dialetos e o papel do padrão. 32	
2.1 A língua árabe e suas nuances: padrão, dialetos e diglossia.....	32
2.2 Diglossia e alternância de códigos.....	38
2.3 Diglossia e alternância de códigos no árabe	44
2.3.1 O caso do Egito: particularidades e literatura.....	50
Capítulo 3 - Tradução: fundamentação teórico-metodológica	58
3.1 Em busca da melhor linha	58
3.2 Tradução de variantes	82
Capítulo 4 - A tradução: resultados e análise	88
4.1 Recursos do português brasileiro falado.....	90
4.2 Problemas específicos	102
4.2.1 Expressões populares ou idiomáticas e ditados	102
4.2.2 Questões culturais: traduzir, adaptar ou não?.....	108
4.2.3 Coloquialismos e pronomes de tratamento.....	113
4.2.4 Piadas e jogos de palavra.....	117
Conclusão	126
Referências Bibliográficas.....	128
Apêndice I - Mapa	134
Apêndice II - ḥaddūtas traduzidas	135

Introdução

A literatura contemporânea em língua árabe se desenvolve profusamente, mas o número de obras árabes com tradução para o português ainda não faz jus a esse campo tão rico. Muitas obras literárias produzidas em países como Síria, Tunísia e Egito, que refletem sociedades que enfrentam grandes transformações na atualidade, ainda não possuem traduções nem estudos dignos de sua importância, apesar de haver grande interesse nas movimentações políticas e sociais que abalam tais países.

Tāksī, escrito pelo egípcio Khalid al-Khamissi, é uma dessas obras. Composta por 58 *ḥaddūtas* (breves histórias), o livro trata de aspectos cotidianos da sociedade egípcia que raramente chegam aos olhos e ouvidos do público estrangeiro, e ele o faz de uma maneira inovadora: levando em consideração a diglossia na realidade linguística egípcia, assim como na dos outros países árabes, o autor, em busca de apresentar personagens realistas e convincentes, organiza as *ḥaddūtas*¹ adotando o dialeto egípcio, ainda pouco explorado na literatura, nos diálogos, enquanto opta pelo uso do árabe padrão nas partes descritivas.

Visto por muito tempo como um indicativo de pouco domínio da língua, o árabe dialetal tem sido usado cada vez mais pelas gerações mais novas de escritores em vários países árabes. Tal como aponta o discurso do escritor libanês Elias Khoury, que usa procedimentos similares aos usados por al-Khamissi: “às vezes se usa um árabe padrão simplificado para diálogos que são partes que completam a narrativa. Outras vezes, usa-se o dialeto para transmitir a espontaneidade das falas. Há, ainda, vezes em que o dialeto dos diálogos se infiltra na própria narrativa²” (BADR AL-DIN, p. 3).

No entanto, tanto o uso quanto a tradução dos dialetos árabes ainda são muito debatidos. Ao mesmo tempo em que vários autores de língua árabe reconhecem que o uso dos dialetos na literatura pode ser considerado um recurso retórico que traz riqueza, diversidade e realismo para a construção do diálogo. O uso dessa linguagem se mostra problemático principalmente pela falta de sistematização e consenso sobre a ortografia de muitas palavras, e pela dificuldade de compreensão de alguns dialetos pelos falantes

¹ Daqui em diante por vezes identificaremos as *ḥaddūtas* pela forma abreviada *hdt*.

² في أحيان يجري استخدام الفصحى المبسطة حين يكون الحوار جزءاً مكملاً للسرد. وفي أحيان أخرى يجري استخدام العامية لنقل تلقائية الكلام، ومرات تمتد عامية الحوار إلى السرد نفسه ز.

dos outros dialetos (BADR AL-DIN, p. 2, 3 e 4). Ainda assim, muitos de seus defensores argumentam que há coisas que só podem ser ditas em dialeto.

À parte disso, muito se debate sobre a viabilidade de traduzir tais dialetos. Para o libanês Elias Khoury: “na maior parte dos casos, o tradutor falha em indicar os níveis diferentes da língua [...] e, no fim, o tradutor consegue apenas retratar uma imagem incompleta [deles]. Todavia, apesar de sua incompletude [a tradução] é necessária e imprescindível³” (BADR AL-DIN, p. 4).

A alternância entre árabe padrão e dialeto egípcio em *Tāksī* imprime ao texto uma forte marca de oralidade e, além disso, o uso da alternância dos níveis de linguagem se mostra importante para a construção da própria lógica do texto.

O narrador/autor ora atua como um personagem dentro das conversas, momento no qual ele usa o dialeto egípcio, ora faz as vezes de um narrador fora dos diálogos, ocasiões nas quais a língua árabe padrão é usada. Tal uso peculiar da linguagem é bastante apropriado, pois possibilita ao autor construir personagens bastante verossímeis, mas ao mesmo tempo, colocar-se na posição de narrador fora do diálogo, o que ele marca com a língua árabe padrão. Assim, o autor pode estabelecer uma distância entre si e o diálogo, de modo a analisar a conversa que foi retratada.

Para a reflexão sobre a tradução dessa obra, partiu-se do princípio de que cabe ao tradutor pesquisar e trabalhar sempre em busca de criar, dentro do possível, a mais fiel “imagem” do texto original e de sua cultura. Ou seja, uma vez que traduzir é indispensável para a troca de informações entre duas culturas de línguas distintas, o tradutor deve buscar representar a cultura de partida e suas particularidades linguísticas, culturais e sociais de maneira mais verdadeira possível, sempre evitando a paródia e a exotização.

Para tanto, cabe a ele dominar o tema, a situação de composição da obra e o período histórico, bem como entender o funcionamento da língua em questão. No caso do obra de que aqui tratamos, é necessário considerar a situação de diglossia presente no Egito, entender o uso das duas principais variantes (o árabe padrão e o dialeto egípcio) no cotidiano, o papel (ou papeis) que essa alternância desempenha em *Tāksī* e tentar

³ وفي الغالب يعجز المترجمون عن نقل المستويات المختلفة للغة [...] وفي النهاية لا تستطيع الترجمة أن تقدم سوى صورة ناقصة. لكن رغم نقصانها فإنها ضرورية ولا غنى عنها.

encontrar recursos para “simular” algo próximo em português que tampouco seja destrutivo (ou agregativo) para as demais redes de significado da obra.

Assim, o presente trabalho constitui-se da proposta de tradução e da pesquisa realizada em busca de apresentar uma proposta de tradução cujos principais objetivos foram deixar transparecer alternância árabe padrão e dialeto egípcio e não apagar a cultura de partida e todas as suas camadas tão ricamente trabalhadas no original.

O ponto de partida da proposta de tradução para *Tāksī* foi a leitura da obra com o intuito de levantar quais seriam os principais problemas que enfrentaríamos. Durante esse processo, deparamo-nos com problemas de natureza diversa, e a tentativa de saná-los nos levou a pesquisar diferentes abordagens da tradução.

Conforme ficará mais claro no capítulo 3, que tratará das teorias sobre a tradução eventualmente úteis para nossos propósitos, consideramos a abordagem cultural da tradução, representada por nomes como Lefevere, Bassnett, Berman e Venuti, além de alguns outros, como a mais adequada para a obra escolhida e os problemas encontrados. Destarte, a maneira como o trabalho foi estruturado leva em consideração que, tal como apontam Spivak e Lefevere (que serão retomados mais à frente), para aplicar uma abordagem cultural na tradução, faz-se necessário conhecer o contexto histórico e cultural no qual o autor e a obra se inserem, e que, para além do domínio das línguas envolvidas, é preciso conhecer não só teorias sobre tradução, mas também o histórico do texto na língua de partida, bem como o de sua tradução⁴.

⁴ Todas as traduções usadas no presente trabalho foram feitas por nós.

Capítulo 1

Autor, gênero e contexto

Este capítulo abordará questões teóricas que se mostraram relevantes para o entendimento sobretudo da estrutura e do conteúdo de *Tāksī*. Em um primeiro momento apresentaremos o autor e a obra, apontando sua relevância e recepção nacional e internacional. Em seguida, trataremos do gênero e da natureza da composição, conforme relatado pelo próprio autor, estabelecendo semelhanças com a crônica brasileira, o que se refletiu no estilo que buscamos na tradução. Por fim, apresentaremos um resumo da matéria do livro com a exposição de trechos que para serem entendidos com profundidade e bem traduzidos demandaram um conhecimento maior de alguns pontos históricos.

1.1 Autor e obra

Filho e neto de escritores, Khaled al-Khamissi é um escritor, colunista, roteirista nascido e criado no centro do Cairo. Além de ter tido uma educação privilegiada, recebeu grande influência da família, pois relata que literatura, política e artes eram assuntos comuns em sua casa. Formou-se em Ciências Políticas pela Universidade do Cairo e mais tarde obteve o título de mestre pela Sorbonne, na França. Sua tese tratava de aspectos do primeiro governo de Mubarak; o interesse pelos detalhes políticos da sociedade egípcia crescia no então já jornalista.

Seus dois livros de ficção publicados, *Tāksī* (Táxi - 2006) e *Safīnat Nūḥ* (A Arca de Noé - 2009), proporcionaram ao público árabe e não árabe uma visão ampla e profunda da sociedade egípcia da última década. Grande incentivador das práticas de leitura, al-Khamissi foi nomeado presidente da *Greater Library of Cairo*, biblioteca considerada o maior centro de estudos de história egípcia e que recebe, igualmente, exposições, mostras e outros eventos culturais. Também fundou a *Doum*, uma fundação cultural dedicada à divulgação da cultura dentro do Egito. O autor assina ainda uma coluna semanal num jornal egípcio de grande circulação, *al-Shorouk*.

Publicado em 2006, seu primeiro livro, *Tāksī*, desfrutava de grande popularidade no Egito, tendo alcançado rapidamente um lugar de destaque entre os livros mais

vendidos, despertando grande interesse no Exterior, sendo que hoje há traduções dele para o Inglês, Espanhol, Francês, Italiano, Alemão, dentre outras línguas. Outro indício de seu sucesso são as várias resenhas publicadas em jornais de diversas partes do mundo. Chris Ross (2011), jornalista do jornal britânico *The Guardian*, escreveu sobre a obra: “Essa cacofonia democrática se transforma em um curso rápido e atualizado não só sobre o pano de fundo da primavera árabe, mas também sobre aspectos da cultura e do povo atual da África do Norte [...] Todos enriquecemos com isso”.⁵

O jornal digital francês *Courrier International*, dedicado a notícias internacionais, publicou em 2009 um artigo traduzido da revista americana *Foreign Policy* que enfatizava o sucesso do livro e o motivo para tal: “Não surpreende que o livro tenha sido um sucesso no Egito. Sua abordagem singular, sua prosa lúcida e o que podemos perceber do sentimento popular, fazem de *Tāksī* sem dúvida o livro mais interessante sobre as transformações sociopolíticas que ocorreram no Egito nos últimos 50 anos”⁶ (ABDEL-LATIF, 2009).

Mesmo passados alguns anos de sua publicação, e o Egito encontrando-se em uma situação política deveras diferente da época em que foi escrito, *Tāksī* não perdeu sua relevância. Em 2011, Alice Johnson escreveu em seu artigo no jornal *The National*, dos Emirados Árabes, por ocasião da publicação de uma nova tradução para o inglês do livro de al-Khamissi pela *Bloomsbury Qatar*: “*Táxi* continua a ser relevante – e ganhou relevância – depois da Revolução Egípcia de 25 de janeiro e da queda de Hosni Mubarak. Suas 58 narrativas costuram uma história de desespero, pobreza e desesperança por meio das vozes dos taxistas do Cairo”⁷. O livro ganhou, nessa nova edição, uma introdução diferente na qual o autor comenta, através de um diálogo com um taxista, o futuro político de seu país, demonstrando que se mantém a busca da população pelas mudanças apontadas em seu livro em 2006.

Outro fato que comprova a grande e duradoura repercussão da obra é a procura por entrevistas com Khaled al-Khamissi por parte da mídia internacional, principalmente a europeia. O autor se tornou um ícone quando o assunto gira em torno

⁵ *This democratic cacophony transforms into a fresh and fast crash course not just in the backdrop to the Arab spring, but in all aspects of contemporary North African culture and people [...]. We are all the richer for it.*

⁶ *Il n'est pas surprenant que le livre soit un succès en Egypte. Sa démarche singulière, sa prose lucide et ce qu'il nous apprend du sentiment populaire font de Taxi le livre sans doute le plus intéressant sur les transformations sociopolitiques qu'a connues l'Egypte ces cinquante dernières années.*

⁷ *Taxi remains relevant - even more so - after Egypt's January 25 revolution and the fall of Hosni Mubarak. Its 58 narratives weave a story of despair, poverty and hopelessness through the voices of Cairo's taxi drivers.*

dos desdobramentos da movimentação política recente no Egito. Um exemplo disso é a longa entrevista, e relativamente recente, publicada na revista digital internacional *M'Sur*⁸. Nela, al-Khamissi é questionado sobre o futuro da política egípcia e relaciona os desdobramentos sociopolíticos com passagens de *Tāksī*. Além disso, atribui uma porção do sucesso de sua obra ao fato de ser parte de uma revolução cultural iniciada há mais de 10 anos e que, embora não incluía a população mais pobre como os taxistas, tem um papel importante nas mudanças que ocorreram e que continuam a ocorrer na sociedade egípcia.

Sobre a temática e a construção do livro, o autor enfatiza que, apesar da atmosfera pessoal, subjetiva, e do fato de ele mesmo figurar como um dos personagens, trata-se de uma obra puramente ficcional, baseada apenas e tão somente em experiências pessoais compiladas em forma de diálogo. *Tāksī* é constituído por 58 crônicas que relatam conversas entre o autor e diferentes taxistas que trabalham nas ruas do Cairo. Segundo al-Khamissi, esse foi o grupo escolhido porque ele considera os seus membros um bom termômetro das ruas do Cairo e bons analistas da situação sociopolítica, já que têm contato diário com as mais diferentes classes sociais representadas por seus clientes.

Tāksī compõe um microcosmo da sociedade egípcia com todas as suas questões, mostrando vários tipos diferentes de personagens que enfrentam todo gênero de problemas, desde sociais, passando por familiares, até sexuais e emocionais. Conquanto faça questão de frisar que não se trata de diálogos reais, al-Khamissi garante que tudo quanto escreveu é exatamente o que as pessoas pobres nas ruas do Cairo estavam falando na época, e considera que “as ruas [do Cairo] estavam saturadas, a ação social estava em alta e as ruas estavam motivadas a se posicionar contra o que estava acontecendo”⁹. Nesse sentido o autor diz considerar seu texto “muito representativo das ruas do Cairo daquele tempo”, o que faz do livro um importante documento que registra através de textos curtos a realidade de uma época. Sobre a relação de seu texto com a revolução que se materializou em 2011, al-Khamissi alega que testemunhava grandes discussões acontecendo na época em que começou a escrever *Tāksī*, que uma violência verbal era perceptível e que aquele era o início de uma mobilização política; era isso que pretendia registrar em sua obra.

⁸ EL ASRI, 2013 *et. seq.*

⁹ *The streets were highly strung, social action was very high and the streets were motivated against what was happening. It's very representative of the streets of Cairo at that time.* JOHNSON, 2011, *et seq.*

O estilo escolhido, algo que se aproxima da crônica latina, mostrou-se bastante eficiente para abordar os temas pretendidos pelo autor. Não só o estilo do texto, mas também a linguagem utilizada foi bem escolhida. Uma característica marcante de *Tāksī* é sua composição, que contém trechos em árabe padrão e trechos em árabe dialetal egípcio, o que confere ao texto uma vivacidade e fluidez, características bastante comuns na crônica. Apesar de já ser usado com frequência na poesia e no teatro, o árabe dialetal na narrativa literária ainda é alvo de questionamentos. Ainda assim, nos últimos anos tem-se verificado uma tendência de crescimento no seu uso na literatura de vários países árabes. Têm-se tornado comuns expressões dialetais pontuais e de variantes locais nos diálogos literários, mas mesmo assim *Tāksī* se mantém como uma obra peculiar, pois o diálogo é a base de suas crônicas, e, uma vez que são todos escritos em árabe coloquial, o árabe padrão fica relegado às pequenas introduções aos diálogos e a eventuais conclusões e comentários que por vezes aparecem no final de algumas das narrativas.

Considerando que o uso do dialeto na narrativa literária é um procedimento que tem ganhado maior importância apenas recentemente, não existe ainda uma grande tradição de estudos sobre sua tradução. Quanto a isso, o próprio autor comenta que “o livro é um pouco difícil de traduzir, pois parte dele envolve tradução do coloquial, e nós não temos um histórico de traduzir essa linguagem”¹⁰. Ele ressalta que há um histórico de estudo de traduções que lidam com o árabe padrão, mas que a tradução do árabe dialetal ainda é novidade. Um indício da dificuldade que envolve transitar entre o árabe padrão e o dialetal na tradução foi a publicação de mais uma tradução para o inglês em 2011. O grande motivo por trás da necessidade de uma nova tradução foi o fato de tanto falantes do árabe como do inglês terem reclamado que a primeira tradução era difícil de entender.

De acordo com o autor, o que o motivou a usar o dialeto egípcio em seus diálogos foi acreditar que se trata de uma linguagem mais dinâmica e ativa, rica e intensa. Ele cita a tradição para justificar a sua escolha, lembrando que o dialetal há tempos é usado na literatura árabe, estando muito presente na poesia e no teatro. No final da década de 20, o escritor e dramaturgo egípcio Tawfiq el-Hakim surpreendeu ao escrever um romance no qual os diálogos estavam em coloquial, e desde então esse uso

¹⁰ *The book is a little bit difficult to translate because part of it is in colloquial translation and we don't have a history of translating this.*

vem se tornando cada vez mais comum na prosa. Por fim, ele acrescenta que Naguib Mahfouz, um dos maiores escritores de língua árabe e ganhador do prêmio Nobel em 1988, ainda que não adotasse inteiramente o dialetal, costumava escrever seus diálogos em um árabe padrão “diluído” na maneira coloquial de falar.

Sobre as críticas ao uso do dialetal, al-Khamissi rejeita a opinião de quem afirma que o dialeto não é capaz de veicular a profundidade de emoções e da alma, e discorda que seja uma linguagem fraca e incompleta. É uma transição entre o árabe padrão e o dialeto, tal como o utiliza em suas obras, e que ele considera bastante natural por causa da natureza diglótica do falante de árabe, que no seu dia a dia lê em árabe padrão e conversa em dialeto.

Para ele, escrever conversas que se passam nas ruas em árabe padrão seria cômico. Considerando que o seu livro é sobre as ruas do Cairo e o diálogo é o real protagonista da obra, ele não via alternativa senão usar o dialeto egípcio do Cairo, a língua usada no dia a dia por todos nas ruas. Usar o árabe padrão seria, para ele, como colocar na boca dos taxistas a linguagem “de um poeta árabe do século XIV”.¹¹

1.2 Gênero e composição.

Partindo do princípio de que pretendia registrar e dar a conhecer as vozes e os sentimentos das ruas egípcias em um momento histórico específico, al-Khamissi imbuíu o estilo de seu texto de verossimilhança, para a qual o uso do dialeto foi muito importante, mas não foi só isso. Seu objetivo era criar personagens familiares, com as quais as pessoas se identificassem, e com *Tāksī* ele conseguiu provar que às vezes a ficção consegue descrever melhor a realidade do que o próprio documentário¹².

Falando em uma sessão de perguntas e respostas com alunos universitários, o autor revelou que a estrutura de *Tāksī* foi inspirada pelas *maqāmas* árabes. Trata-se de um gênero de narrativa escrito em prosa rimada e metrificada surgido no século décimo da era comum. Com a prosa dessas narrativas, intercalavam-se versos, provérbios e passagens do Alcorão ou de *ḥadīths*. Normalmente, em uma *maqāma* figuravam dois personagens principais: o narrador e o protagonista, motivo pelo qual alguns

¹² JAQUETTE, 2013, *et seq.*

consideram que esse gênero se situa entre a narrativa e o teatro, estrutura próxima a que al-Khamissi usou em *Tāksī*.

À parte disso, ele alega que a *maqāma* foi uma inspiração principalmente por ser “capaz de conjurar na mente do leitor uma visão da sociedade e se engajar com aquilo que está acontecendo nela”¹³. Provavelmente, o que o autor pretende enfatizar aqui é o fato de a *maqāma* geralmente se passar em espaços públicos como mercados e praças e, portanto, dar conta de descrever esses espaços e como se comportavam os componentes daquela sociedade. al-Khamissi cita uma *maqāma* específica composta no século XIX em que um homem que fora enterrado 60 anos antes desperta e um transeunte o leva para ver o que mudou nesse tempo, abordando muitos aspectos sociais. Dado que o objetivo era expressar o tom das ruas naquele momento, o autor afirma ter decidido abordar diferentes aspectos com diferentes personagens “com uma fina linha para uni-las e que fosse invisível”¹⁴.

Como *Tāksī* é composto por histórias breves envolvendo poucos personagens (na verdade, somente o autor e seu interlocutor taxista na maior parte das vezes), geralmente construídas tendo em vista a verossimilhança e com a intenção de retratar através de fatos corriqueiros a sociedade de uma determinada época – assim retratando não somente o momento histórico, mas também a língua corrente do momento –, podemos afirmar que o gênero da obra se assemelha muito à crônica moderna nos moldes latinos (cf. MAHIEUX).

Em árabe, os textos do livro são chamados (pelo próprio autor) de *ḥawādīt* (histórias ou historietas), plural de *ḥaddūta*, palavra coloquial que vem do verbo padrão *ḥaddaṭa/yuhaddiṭu* (conversar, relatar). Portanto, o termo *ḥawādīt* está muito ligado ao ato da fala e é muitas vezes usado para denominar contos tradicionais (como contos infantis ou populares), historicamente difundidos por via oral. Além disso, trata-se de um termo coloquial e assim o autor deixa claro logo na capa o espírito de suas histórias e a linguagem que usará.

Já o gênero crônica na América Latina e, em especial, no Brasil, assumiu uma forma bastante diferente da original, a qual se manteve em boa parte do mundo: a narração de fatos históricos em ordem cronológica. Assim, no Brasil denominamos

¹³ *The maqama is able to conjure up a vision of society in the mind of the reader and engage with what is happening in society.*

¹⁴ *With a fine thread to tie it together, but an invisible one.*

crônica um gênero literário que, retratando principalmente fatos e acontecimentos do cotidiano, está também muito ligado à linguagem coloquial.

Mesmo transportando-se do mundo da historiografia para o literário, assim assumindo diversas novas características, a crônica (palavra que deriva do grego *chronos* – tempo) não perdeu sua relação com a história, mantendo-se como um meio indiscutível de representação histórico-temporal da época em que foi escrita, assim como o são as histórias contidas em *Tāksī*.

A crônica brasileira, sempre considerada um gênero híbrido, pois está entre o texto jornalístico e o literário, e despretensioso (por sua linguagem coloquial próxima de conversa), caracteriza-se pela leveza, simplicidade e fluidez, debruçando-se sobre os mais diversos assuntos do cotidiano, matéria jornalística em sua essência, e abordando em suas linhas tópicos tão diversos quanto relacionamentos afetivos, economia, religião e até esportes, o que também acontece em *Tāksī*. Na obra árabe, encontramos narrativas que tratam de economia, política, religião e inclusive esporte. Há até mesmo aquelas baseadas em notícias do jornal, como a crônica número 36, na qual se comenta sobre as fotos dos candidatos à presidência que haviam saído no jornal. Outras narrativas tratam de assuntos atualmente discutidos pela sociedade, como “O caso do Táxi da Capital [que] ocupa a mente de muitos taxistas”¹⁵ (*ḥaddūta* 28) e as eleições presidenciais (*ḥaddūta* 53).

Inicialmente, a crônica brasileira foi o folhetim dos jornais da segunda metade do século XIX, resumindo-se a um comentário de rodapé sobre os assuntos jornalísticos do momento. Segundo Sá (1987) era uma seção quase que informativa na qual se publicavam pequenos contos, pequenos artigos, ensaios breves, poemas em prosa, ou qualquer coisa do tipo que servisse para informar às pessoas sobre o ocorrido naquele dia ou naquela semana. Dessa sua origem de comentário, a crônica moderna guarda a grande predominância de narradores em primeira pessoa, um “eu” que vê, que fica sabendo, que fundamenta e comenta o acontecimento narrado. Esse também é o caso de *Tāksī*, no qual figura um narrador em primeira pessoa que descreve na maior parte do tempo, geralmente usando o árabe padrão, mas também analisa e comenta o narrado, deixando transparecer algumas de suas opiniões:

¹⁵ شغل موضع تاكسي العاصمة أذهان العديد من السائقين.

Meu Deus! Quantos anos teria o motorista? E quantos anos teria o carro? Não acreditava no que viam meus olhos quando me sentei a seu lado, pois as rugas no rosto do homem se igualavam, em número, às estrelas no céu¹⁶. (*hdt.* 1, p. 13)

Contornávamos a praça Tahrir, que, repleta de carros da Segurança Nacional e de policiais, convertera-se em um quartel militar. Passara-se por volta de um mês desde o atentado suicida ou terrorista ou estúpido ou primitivo ou deprimente que causara a morte de seu perpetrador e deixara vários turistas feridos...¹⁷(*hdt.* 7, p. 36)

Assim, como se dá em muitos casos na crônica também, apesar da objetividade narrativa que o gênero herda do jornalismo, não podemos contar com uma objetividade no que concerne à análise, por ela ser pautada pela experiência, pela opinião e pelos sentimentos desse “eu” narrador. Tal é o caso, por exemplo, da crônica *Receita da amante ideal*, de Carlos Heitor Cony que começa com o seguinte trecho:

Do ponto de vista poético, jamais saberia definir a amante ideal, nem sequer a namoradinha descompromissada, da qual Pablo Neruda e Vinicius de Moraes, cada um a seu modo, cantaram o gesto, a graça e a glória. Tampouco saberia produzir um ensaio moral (ou amoral) sobre a dita amante -e tremo em pensar que jamais haverá a amante ideal, pelo menos como a desejamos (SANTOS, p. 308).

Assim, com o passar do tempo, a crônica foi ganhando nova sintaxe e novas estruturas, uma “roupagem mais literária” (ANDRADE, p. 4) que representava o real a partir da subjetividade de literatura até chegar à forma que conhecemos hoje.

Ademais, uma vez que a crônica tem forte relação com a oralidade desde seu início, muitos cronistas usaram um procedimento de alternância de registro de linguagem parecido com o que al-Khamissi faz em *Tāksī*. Temos por exemplo na crônica *Modern Girls* de João do Rio, escrita em 1910:

Ficamos sós – eu, o Pessimista e o homem nervoso da outra mesa, o tempo, aliás, apenas para que o homem nervoso se levantasse, e, tomando de um lenço que ficara esquecido na mesa alegre, o embrulhasse com a sua carta... A menor das pequenas voltava, rindo, a dizer alto para fora:

- Esperem, é um segundo...

Correu à mesa, apanhou o lenço com a carta, lançou um olhar malicioso ao homem e partiu lépida, sem se preocupar com o nosso juízo.

- Essas é que são as ingênuas? – berrou o Pessimista (SANTOS, p. 33)

Pode-se observar aqui o uso de uma linguagem mais formal e elegante na narrativa (correu à mesa/ficara esquecido) em contraposição ao registro mais coloquial observado nos diálogos, como a opção por “essas **é que** são as ingênuas”, onde a partícula **é que**

¹⁶ يا إلهي! كم عمر هذا السائق؟ وكام عمر هذا السيارة؟ لم أصدق عيني عندما جلست بجانبه.. فإن عدد الكرمشات في وجهه بعدد نجوم السماء.

¹⁷ اخترقنا ميدان التحرير.. وقد تحول إلى ثكنة عسكرية بفضل سيارات الأمن المركزي العملاقة والعدد الكبير من الضباط والعساكرى، وكان ذلك بعد حوالى الشهر من العملية الانتحارية أو الإرهابية أو الغبية أو المتخلفة أو الياسنة التي أدت إلى مقتل منفذها وإصابة عدد من السياح...

constitui uma reiteração típica da linguagem oral. Ou também em “Esperem, é um segundo...”, onde a brevidade típica da fala requer que se extraia o sentido do contexto.

Esse procedimento continuou a fazer parte da crônica e novos recursos foram aparecendo para acompanhar a representação da fala na literatura. Na década de 80 Aldir Blanc escreveu:

Mari Lúcia me abanava, Mariana pingava gotinhas de Efortil dentro de outra latinha, Jung (meu bravo e fiel cão de guarda), lambia minha cara, Patrícia rezava um mantra aprendido em Búzios e Tatiana repetia, sorridente:

- Assim a gente mata o velho...

Minha garganta emitia sons gorgolejantes. Todas insistiam:

- Fala, tenta falar. Cê vai se sentir melhor.

Consegui articular:

- Tô com uma vontade louca de comer carambola. (SANTOS, p. 241)

Assim, enquanto a narrativa traz um vocabulário que indica um discurso mais preparado e bem pensado (articular, insistiam, emitir sons gorgolejantes), o autor introduz as partículas “cê” e “tô” para emular produções típicas da fala.

Ainda que existam todas essas semelhanças, a fim de evitarmos confusões de cunho histórico-cultural, para efeitos formais, neste trabalho vamos nos referir a cada uma das 58 breves histórias de *Tāksī* como *ḥaddūta* (*hdt.*), de acordo com a denominação usada pelo autor.

1.3 Contexto político-social

Tāksī é um livro que pode ser lido e entendido em diferentes camadas às quais a linguagem escolhida pelo autor serve de diferentes maneiras. Em um primeiro momento, temos as histórias pessoais de cada taxista, as quais despertam identificação no nível humano, por retratarem situações e sentimentos que poderiam ser vividos por muitos de nós. Nesse sentido, como veremos mais a fundo no próximo capítulo, o dialeto egípcio serve para colocar o leitor em contato direto com esses personagens e suas emoções e opiniões.

Com um pouco mais de atenção e conhecimento, atinge-se um nível em que a obra se torna testemunho dos sentimentos e problemas atuais de uma sociedade como um todo. Assim, mais uma vez o dialeto egípcio entra como um tipo de demarcação

identitária, pois é da sociedade egípcia que estamos falando, e não da de algum outro país árabe. Tampouco o autor pretende marcar uma identidade árabe compartilhada, já que os taxistas falam dos problemas do Egito. Ao contrário disso, o uso do dialeto egípcio, ainda que de uma forma escrita idealizada, delimita que aquela fala, assim como as questões abordadas, partem de uma população específica, isto é, a sociedade egípcia, ou mais especificamente, aquela dos habitantes do Cairo.

Conhecendo-se a história do Egito moderno, verifica-se que, além disso, a obra é também um relato das impressões populares e dos resultados da movimentação política das últimas décadas, e não apenas daquele momento específico. Isso é resumido por certo taxista da seguinte maneira:

O Taxista: A gente já tentou de tudo. A gente tentou rei e não deu certo, depois a gente tentou o socialismo com Abdel Nasser, mas os cabeças do socialismo também eram os paxás do exército e do serviço de inteligência. Depois, a gente tentou o centro e em seguida o capitalismo, mas com subsídios, setor público, ditadura, lei de emergência. A gente virou americano e aos pouquinhos a gente vai virar israelense e também não adianta, certo? Então... tentamos a Irmandade [Muçulmana], vai que funciona, quem sabe?¹⁸ (*hdt.* 21, p. 92)

A obra aborda o estado em que a nação se encontrava que não pode ser atribuído apenas ao governo Mubarak, mas também a algumas tensões, ao longo do quase meio século de história, agravadas desde a derrubada da monarquia em 1952. O trecho reproduz um sentimento comum no Egito do início dos anos 2000 resultante do desgaste da sociedade que *Tāksī* se propõe a ilustrar. Assim, o livro apresenta impressões populares não só sobre o governo de Mubarak, mas também dos períodos de Nasser e Sadat, sendo que a influência deles claramente ultrapassou o período de seus governos.

Entre o nacionalismo de Nasser, o dinamismo de Sadat e o pragmatismo de Mubarak, o Egito experimentou diversas mudanças e *Tāksī* é capaz de demonstrar que as três figuras estavam gravadas no imaginário egípcio, pois todos, cada qual com seu governo e suas políticas, haviam deixado marcas nas bases do país, não só no âmbito da política e da economia, mas também no nível da cultura, da identidade nacional e de como as religiões, sobretudo cristãos e muçulmanos, se relacionavam.

O presente capítulo, portanto, se pretende um resumo do panorama histórico do Egito moderno que contribuirá para o entendimento da obra, de sua relevância e do contexto político-social em que ela foi produzida. O objetivo é mostrar que entender

¹⁸ السائق: ما إحنا جربنا كل الحاجة.. جربنا الملك ومانفحش وبعدين جربنا الاشتراكية مع عبد الناصر، وفي عز الاشتراكية كان برضه عندنا باشوات بتوع الجيش وبتوع المخادرات، وبعدين جربنا الوسط، وبعدين جربنا الرأسمالية، بس فيها تموين وقطاع عام وديكتاتورية وقانون طوارئ بقينا أمريكيان وشوية شوية حنقي إسرائيليون وبرضه مش نافع طب ما نجرب الإخوان واحتمال ينفعوا.. مين يعرف؟

certas passagens da história foi necessário para produzirmos uma tradução precisa tanto em termos de conteúdo como de linguagem. Com isso em vista, e em busca de possibilitar que o leitor brasileiro possa acessar o máximo de camadas da obra, não só linguísticas, mas também de conteúdo, a seguir apresentaremos alguns trechos e temas que necessitarão de análise e eventuais notas de rodapé, acompanhados de um pouco da pesquisa realizada com o intuito de produzi-las.

Economia

Quem não foi preso com Abdel Nasser, não vai ser preso nunca, quem não ficou rico com Sadat não vai ficar rico nunca, e quem não mendigou com Mubarak não vai mendigar nunca¹⁹ (*hdt.* 18, p. 84).

Trata-se de um tipo de ditado que o amigo do autor/personagem lhe diz a fim de demonstrar-lhe quão inocente ele havia sido na conversa com um taxista que acabara de relatar. Só é possível identificar e reagir ao “humor negro” contido nessa passagem a partir do conhecimento do contexto histórico a que o personagem se refere.

Em 1952, Nasser foi o responsável por liderar a derrubada do regime monárquico egípcio, tornando-se presidente pouco depois. Assumiu com um discurso nacionalista marcado por forte oposição ao Ocidente, devido ao regime que acabara de cair ter sido basicamente controlado pelos britânicos e, com isso, conseguiu grande apoio da população, o que lhe deu legitimidade para realizar grandes reformas.

Entre as medidas de maior destaque está a nacionalização de todo o setor bancário, o de seguro, o de transporte, a indústria, hotéis, lojas, teatros, cinemas, editoras e jornais, além da mais aclamada: a nacionalização do Canal de Suez. Com os meios de produção, a cultura e também o processo eleitoral sob controle do Estado, Nasser governou o Egito de maneira autoritária (*quem nunca foi preso com Nasser*) com inclinações socialistas, dando origem não a um socialismo árabe, mas ao que muitos consideram uma aplicação árabe do socialismo. Ademais, estabeleceu o salário mínimo, ampliou a saúde e a educação, aumentou subsídios e propôs uma reforma agrária pesada. Porém, em quase todas as áreas houve problemas de implementação e de financiamento que fizeram com que as medidas apresentassem resultados no começo, mas a economia de Nasser ficava cada vez mais distante da realidade e deixava o país cada vez mais isolado no cenário econômico mundial. Então, essa falta de realismo

¹⁹ اللى ماتسجنش فى فترة عبد الناصر مش حيسجن أبداء، واللى ماتغنناش فى فترة السادات مش حيتغننى أبداء، واللى ماشحتش فى فترة مبارك مش حيشحت أبداء..

econômico (ROUSILLON, p. 352) gerou problemas econômicos e uma crise com o FMI que acabaram demonstrando que o Nasserismo havia atingido seu limite do ponto de vista da economia.

Com a sua política de abertura (*infitāh*), Sadat reverteu a tendência socialista de Nasser: abriu o mercado egípcio para o capital estrangeiro e ampliou o setor privado. A tentativa era recolocar o país na economia mundial e assim, nesse período muitos egípcios foram trabalhar em outros países árabes, principalmente os do Golfo e o Iraque, e o dinheiro enviado para os familiares constituía a maior fonte de moeda estrangeira do país (*quem nunca ficou rico com Sadat*). Assim, também vemos muitos taxistas em *Tāksī* falando de suas experiências no exterior ou comentando o caso de algum amigo nessa situação. O narrador aponta na *ḥaddūta* 6: “Raras vezes me sentei ao lado de um taxista que não vivera a experiência do exterior, muitos deles haviam viajado por longos períodos e haviam conhecido mais de um país”.

Mas as políticas de Sadat previam corte de subsídios, o que não foi possível de ser realizado por forte objeção e protestos da população. A ampliação do setor privado, a manutenção dos subsídios e do controle estatal sobre alguns setores não resolveram antigos problemas econômicos, como a crise com o FMI, além de gerar mais inflação, o que provou que a política do *infitāh* falhara.

Assim, Mubarak herdou de Sadat uma situação econômica insustentável e, apesar de ter tentado modificar os pontos mais radicais da *infitāh* para transformá-la em uma política produtiva, punindo a corrupção e encorajando a produção em detrimento da importação, seus problemas fundamentais continuaram sem ser trabalhados, e a diferença entre as classes não parou de crescer.

O turismo, sempre grande responsável pela economia do país, recuperou-se um pouco na década de 90, mas logo depois recuou por causa de operações terroristas. A simbiose público-privada, que se iniciara com Sadat e se estendera para o governo Mubarak (*Depois, a gente tentou o centro e em seguida o capitalismo, mas com subsídios, setor público, ditadura, lei de emergência*), não era capaz de colocar a economia do país nos eixos. A tentativa de implementar as reformas exigidas pelo FMI acabou expondo o fato de que pela primeira vez em décadas o Egito não tinha um projeto autônomo, nem um projeto de modernização nos moldes europeus, nem um experimento que tentasse livrar o país de seus ocupantes, nem o sonho de uma nação

árabe, nem transformações político-econômicas radicais (OSMAN, p. 167); em suma, os egípcios se viam sem perspectivas (*quem nunca mendigou com Mubarak*). “As condições socioeconômicas avassaladoras, a corrupção generalizada e a grande distância entre os que tinham e os que não tinham [eram elementos que] alimentavam a raiva que muitos egípcios sentiam do seu governo²⁰”. Assim, uma parte da população havia perdido totalmente as esperanças de um futuro melhor e estava entregue ao desespero.

Houve pouca mudança em um longo espaço de tempo e, após 30 anos no poder, Mubarak era o único líder que muitos egípcios haviam conhecido; portanto, era considerado principal o culpado por todas as mazelas diárias da população, cuja revolta começou a ameaçar o governo. A presidência reagiu, por vezes, de forma truculenta. Essa situação só se agravou até levar, juntamente com algumas outras movimentações políticas, ao fim desse regime.

Ainda tendo em vista as condições econômicas do país no momento em que *Tāksī* foi escrito, consideremos a seguinte declaração de um taxista:

Eu acho que todo mundo que tem um carro é um criminoso, um bandido, e não tô exagerando não. Eu olho nos olhos deles e vejo que são um bando de criminosos. [...] Deus do céu, esse carro custa mais de meio milhão de guinéus e o cara tá parado ali todo bandidão olhando no espelho esperando alguém chegar perto. [...] sempre que eu tô na rua vejo os carros não fazendo nada além de roubar. Uma vez um sujeito muito rico me disse: “Os ricos ferram com os pobres em todos os momentos de suas vidas”²¹ (*hdt.* 55, p. 201).

Nesse trecho o personagem expõe sua conclusão que, conforme ele demonstrará, está baseada na observação de diversos donos de carros pelas ruas do Cairo. Apesar de parecer muito radical e sem sentido, a afirmação é um reflexo da diferença social que assolava o país. A questão é que as reformas exigidas pelo FMI, que envolviam reformas tributárias e privatizações, eram difíceis de implementar, pois geravam aumento nos preços e desemprego, e, portanto, era difícil convencer os mais afetados de que sua situação de pobreza não era simplesmente o resultado da riqueza relativa de alguns.

²⁰ *The crushing socio-economic conditions, the wide-spread corruption and the devastating gaps between the haves and have-nots fuelled the anger that vast swaths of Egyptians felt towards the regime.*

²¹ أنا بشوف فى كل واحد عنده عربية ملاكى حرامى، لص، والله ما ببالغ، بأبص فى عينيهم وبشوف إنهم شوية حرامية. (...) يا دين النبى، دى تساوئ لها فوق مليون جنيه، واقف أه زى اللص الوسخ بببيض فى المرايا مستنى حد يقرب منه. (..) طول ما أنا ماشى شايف العربيات ما وراهاش حاجة غير السرقة، ما هو واحد غنى قوى مرة قال لى: "الأغنياء بيحيكوا الفقراء كل لحظة فى حياتهم". (*idem*, p. 185)

Controle das eleições

Debater sobre a participação política no Egito é uma piada de mau gosto e bota mau gosto nisso²² (*hdt* 40, p.155).

Algo que parece ter se mantido ao longo dos três regimes foi o forte controle da máquina eleitoral, ao lado do da mídia. O processo eleitoral, desde a limitação dos partidos existentes à contagem dos votos, esteve sempre submetido aos interesses do Estado. Trata-se de um dos indícios que ressaltam a natureza absolutista e autoritária da presidência do Egito desde a instauração da República em 1953 (OSMAN, p. 164), e a percepção cada vez maior disso foi uma das características que contribuíram para o desgaste e insatisfação popular que culminou na derrubada do regime em 2011.

De fato, a despeito da grande aprovação popular da figura de Nasser e de este ter se colocado inicialmente como um grande defensor da democracia, seu governo teve caráter autoritário. Apesar de uma nova constituição aprovada pelo país que prometia eleições e uma câmara representativa, o presidente era o centro do poder, Nasser era o “Homem no Comando”. Thompson cita palavras de um estudioso egípcio (o qual ele não nomeia) de anos posteriores que afirmou que sob Nasser os três poderes e também a mídia haviam se fundido, tornando-se assim quatro armas na mão do Líder que representava a vontade do Estado (p. 301). A imensa popularidade de Nasser era inquestionável e, em 1956, quatro anos depois de ter liderado a derrubada da monarquia, Nasser foi oficialmente eleito presidente com 99% de aprovação através de um plebiscito no qual ele havia sido o único candidato. Desde então, esse seguiu sendo o molde das eleições presidenciais egípcias. A partir de 1962, apenas um partido passou a ter a permissão para existir, o do governo, *al-Ittihad al-Istiraki al-Arabi* (União Socialista Árabe), o que só mudaria com a ascensão de Sadat ao poder.

Sadat pretendia reverter diversas medidas do Nasserismo, bem como diminuir a sensação de opressão criada por algumas políticas de Nasser. “As mudanças durante os anos de governo Sadat são inconfundíveis, as pessoas começaram a falar o que pensavam e associar-se mais livremente. A imprensa egípcia ainda era subserviente, mas nem perto do mesmo grau de antes”²³ (THOMPSON, p. 318-319).

²² الحوار حول المشاركة السياسية في مصر نكتة بايخة، وبايخة قوى.

²³ The change during the Sadat years was unmistakable as people began to speak their minds and associate more freely. The Egyptian press was still subservient, but not nearly to the same degree as before...

Houve, no primeiro momento, um enfraquecimento legal do controle do sistema, e um tipo de pluripartidarismo para as eleições legislativas foi estabelecido, mas os moldes em que isso foi feito permitiu que Sadat mantivesse as principais ferramentas de controle estabelecidas por seu antecessor (ROUSSILLON, p. 366, 1998). O país viu, em outubro de 1976, eleições legislativas relativamente plurais, com a participação de algumas frentes reconhecidas pelo governo: direita, centro (onde o governo se colocava) e esquerda. Essas eleições também marcaram uma tendência geral das eleições egípcias que é a baixa participação da população, com menos da metade dos eleitores comparecendo às urnas.

Mais tarde, em 1980, Sadat realizou um referendo que aprovava medidas que resultaram no aumento do controle sobre o processo democrático e sobre as atividades da oposição, pondo um fim ao processo de abertura política que ele iniciara.

Com isso, quando chegou o governo Mubarak, em 1981, os egípcios já haviam enfrentado algumas décadas de eleições controladas. A falta de legitimidade com a qual a figura de Mubarak era vista tornou a pluralização partidária um caminho quase obrigatório, mas apesar desse maior pluralismo e liberdade de expressão, a maior parte da população parecia ter menos interesse do que nunca em participar do processo eleitoral. Assim, temos o seguinte trecho também da *ḥaddūta* 40:

Eu: Você tirou o título de eleitor?

O Taxista: Cruz credo! Você quer que eu tire um título de eleitor? Daí eles iam me vigiar e se eu não votasse neles, iam me mandar pra Tokir²⁴.

Eu: (Em meio a risos) que te vigiar o quê...você tá de brincadeira, né?

O Taxista: Eu tô falando sério, 100% de certeza que se eu tirar um título eles vão me vigiar, eu ia ficar gravado nos registros deles e ia ser uma desgraça. Você que é ingênuo e não entende o que se passa²⁵ (*hdt.* 40, p. 154).

Esse trecho se trata de uma conversa que o narrador menciona ao conceder uma entrevista sobre eleições. Era assim que o taxista tentava justificar sua conclusão de que “discutir política é uma piada de mau gosto”.

Alguns partidos políticos são citados nas *ḥaddūtas*, mas sempre fica claro que a situação da política no momento era considerada caótica e, visando uma tradução exata, queríamos entender melhor esses elementos em busca de saber o que era possível traduzir e o que não era. O fato é que a abordagem do governo com relação à

²⁴ Local no Sudão para onde contraventores eram enviados.

²⁵ أنا: طلعت بطاقة انتخابية؟ السائق: يا نهار أسود، إنت عايزنى أطلع بطاقة انتخابية؟ دول كانوا يراقبونى، ولو ما اديتهومش صوتى، يقبضوا على وأروح أنا فى طوكير. أنا: (ضاحكا) يراقبك إيه ويتاع إيه، إنت بتهرج مش كده؟ السائق: أنا بتكلم جدا جدا، مية فى المية لو طلعت بطاقة حيراقبونى، وأبقى مستجبل عندهم، وتبقى مصيبة، إنت اللى طيب ومش فاهم اللى بيحصل.

democracia continuava a oscilar entre liberalização e controle dentro do governo Mubarak. Os partidos *Wafd* (Partido da Delegação), o *Hizb al-‘amal* (Partido dos Trabalhadores), *Tagammu‘* (Partido da Congregação) e os *Nasseristas* eram participantes relevantes do jogo político sob esse presidente, mas o *al-Hizb al-Waṭaniy Ad-Dīmūqrāṭī* (Partido Nacional Democrático), partido do governo, praticamente monopolizava o poder. Ao marginalizar a oposição partidária, entretanto, o governo acabou por abrir mais espaço para os grupos islâmicos, que se aliaram ao partido *Wafd*, o qual, optando por alienar seus integrantes coptas, “representou o abandono do secularismo [por parte do *Wafd*] e o aparecimento da Irmandade [Muçulmana] nas atividades políticas regulares”²⁶ (THOMPSON, p. 350). Mesmo assim, essa retomada de um processo eleitoral que se pretendia democrático, assim como o partido do governo que também levava democrático no nome, não eram levados muito a sério pela população:

O Taxista: Eu juro que nunca ri tanto na minha vida quanto hoje. Quando eu vi os jornais e vi as fotos dos que se candidataram eu ri de verdade [...]. Pegaram umas pessoas de quem ninguém nunca ouviu falar. Nem a própria mãe deles ouviu falar deles...nem da marionete que eles fazem inflar para parecer o Balão para pessoas dizerem “Olha aí, o senhor Balão também entrou nas eleições”. O senhor sabe por que essas pessoas entraram nesse jogo?

Eu: Por quê?

O Taxista: Dizem, e Deus é que sabe, que não tinha ninguém que quisesse entrar... esse jogo não é de ninguém além do governo, por que eles entraram nessa? O governo quer fingir para os americanos que é uma democracia, para a ajuda que eles mandam não parar e a economia não estagnar, daí eles fazem todo esse teatro....²⁷ (*hdt.* 36, p. 139)

Como dito anteriormente, até 2005, os presidentes haviam sido eleitos através de referendos em que era apenas possível votar sim ou não no candidato apontado pelo parlamento. Entretanto, em setembro desse ano, seguindo a rota natural da pluralização partidária, o Egito viveu suas primeiras eleições presidenciais com múltiplos partidos e candidatos, cuja seleção foi bastante restringida e controlada pelo governo vigente.

Considerando o longo histórico de intervenção governamental no processo democrático, não é surpresa que, como aponta *Tāksī*, a essa altura do governo Mubarak, o descontentamento com a administração das eleições fosse generalizado e os esforços do regime para aplacar esse descontentamento durante a campanha eleitoral não convencessem muito a população.

²⁶ ...*Wafd’s abandonment of secularism and the Brotherhood’s appearance in regular political activity.*

²⁷ السائق: والله أنا عمري ما ضحكت قد النهاردة. أما شفت الجرنال وشفت صور اللي مرشحين أنفسهم، ضحكت من قلبي (...) جاييين ناس عمر ما حد سمع عندهم حاجة. ده حتى تلاقى أمهم نفسها ما سمعتش عنهم حاجة.. ولا الواد الأراجوز اللي عاملين ينفخوا فيه لغاية ما بقده قد البالونة عشان يقوأه برضه في الأستاذ بالونة دخل الانتخابات. إنت عارف حضرتك الناس دي دخلت اللعبة دي ليه؟ أنا: ليه؟ السائق: يقولوا والله هو أعلم إن مفيش حد خالص كان عايز يدخل.. لعبة مش بتاعة حد غير الحكومة.. يدخلوها ليه؟ الحكومة عايزة تبان قدام الأمريكان إنها ديموقراطية عشان الدعم ما يقفش والاقتصاد ما ينهارش، فبتعمل المسرحية ده.

Nesse mesmo sentido temos a *ḥaddūta* 49, que comenta diretamente o caso das eleições de 2005, o testemunho do fato de quão difícil para a população era entender uma possível mudança no sistema eleitoral, depois de tanto tempo com o mesmo modelo. O narrador diz:

Saí de Gizé e peguei um táxi. As faixas nos rodeavam por todos os lados e diziam sim ao referendo para mudarmos a constituição para que a gente tenha pluralidade e, ao mesmo tempo, sim para Mubarak. As pessoas realmente ficaram confusas e não conseguem nem dizer sim para a alteração da constituição e parar por aí, ficam com medo, coitadas.²⁸ (p. 183)

A continuação dessa crônica traz também a percepção de uma boa parte da população na época:

O Taxista: O que o Mubarak tem a ver com essas faixas? Foram as pessoas que colocaram elas aí, para ser sincero, eu acho que o Mubarak não tem culpa nenhuma, o homem faz tudo o que ele pode, realmente merece o seu posto. E depois, quem ia aceitar concorrer numa eleição contra um pinga de zé ninguém? Ele é o presidente da república já vai fazer um quarto de século e antes disso foi vice-presidente... quer dizer, é um cara que conhece bem o seu trabalho, tem experiência e merece²⁹. (p. 182, 183)

De fato, Mubarak venceu essas eleições com 99% de aprovação.

A figura do líder

Como já foi apontado, os taxistas representam um microcosmo da sociedade egípcia segundo o próprio autor, o que significa que na obra eles são os portadores de opiniões, sentimentos e visões compartilhadas por muitos dentro dessa sociedade. Tanto devem ser encarados como representação de algo maior, que nenhum deles (a exceção de um) tem um nome. Algo retomado repetidas vezes em *Tāksī* é a relação da sociedade com seus líderes. Apesar de as narrativas se passarem durante o governo Mubarak, é possível observar que Nasser e Sadat também são bastante citados, geralmente em contraposição ao governo atual.

Assim, podemos observar que, apesar de os três governantes serem muito diferentes entre si, em personalidade, ideologia e estilo de governo, e de encontrarmos opiniões divergentes sobre os três, a relação estabelecida pelos egípcios com o líder da nação não se alterou dentro do período que abarca os três governos. Nem os taxistas e nem o autor poderiam saber, na época que a obra foi escrita, que o regime Mubarak

²⁸ خرجت من الجيزة وركبت تاكسي واللافتات حولنا من كل جانب يقول نعم للاستفتاء عشان نغير الدستور وتبقى تعددية، و(في نفس الوقت) نعم لمبارك.. الناس فعلمت متلخطة ومش قادرين حتى يقول نعم لتعديل الدستور وبس، خافين يا عيني.

²⁹ السائق: وهو مبارك ماله ومال اليفط دي، ده الناس معلقينها، أنا بصراحة رأيي إن مبارك عاده العيب.. الرجل بيعمل كل اللي يقدر عليه.. فعلا مالي مركزه.. وبعدين مين يقبل إنه يدخل انتخابات مع شوية ناس مايسريهمش بتلاتة أبيض.. هو رئيس الجمهورية بقاله داخل على الربع قرن.. وقبلها كان نائب رئيس الجمهورية.. يعني رجل فاهم تمام منصبه ومجربه ومالية..

cairia pouco tempo depois, demonstrando definitivamente que a construção da figura pessoal do líder era de suma importância para a manutenção do regime político egípcio. Isso fica bastante aparente pela maneira como os taxistas falam de Nasser, Sadat e Mubarak. Essa relação que os egípcios demonstram ter com seus líderes e os efeitos dela são coisas que precisamos ter em mente para entender completamente e traduzir apropriadamente algumas das declarações que aparecem ao longo das narrativas.

Como sabemos, apesar de o governo Mubarak ter tomado medidas, ainda que duvidosas, na direção da democracia e da liberdade de expressão, a população do Egito atingiu o limite do descontentamento em 2011, quando o regime caiu de uma vez por todas. Antes disso, alguns teóricos já apontavam que Mubarak enfrentava e continuaria enfrentando problemas maiores que seus antecessores não só por problemas econômicos e pela situação geral do país, mas por sofrer de uma falta de legitimidade da qual não sofreram Nasser e Sadat.

A questão por eles apontada é que a partir de 1952 a natureza autoritária do poder no Egito só permitia que houvesse estabilidade política desde que ela estivesse baseada na figura do presidente; assim, a figura e o caráter pessoal do líder do país eram de extrema importância. A mídia era algo que precisava estar sob controle constante, incessantemente construindo a imagem do presidente e lembrando a população dessa figura de autoridade. Com relação a isso, *Tāksī* mostra como a imagem pessoal de Mubarak também estava desgastada:

O Taxista: Cá entre nós, a gente também já tá de seco cheio das notícias sobre o presidente em todo jornal: o presidente encontrou fulano, o presidente ligou pra fulano, e fulano falou com ele pelo celular. Eu não tô nem aí sobre com que ele falou ou o que ele foi inaugurar. Já sobre as notícias que interessam pra a gente não tem nem uma linha sequer [...] ³⁰ (*hdt.* 35, p. 137)

De acordo com Osman, um dos motivos pelos quais a figura de Mubarak sofreu tamanho desgaste era o fato de ele não possuir nem o carisma e a grandiosidade de Nasser, nem o apelo de Sadat (p. 165); ele menciona que alguns consideravam que apesar de este presidente ser excelente em executar tarefas e desenvolver políticas, ele tinha grandes falhas no âmbito da liderança.

Se analisarmos a história das décadas que antecederam a obra, vemos que de fato as figuras de Nasser, Sadat e Mubarak foram construídas sobre bases muito diferentes. Nasser foi o líder de uma grande revolução que derrubou o regime

³⁰ يسنى وبينك ز هفتا كمان من أخبار الرئيس، كل نشرة، الرئيس قابل والرئيس اتصال بفلان، وفلان كلمه على الموبايل، أنا مالي هو كلم مين ولا روح افتتح إيه، أما الأخبار اللي تهمننا مفيش أي سيرة عليها.

monárquico de uma vez por todas no Egito, logo de início explorando a ideia de que o Egito sob seu governo seria comandado por um egípcio. Ele prometia levar o país por um caminho de justiça social, progresso, desenvolvimento e dignidade para a população. Outro caminho usado para consolidar sua imagem foi o da oposição às forças ocidentais, inclusive expulsando estrangeiros do país, os quais foram responsabilizados por todas as mazelas vividas pelo povo. Assim, Nasser estava “garantindo o orgulho nacional, levantando-se contra os poderes imperialistas que haviam dominado a região por décadas, libertando emocionalmente milhões de árabes e egípcios oprimidos por meio de suas ações – de sua pessoa – efetivando o renascimento da dignidade egípcia (e árabe)” (OSMAN, p. 42). Alguns estudiosos afirmam que a legitimidade adquirida pelo caráter pessoal era tão importante para a continuidade do regime de um presidente egípcio que a derrota sofrida por Nasser na Guerra dos Seis Dias foi o começo do fim de seu governo uma vez que suas ações “não eram mais ‘históricas’ e a nação não mais ‘rumava em uma marcha geracional em direção à vitória’”³¹ (OSMAN, p. 64) e de fato, apesar de a população ter fortemente pedido que ele continuasse no poder, o país passou a enfrentar ondas de protestos e greves. Assim, Nasser havia se tornado um herói não apenas para o Egito, mas também para muitos em todo o território árabe, e sua figura tornou-se uma ideia e um ideal que se propaga, junto com o que defendia, até hoje, assim como se vê em *Tāksī* em assuntos tais como a oposição ao ocidente e o nacionalismo árabe que aparecem na boca de mais de um Taxista.

Ainda que alguns taxistas pareçam dar o “benefício da dúvida” para Mubarak, considerando-o um “bom administrador” (*hdt.49*), nenhum deles chega a se referir a ele como um herói assim como acontece com Sadat e Nasser, como veremos mais para frente. Diferentemente de Mubarak, que não é lembrado por grandes feitos, Sadat consolidou a revolução iniciada por Nasser. Tinha a consciência de que a autoridade de Nasser se baseava em grande parte em sua figura, então trabalhou para construir uma imagem pessoal de um homem do campo, um líder da aldeia. Ele buscava ser uma figura paterna para o Egito, ao mesmo tempo em que impressionava com seus uniformes luxuosos. Assim, a figura pessoal, quesito que se mostrava tão importante para a manutenção da ordem, já estava construída; ainda assim ele apenas obteve a real

³¹ *No longer were Nasser's actions 'historic', no longer was the nation 'moving on a general stride towards victory'.*

legitimidade para aplicar as reformas que queria depois da “vitória” naquilo que a imprensa ocidental chamou de guerra do Youm Kippur, em outubro de 1973, a qual se tratou de uma vitória mais psicológica do que prática, o suficiente para Sadat ganhar credibilidade. Assim, embora seu apelo pessoal não se comparasse ao de Nasser, conseguiu implementar muito do que queria, como no caso da política do *infitāh*, a qual alterou bastante a lógica econômica estabelecida por Nasser.

Quanto a Mubarak, dele se esperava que trouxesse estabilidade para o país que havia passado por tantas mudanças, mas a falta de carisma e força fez com que ele passasse a ser associado à letargia, engessamento e falta de imaginação, afinal o país já se acostumara a um cenário político econômico extremamente dinâmico.

Com efeito, diferentemente de seus dois antecessores, Mubarak parece não ter deixado sua marca no país, sendo que a grande marca de seu período veio depois da publicação de *Tāksī* e se tratou do momento em que foi derrubado em janeiro de 2011.

Não foi apenas no cenário da política interna em que a debilidade e morosidade do governo Mubarak ficou evidente. O país, que por tanto tempo fora considerado a ponte entre o Oriente e a Europa, ou até mesmo o Ocidente, não era mais tão relevante na política externa, não era mais a base da luta contra os invasores ocidentais, ou o centro do nacionalismo árabe e nem mesmo a grande potência cultural e ditador de tendências que havia sido sob Nasser.

Por outro lado, a mídia controlada pelo Estado se esforçava para enfatizar que o país havia se sacrificado em nome do projeto da nação árabe e pagara caro por isso. Assim, muitos egípcios passaram a acreditar que os recursos limitados do país deveriam ser direcionados para seus próprios interesses e não o de outros países. Esse discurso favorecia o pragmatismo de Mubarak e com isso de fato ganhou alguns apoiadores:

O Taxista: É que ele é um piloto. O piloto precisa ser sábio, alerta o tempo todo e muito centrado, qualquer cochilo é morte certa, não tem espaço para erro. É por isso que o Mubarak é 100%. É centrado o tempo todo e entende o que quer fazer. Já é o suficiente o que ele já fez pelo Cairo... Pontes e metrô, coisas ótimas³². (*hdt.* 49, p. 174)

Mesmo assim, a tensão popular com relação à política externa e à identidade nacional, que enfrentava uma crise, estava aumentando, e os egípcios se sentiam hostilizados em outros países, o que era atribuído à debilidade do governo Mubarak:

³² السائق: إنه أصلاً طيار، الطيار لازم يبقى ذكي ومصحح على طول ومركز جداً.. أى غفوة.. موت على طول.. مافيش فرصة للغلط.. علشان كده مبارك مية مية.. مركز على طول وفاهم عايز يعمل إيه، ده كفاية اللي عمله في القاهرة.. كبارى إيه وأنفاق إيه.. حاجة عظيمة.

Sabe qual é a grande diferença entre o Sadat e o Mubarak? [...] A diferença, senhor, é que o Sadat se preocupava bastante com os filhos dele que saíam do Egito, o homem protegia a gente de verdade. Agora, o Mubarak, ele é um covarde, deixa os países devorarem a gente como estão devorando e ele não diz nada³³. (*hdt.* 6, p.)

Esse sentimento também se desenvolveu por causa do dinamismo da política externa egípcia a partir de 1952, sendo que o país sofreu muitas alterações em um espaço de tempo relativamente curto, seguindo a tendência da política interna. Como sabemos, as políticas de Nasser seguiam uma tendência socialista, apesar de ter características peculiares e por tanto ser considerada uma aplicação árabe do socialismo. Assim, apesar de o regime ter contado com o apoio americano no início, que considerava que Nasser pretendia estabelecer um Estado laico e moderno, o crescente alinhamento de Nasser com a União Soviética e os crescentes conflitos com Israel levados a frente pelo presidente egípcio indispuseram a potência ocidental contra o país. Entretanto, isso foi usado para fortalecer a figura de Nasser, cujas movimentações “estavam elevando o Egito a uma potência de terceiro mundo³⁴” (OSMAN, p. 50), expulsando os invasores que haviam usurpado os direitos da população, tornando-se o herói do povo.

Relação com o Ocidente

Uma vez que, a partir do regime de Nasser, os estrangeiros passaram a ser vistos por muitos como invasores e os culpados por todos os problemas, outra medida de Mubarak que se revelou impopular e contribuiu para a destruição de sua imagem foi a aproximação com o Ocidente. Mesmo que houvesse se passado bastante tempo desde o fim do período Nasser, muitos egípcios demonstravam desconfiar das políticas das potências ocidentais. Assim na já citada *ḥaddūta* 21 o taxista nos diz o seguinte:

"...e depois ninguém entende nada dos americanos. Eles apoiam o Mubarak, mas ajudam a Irmandade e os cristãos que aprontam no exterior, [depois] dão dinheiro para a Arábia Saudita pra eles darem pros fundamentalistas islâmicos, que usam ele pra operações terroristas que dizem ser contra os Estados Unidos por exemplo. Uma bagunça tão grande de fazer qualquer um endoidar³⁵. (*hdt.* 21, p. 93)

Sadat já havia tido problemas com essa aproximação. Na busca de se distanciar do nasserismo e reconhecendo os limites do alinhamento com a União Soviética, mudou o direcionamento da política externa radicalmente, também seguindo a tendência de sua

³³ عارف إيه الفرق الكبير بين السادات ومبارك؟ الفرق يا سيدى إن السادات كان مهتم جدا بأولاده اللي خارج مصر..كان الراجل حامينا بحق..أما مبارك فالراجل قلبه ضعيف..وسايب البلاد تاكل فينا زى ما تاكل ولا هو سائل.

³⁴ *Were elevating Egypt into a leading third-world power.*

³⁵ السائق: ويعدين الامريكان الواحد مش فاهم لهم حاجة..بيساعدوا مبارك وبيساعدوا الإخوان وبيساعدوا المسيحيين اللي عاملين مشاكل برة وبيدفعوا فلوس للسعودية اللي بدفعها للإسلاميين اللي بيعملوا عمليات إرهابية بيها ضد قال يعنى أمريكا، لخبطة جامدة تخلى الواحد يتمخول..

política interna de abertura, por fim aliando-se aos EUA, que estavam interessados em apoiá-lo por causa do acordo de paz estabelecido com Israel. Essa aliança deu frutos no âmbito do desenvolvimento estrutural, áreas como a telefonia, transporte e energia que não recebiam manutenção desde a década de 60 (ROUSSILON, p. 365) foram renovadas e ampliadas. Entretanto, o esforço de Sadat nas tentativas de acordos de paz com Israel fez com que o país fosse expulso da organização de países árabes exportadores de petróleo e da Liga Árabe (posição radicalmente oposta àquela de que o país desfrutara sob o pan-arabismo de Nasser), além de atrair a ira de fundamentalistas islâmicos, os quais acabaram por assassiná-lo. Porém, continuou a ser lembrado por muitos como um herói, como já apontou o taxista da *ḥaddūta* 6.

Já com Mubarak, o relacionamento com os EUA foi ficando cada vez mais forte, ele manteve os tratados de paz com Israel e ao mesmo tempo retomou as relações com os países árabes. Porém, a entrada do país na Guerra do Golfo do lado dos EUA, com envio de tropas, foi uma medida muito impopular no Egito. Ao mesmo tempo, trabalhadores egípcios que fugiram do Iraque e do Kuwait agravaram problemas econômicos e fizeram os índices de desemprego aumentar.

Com isso e com a percepção de que a política externa dos EUA com relação aos árabes era difícil de entender e confiar, um sentimento de nostalgia com relação à dinâmica política externa de outrora começou a se propagar, assim como despontava aqui e ali no discurso das pessoas uma desconfiança das potências ocidentais, principalmente dos Estados Unidos, atual aliado do governo.

Sobre esse sentimento de rejeição, Osman observa que a oposição ao ocidente foi um legado de Nasser que “habita um canto nostálgico na psique egípcia, que continua a se lembrar do experimento nasserista”³⁶ com simpatia e melancolia que são evocadas com a comparação entre o Egito de hoje (estava escrevendo em 2008) e os bons e velhos tempo de Nasser (p. 75). De fato, diversas *ḥawādīts* trazem um sentimento não só de desconfiança, mas de forte rejeição aos EUA e suas políticas intervencionistas no Oriente Médio. Além do trecho citado logo acima, também na *ḥaddūta* 13 temos:

O Taxista: É que eu ligo o rádio todo o dia e meu corpo se envenena com a conversa dos americanos, é uma coisa que tira qualquer um do sério. Esse discurso é muito perigoso porque as

³⁶ ...inhabiting a nostalgic corner of the Egyptian psyche that continues to remember the Nasserite experiment

peessoas tão a ponto de explodir. “Nós damos de comer a vocês, nós levamos vocês pra cagar, faça isso, não faça aquilo”. Daqui a pouco vamos explodir e pronto³⁷ (p. 64).

E na *haddūta* número 10, quando o taxista se refere à invasão do Iraque em 2003:

Querem o petróleo deles, foram lá e ocuparam o lugar, é coisa de um bando de bandidos com um punhado de criminosos e varreram para debaixo do tapete, destruíram o Iraque, coitado. Mas como eu já disse, conheço bem os iraquianos, vivi com eles por mais de 10 anos. É um povo de machos, vão dar trabalho pros americanos. Alguns meses vai ser o suficiente e vão expulsar os filhos da puta de lá, eles [os americanos] vão sair com o rabo entre as pernas, vão salvar a pele antes que se repita o que aconteceu no Vietnã, juro que no caso do Iraque vai ser bem pior³⁸ (p. 52, 53).

Política e Religião

Algumas narrativas de *Tāksī* apontam que os conflitos entre cristãos e muçulmanos aumentaram durante o regime Mubarak:

Ele: Meu irmão acabou de falar comigo, ele é o único que teve sucesso na nossa família. Esse meu irmão é um gênio, meu senhor, é professor assistente na faculdade de ciência humanas. Hoje o professor doutor que supervisiona a tese dele adiou a defesa mais uma vez, o filho da puta já tá empurrando com a barriga faz uns anos. Na verdade, ele é perseguido por ser cristão, eles fazem um complô pra barrar na cara dura todo mundo que é cristão³⁹ (*hdt.* 56, p. 206, 207).

Ao que o narrador acrescenta:

Rebater sua afirmação iria fazer estourar toda a energia da raiva enorme que havia dentro dele, além de que o que ele dizia poderia ser verdade. Testemunhara e tomara conhecimento de casos como aquele antes e não sabia bem o que devia dizer. Decidi ficar em silêncio assim como fica em silêncio toda a sociedade a minha volta⁴⁰.

A abordagem que os três líderes mencionados em *Tāksī* tiveram com relação ao islamismo político, isto é, partidos e movimentos políticos baseados na religião muçulmana, oscilou bastante, o que parece ter culminado em um momento de bastante conflito. Nasser, durante seu governo, vetou a participação política de grupos islâmicos, entretanto via a religião muçulmana como um componente cultural importante em seu pan-arabismo. Assim, Nasser abraçou a religião como ferramenta civilizacional, ao mesmo tempo em que limitou os poderes políticos da Universidade de al-Azhar,

³⁷ السائق: أصل أنا مشغل الراديو طول يوم عمال يتسم بدننى بكلام الأمريكان.. حاجة تخلى الواحد يخرج عن شعوره.. الكلام ده خطير جدا لأن الناس ح تنفجر قريب، إحنا بتأكلكم.. إحنا بنشخكم، اعملوا كده.. ماتعملوش كده.. ح نفرق قريب خلاص..

³⁸ عايزين البترول بتاعهم قاموا احتلوهم، شوية لصوص، على شوية بلطجية، وضربوا كرسى فى الكلوب.. دمروا العراق بس زى ما بقولك كده.. أنا عارف العراقيين كويس ومعاشرهم فوق العشر سنين.. دول شعب رجالة.. وحيطلع عين الأمريكان.. كلهم كام شهر وحيربوا ولاد الكلب من هناك ديلهم فى سنانهم، حينفدوا بجلدهم قبل ما يحصل فيهم زى اللى حصل لهم فى فيتنام.. والله العراق حيتبقى أسوأ كمان...

³⁹ هو: لسه أخويا مكلمنى دلوقتى، ده الوحيد اللى فلع فى عيلتنا، أخويا ده عبقرى يا أستاذ، معيد فى كلية آداب اجتماع.. (...) النهاردة الدكتور اللى يبشرف على رسالته أجل المناقشة كمان مرة، بقاله ابن القحبة بيمطوح فيه قول من كام سنة.. بصراحة مضطهده عشان مسيحى، عاملين فى كلية الآداب ربطية عشان يقفوا فى وش كل واحد مسيحى.

⁴⁰ اعتراضى على كلامه كان سيفجر طاقة غضب هائلة بداخله بالإضافة إلى أن كلامه قد يكون صحيحا، شاهدت وعرفت بإحداث مثل هذه من قبل، لم أعرف تماما ماذا يجب أن أقول، قررت أن أصمت مثلى مثل جميع الصامتين فى المجتمع من حوالى. (*ibid*)

principal centro de formação e articulação dos grupos islâmicos no Egito, com isso ganhou o apoio dos cristãos sem ganhar o antagonismo dos muçulmanos mantendo seu projeto como nacionalista e laico.

Sadat, por sua vez, não só liberou a participação política de Irmandade Muçulmana e outros grupos, como também incentivou que eles se formassem e se expandissem nas faculdades e outros âmbitos da sociedade na esperança de que eles o ajudassem a se livrar da influência dos nasseristas nos círculos intelectuais principalmente. Desse modo, durante a década de 70 o Egito passou por uma grande islamização cultural com a ajuda da mídia, sempre sob o controle do governo, que passou a transmitir programas religiosos e a censurar programas e cenas de filmes (ROUSSILLON, p. 371). Entretanto, as políticas de paz com Israel, como por exemplo o acordo de Camp David, e a atitude oficial do governo de oposição à revolução iraniana compraram a inimizade dos grupos islâmicos, que como resposta exigiram a implementação total e imediata da *Shari'a*. Seguindo a tendência iniciada sob o governo de Sadat, os grupos políticos islâmicos saíram da ilegalidade sob Mubarak, penetraram vários setores da sociedade. Roussillon cita os sindicatos como uma das principais áreas “conquistadas” pelo islamismo. De acordo com ele, o maior objetivo dos sindicatos no Egito não é adquirir poder, mas levar a cabo uma reforma social de acordo com as perspectivas de cada profissão. Isso na prática significa que a grande influência da tendência islâmica nos sindicatos se refletia como uma influência direta e potente na sociedade como um todo⁴¹.

Assim, as políticas de Sadat e Mubarak fizeram com que o islamismo político ocupasse um lugar central na vida política egípcia; porém, a partir do momento em que ficou clara a impossibilidade constitucional de se adotar a *Shari'a* como única base legislativa para o país, conflitos violentos entre o governo e grupos islâmicos começaram a ocorrer. De fato, o governo Mubarak esperava que o apoio aos grupos islâmicos “moderados” fosse o suficiente para afastar os “radicais” do jogo político. Entretanto esse limite entre “moderados” e “radicais” nunca foi preciso e claro. Roussillon cita o caso de uma publicação do presidente do *Hizb al-'amal*, considerado de orientação islâmica moderada, no jornal do partido que questionava a legalidade, sob o ponto de vista da lei islâmica, do turismo. Foi sugerido na época que esse artigo havia instigado ataques a turistas (p. 388, 389).

⁴¹ *ibid*

Autoridade policial e política

A figura do policial e práticas abusivas são citadas algumas vezes dentro das narrativas de *Tāksī* e também foi algo que foi preciso entender melhor para podermos encontrar traduções adequadas para alguns termos e situações. Um exemplo é a palavra كمين (*kamīn*) que descreve um tipo específico de operação policial (nossa escolha de tradução será discutida no capítulo 4) e aparece por exemplo no seguinte trecho:

Eu entrei [na Praça da Esfinge] e ele disse: "dobra na primeira entrada, dá meia volta e para aqui depois da Omar Affandi porque eu vou te pegar". Aí eu pensei: me pegar?! Que droga de dia! Então vi que veio comigo um policial à paisana. Claro que ele não vai pagar nada. Eu parei lá e ele foi dizendo: "a permissão, filho da puta". Eu respondi: "por que chefia? Eu não fiz nada!". E ele: "a permissão!". Tirei do bolso cinco guinéus e ele respondeu: "não serve". Peguei 10 guinéus, e ele: "não serve". No fim, aceitou 20 e foi embora o filho da puta. Deus é testemunha, aquilo era tudo o que eu tinha tirado naquela manhã depois de ter colocado gasolina⁴². (*hdt.* 2, p. 18)

Essa sensação de opressão que fica clara na fala de vários taxistas, e atingiu seu ápice na derrubada do governo, era fruto principalmente do abuso de autoridade e da corrupção na qual o governo e mais evidentemente a polícia estavam envolvidos. A lei que decretava estado de emergência estava ativa desde a morte de Sadat (de fato ela só foi finalizada em 2012, um tempo depois da derrubada do governo Mubarak). Essa lei estendia o poder da polícia, suspendia alguns direitos constitucionais e legalizava a censura, visando controlar atividades políticas não-governamentais, inclusive manifestações populares.

Com relação ao período de 2003 a 2007 a *Egyptian Organization for Human Rights* estimou que maus tratos causaram a morte de 167 presos. O grupo defende que os crimes de tortura “ocorriam nas ruas do Egito em plena luz do dia, em batidas policiais, na casa das pessoas, o que violava a dignidade e a liberdade das pessoas”(OSMAN, p. 191).

Considerando ainda o seguinte trecho:

Queria muito informar ao ministro da informação que a gente é 100 vezes mais inteligente que ele e entende o mundo 200 vezes melhor. Mas onde você vai encontrar o tal ministro pra dizer isso pra ele? O que você acha de a gente mandar um telegrama? Ou talvez iam te prender por

⁴² قاللى ادخل على ميدان سفنكس دخلت، قاللى لف من أول لفة واركن هنا بعد عمر أفندى.. علشان حنعمل كمين هنا. كمين!! قلت فى نفسى يا نهار أسود.. المهم طلع أمين شرطة لابس مدنى.. طبعاً مش حيدفع حاجة، وقتت أنا من هنا لقيته بيقول لى رخصك يا بن الكلب.. قلت له: ليه بس يا باشا؟ أنا ما عملتوش حاجة، قال لى: رخصك.. طلعت خمسة جنيه.. قال لى ماينفعوش، طلعت عشرة جنيه، قال ماينفعوش، المهم خد عشرين جنيه.. ونزل ابن القحبة.. الله ولا لك على حلفان، دول كل اللى كنت اشتغلت بيهم النهاردة بعد ما حطيت البنزين.

mandar um telegrama pra ele? [...]. Esse país é deles e só deles, fazem com ele o que querem e a gente que fique no táxi⁴³ (*hdt.* 35, p. 137, 138).

Assim, vemos que a sensação de desconfiança era absoluta, que a sensação de impotência imperava e a truculência policial era algo considerado fato corriqueiro (*quem nunca foi preso com Mubarak*).

Terrorismo

Um último tópico espinhoso que aparece em diversas passagens e com o qual tivemos de lidar com muito tato é o terrorismo, que é visto sob diferentes prismas, dependendo do taxista. Um exemplo é o seguinte:

Dá na mesma... sabe, se o suicídio não fosse pecado, todo mundo que eu conheço já tinha se matado faz tempo. Esses servos [de Deus] fizeram uma coisa certa. Quiseram matar dois coelhos com uma cajadada só: se mataram e foram pro paraíso também, não é nada mais que isso [...]. Você não sabe fazer essas bombas caseiras com pregos? Cá entre nós, eu quero descer na próxima estação e ir direto pro paraíso.⁴⁴ (*hdt.* 52, p. 194, 195).

A declaração pode parecer chocante, mas cabe ao tradutor entender o que está por trás disso e respeitar a fala do personagem. O próprio taxista justifica sua declaração com o desespero que sente por causa de sua situação financeira que, diante da situação do país parece irremediável: “eu trabalho dia e noite e no fim do mês fico devendo 100 guinéus”. Isso parece despertar nele uma revolta tão violenta que consegue justificar as ações violentas de terroristas (“esses servos de Deus fizeram uma coisa certa”) e cogitar fazer o mesmo (“você não sabe fazer essas bombas caseiras com pregos?”).

Ainda sobre isso o taxista da crônica da *ḥaddūta* 19 nos diz, quando comenta sobre uma teoria defendida por alguns de que atentados terroristas haviam sido planejados pelo governo e não por fundamentalistas islâmicos:

O Taxista: O governo é fraco, não sabe fazer essas coisas. Se eles fossem capazes de planejar e executar desse jeito a gente não estaria nessa situação, porque pra fazer operações políticas desse tipo precisa ter bravura e coragem e também traçar um bom plano, mas nós somos uns perdedores, a gente não sabe fazer uma coisa dessas⁴⁵ (p. 86).

⁴³ ونفس قوى أبلغ وزير الإعلام إننا أذكى منه ميت مرة وفاهمين الدنيا أكثر منه ميتين مرة.. بس ح أشوفه فين وزير الإعلام ده عشان أقول له.. إيه رأيك أبعت له تلغراف؟ ولا احتمال يقبضوا على لو بعثله تلغراف؟ دي بلادهم همه، يعملوا فيها اللي همه عاوزينه، وإحنا خرينا في التاكسي!

⁴⁴ هي هي، إنت عارف لو الانتحار مش حرام، كل اللي عارفهم كان زمانهم انتحروا من زمان، العيال دي عملت حاجة صح، عايزين يضرخوا عصفورين بحجر، قتلوا نفسهم وقالوا ندخل الجنة كمان، مش مهم بقى إى حاجة تانية. ما تعرفش بعملوا فجورة المسمير دي إزاي؟ أنا بيني وبينك عايز أنزل المحطة من هنا وأدخل الجنة عدل.

⁴⁵ السائق: الحكومة ضعيفة.. ماتعرفش تعمل الحاجات دي.. لو كانوا بيخططوا ويتكتكوا بالشكل ده ماكانش حالتنا بقت كده.. عشان تعمل عمليات سياسية من النوع ده لازم يبقى عندك جرأة وشجاعة ويبقى فيه تخطيط سليم.. بس إحنا غلابة ما نعرفش نعملها.

Assim, conclui-se que o taxista considera essas operações terroristas demonstrações de força e organização que o Estado não seria capaz de dar. Essa afirmação coloca o terrorismo sob uma perspectiva bastante peculiar e cabe ao tradutor ter o tato de identificar e respeitar o que o personagem disse, com todas as suas nuances. Nesse sentido, o conhecimento da situação político-social nos dá a segurança para entendermos passagens como as citadas acima com profundidade e assim, podemos procurar com confiança as ferramentas necessárias para uma tradução que respeite o que é inusitado, diferente e estranho.

Capítulo 2

Panorama histórico: o desenvolvimento dos dialetos e o papel do padrão.

O presente capítulo pretende descrever os pressupostos teóricos com relação ao contexto linguístico em que *Tāksī* foi produzido.

Em um primeiro momento, apresentaremos um breve panorama da história da língua árabe tendo em vista principalmente o desenvolvimento dos dialetos e o estabelecimento do papel do árabe padrão, o que é necessário para entender a situação de diglossia presente em todas as comunidades falantes de árabe.

Em seguida, abordaremos o que são diglossia e alternância de código e prosseguiremos explicando como os dois se manifestam nas comunidades de língua árabe e mais especificamente no Egito, visando explicar qual o papel de cada uma das duas modalidades presentes na obra traduzida.

Por fim, discutiremos alguns aspectos particulares da comunidade linguística egípcia e os usos das modalidades na literatura. A partir disso, demonstraremos algumas hipóteses que estabelecemos para o uso da alternância de códigos em *Tāksī*.

2.1 A língua árabe e suas nuances: padrão, dialetos e diglossia.

Identificar os níveis de linguagem da língua árabe não é tarefa tão fácil como pode parecer, isso porque considera-se como língua árabe (além do árabe padrão, língua de prestígio comum à região) um conjunto de dialetos falados no espaço geralmente denominado mundo árabe. Esse conjunto dialetal faz parte de uma unidade linguística de rica formação histórica e de um mecanismo derivativo todo peculiar. Trata-se de uma língua cujas origens se confundem com tempos pré-históricos e sua evolução se caracteriza por milênios de contato cultural e social com outros povos de diversas culturas. Todavia, é uma língua moderna, já que continua a se enriquecer com o movimento cultural nos países árabes e fatores da modernidade, como a tecnologia, propiciam a difusão da língua aproximando-a das falas regionais.

O árabe é uma língua oficial em 25 países⁴⁶ e é falada oficialmente por cerca de 250 milhões de pessoas. Faz parte da família de línguas semíticas, que compartilham um conjunto particular de características das quais as mais importantes são na fonologia a presença da “enfáticas”, como as oclusivas faringalizadas; na morfologia, a construção de paradigmas baseados nas raízes consonantais trilíteres e na sintaxe, a preferência pela ordem Verbo-Sujeito-Objeto (LOPRIENO, p. 3).

A primeira evidência textual que temos de algo que pode ser chamado distintivamente de árabe é uma inscrição datada do primeiro século antes de Cristo; entretanto, a língua não apareceu significativamente na história até os séculos sexto e sétimo (HOLE, 2004, p. 10). Evidências da língua no início do século sexto provêm de poesias de transmissão oral que apenas foram compiladas e transpostas para a escrita no século oitavo⁴⁷. Tal tradição poética ficou conhecida como poesia pré-islâmica, pois tradicionalmente considera-se, ainda que haja controvérsia (cf. HUSAYN, 1926), que datem de antes do advento do islã em 622 d. C., e constituem a base do que passamos a chamar de árabe padrão. São poemas tipicamente beduínos transmitidos por via oral e decorados por recitadores que as difundiam a outras tribos. Ainda que acreditemos ser uma tradição muito anterior ao Alcorão, foi apenas entre os séculos sétimo e oitavo que compiladores passaram a transcrever tais poemas conforme eram recitados pelos beduínos (MUSSA, 2006, p. 9). Apesar de ter aparentemente herdado muito dessa tradição antiga, algo que possamos de fato chamar de literatura árabe começa apenas com o Alcorão.

Depois disso, a língua se difundiu por meio da expansão árabe/islâmica, que alcançou a Península Ibérica e a Pérsia, entrando em contato com línguas e culturas diversas e “essas influências junto com as variantes dialetais das próprias tribos árabes fizeram de sua língua um instrumento extraordinariamente rico e flexível para expressar todos os matizes do pensamento humano”⁴⁸ (VERNET, p.10).

Em geral, o desenvolvimento e a preservação da língua árabe padrão estão muito ligados ao islã e, portanto, ao Alcorão. Alguns defendem que era a língua falada pela

⁴⁶ Argélia, Arábia Saudita, Bahrein, Chad, Camarões, Eritreia, Mauritânia, Egito, Emirados Árabes Unidos, Iêmen, Líbia, Somália, Djibouti, Tunísia, Marrocos, Líbano, Síria, Sudão, Qatar, Kuwait, Omã, Iraque, Jordânia, Israel e Palestina.

⁴⁷ *idem*, p.11

⁴⁸ *estas influencias unidas a las variantes dialectales de las propias tribus árabes hicieron de su lengua un instrumento extraordinariamente rico y flexible para expresar todos los matices del pensamiento humano.*

tribo do profeta Muhammad, a tribo *Quraichita*, que foi amplamente difundida graças à expansão árabe, liderada por essa tribo em um primeiro momento, e à difusão do Alcorão iniciada por Muhammad (SAFADY, p. 8). Sobre a língua dos *Quraichitas*, Taha Husayn, importante estudioso egípcio, diz:

Essa língua eles dominavam antes do Islã, quando se engrandeceu a situação de *Quraich*, e quando Meca se tornou uma unidade política independente, contrária ao estrangeirismo que predominava nas extremidades da Arábia. Contudo, a supremacia da língua *Quraichita* era insignificante e não ultrapassava o Hijaz. Com o advento de Islã, generalizou-se aquela proeminência e difundiu-se a superioridade do idioma e do dialeto com a supremacia religiosa e política⁴⁹.

Entretanto, ainda que muitos teóricos tentem argumentar que foi a língua de *Quraich* que se expandiu, há indícios da existência de vários dialetos e variantes antes da sistematização da língua (JUBRAN, 1999, p. 123), e é difícil ter certeza ao afirmar se alguma delas ou qual delas se destacava como variante de maior prestígio, tornando-se a base do árabe padrão.

Antes do início da expansão e das conquistas islâmicas, o árabe já se expandia devido ao contato natural com outras culturas⁵⁰, principalmente por causa de comércio e do deslocamento e estabelecimento natural de populações de língua árabe. No caso do Egito, a língua mais corrente era uma derivação do copta que, por sua vez, teria vindo direto da língua dos faraós⁵¹, porém, o grego já estava presente (e não só como língua administrativa) já que o Egito fazia parte do Império Bizantino⁵². O copta, porém, parece ter influenciado mais a linguagem que se tornaria o dialeto egípcio, pois muitas palavras do dialeto de hoje parecem ter vindo do copta.

Com as conquistas bélicas, a difusão da língua árabe acelerou e se intensificou, e essa expansão foi responsável por fundar um grande império islâmico e árabe com seus territórios ligados pela religião e pela língua árabe, muitas vezes adotada pelas elites conquistadas junto com a conversão ao islamismo, principalmente por questões administrativas. Isso significa que as línguas locais continuaram a ser usadas, principalmente por quem não estava nas capitais e nem se relacionava com os centros administrativos desse novo império.

⁴⁹ HUSAYN *apud* SAFADY, p. 8-9

⁵⁰ Um mapa sobre a situação linguística antes da expansão islâmica pode ser encontrado no apêndice I.

⁵¹ *idem*, p. 115

⁵² *ibid*

Poucos séculos depois do início da expansão, a língua árabe passou a ser a língua do conhecimento além da língua da espiritualidade e foi considerada a língua da ciência e da filosofia até o final do período abássida, em meados do século XIII. As cruzadas e as incursões de reconquista barraram a difusão do Islã e os mongóis trouxeram, com sua invasão, o fim da era de ouro cultural islâmica. Por fim, os mamelucos, tendo conquistado o Império Bizantino, acabaram com o califado abássida. Nesse período, a partir de 1258, “uma diversificação gradual no estilo do árabe escrito” (HOLES, 2004, p. 39) passa a ser observada, pois a fragmentação e um aumento na autonomia política regional advindos do estabelecimento de dinastias locais refletiram-se na língua e levaram a uma maior incidência de características provindas de variantes locais e dialetos em todos os tipos de material escrito, com exceção da área das ciências islâmicas e em gêneros literários como a poesia, que árabes com alto grau de instrução continuavam a cultivar⁵³. Pouco antes disso, o árabe clássico tradicional já deixara de ser usado em situação formais como tribunais e universidades solidificando-se, assim, apenas como a língua da “alta literatura”, sendo que o uso de certas normas gramaticais, como o *i‘rāb*⁵⁴, na fala era considerado “sinal de pedantismo e afetação”⁵⁵ e variantes com diferenças fonológicas, gramaticais e lexicais já eram usadas pela população educada em diferentes partes do império.

No século XIII, com o domínio otomano, uma nova elite assumiu o poder, que não falava e não escrevia em árabe, relegando ainda mais ao árabe padrão um status de língua da religião, como o latim dos últimos séculos (uma vez que esse domínio foi político e não cultural, o árabe nunca foi questionado como a língua do islamismo, principalmente porque os novos dominadores assimilaram em grande parte a cultura dos dominados). Tudo isso levou o árabe escrito a um estado de “língua morta”, conhecido apenas por eruditos e religiosos, “até que fosse fomentado um interesse pelo árabe, além do religioso” (MONTADA, 2007, p. 64) com o posterior surgimento do nacionalismo árabe. Assim, a situação linguística permaneceu quase inalterada até o século XIX, com o Turco como a língua da administração (ainda que com algumas misturas com o árabe e o persa) e os dialetos, que haviam se desenvolvido nesse meio tempo, como a língua corrente usada pela população.

⁵³ *idem*, p. 40

⁵⁴ Declinações nominativo, genitivo e acusativo presentes no árabe e marcadas ao final das palavras pelos sufixos -un, -in e -an.

⁵⁵ *ibid*

Com a derrocada do Império Turco-Otomano veio uma nova colonização, dessa vez empreendida pela França e pela Inglaterra. Assim, no início do século XX a maior parte dos países árabes estava sob controle dessas duas potências por meio de mandatos que haviam sido estabelecidos. Com a oficialização do tratado de Sykes-Picot, em 1916, os países árabes, com exceção da Arábia Saudita e do norte do Iêmen, foram divididos entre as duas potências. Assim, as estruturas políticas desses estados nascentes foram formadas com base nos sistemas francês e britânico e as línguas desses dois países tornaram-se cada vez mais importantes e disseminadas na região. Alguns autores, como Hussein Mones, relatam um esforço por parte das potências de decretar o árabe como uma língua definitivamente morta e por um tempo o inglês e o francês foram considerados línguas oficiais de alguns países árabes (MONES, p. 19). No caso do Egito, um contato cada vez maior como o ocidente já buscado desde a época de Muhammad ‘Ali obrigou a educação, principalmente técnica, a ser feita em línguas estrangeiras por um tempo, pelo simples motivo de o árabe não possuir o vocabulário técnico necessário, já que deixara de ser usado havia algum tempo.

O árabe padrão retornaria com toda força, impulsionado pelos processos de modernização, pelos movimentos nacionalistas árabes e pelo surgimento dos novos Estados por todo o mundo arabófono, assim “o árabe passou a ocupar um lugar cada vez mais importante no pensamento de reformistas islâmicos e movimentos políticos nacionalistas no Egito e no Crescente Fértil”⁵⁶.

Dada a importância da língua, ao se tornarem independentes, boa parte dos países árabes desenvolveu e passou a implementar uma política de arabização que considerava o árabe padrão o símbolo de identidade e nacionalismo que haviam sido abafados por muitos anos. Para muitos dos intelectuais da época, o padrão representava “a língua da independência, da tradição, de um passado glorioso e até a língua com a qual um sistema moral sólido poderia ser explicado e mantido”⁵⁷ (BASSIOUNEY, 2009a, p. 210) e vemos que é isso que ela continua a representar para muitos daqueles que criticam o uso do dialeto na escrita.

Esse ressurgimento do árabe também teve como aliados a imprensa e os novos meios de comunicação. As necessidades de se adaptar ao mundo moderno geraram novos desafios para o árabe moderno: “como salienta Joshua Blau, não há um salto do

⁵⁶ ...Arabic came to occupy an ever more important place in the thinking of Islamic reformist and nationalist political movements in Egypt and the Fertile Crescent. (*idem*, p. 43)

⁵⁷ ...a language of independence, tradition, a glorious past, and even the language in which a sound moral system could be explained and maintained.

árabe clássico para o árabe moderno; o fato é que este absorveu mudanças próprias do árabe médio”⁵⁸ (). Assim, “fundaram-se jornais árabes e editaram-se textos antigos; procuraram-se palavras árabes equivalentes a termos científicos modernos” (MONES, p.20). Desse modo, o árabe clássico precisou ser adaptado para ser mais abrangente.

Porém os dialetos nunca foram abandonados ou substituídos e hoje, em linhas gerais, três modalidades principais do árabe convivem em todos os países árabes: o árabe falado dialetal, o árabe padrão moderno e o árabe clássico do Alcorão. Elas estão em constante diálogo, prontas para atender as diferentes necessidades dos seus falantes.

No caso do Egito especificamente, esse movimento nacionalista surgido no final do século XIX e começo do XX refletiu não só na retomada do uso da língua árabe padrão na imprensa e na escrita, mas também na criação de uma cultura de massa “escrita, executada ou registrada em egípcio coloquial”⁵⁹ (FAHMY, p. 14) que, apesar do grande debate e das críticas ao uso do dialetal, vem ganhando força.

Além disso, apesar da movimentação em prol do resgate e da manutenção do árabe padrão, o uso das línguas estrangeiras, principalmente o francês e o inglês por motivos históricos, está muito prevalente nos países de língua árabe “talvez mais agora do que no tempo da colonização”⁶⁰ (BASSIOUNEY, 2009a, p. 210). Assim, isso se reflete na linguagem de *Tāksī*, na qual se verifica a presença de palavras estrangeiras, principalmente com origem no inglês, que passaram a fazer parte do léxico do dialeto e do padrão.

Desse modo, desde o século XIX, as comunidades de língua árabe convivem com uma língua padrão e dialetos que se distanciam o suficiente a ponto de funcionarem quase como duas línguas diferentes com papéis bem definidos. Sendo assim, a diglossia é hoje um traço cultural distintivo compartilhado e explorado por todas essas comunidades. Considerando isso, não é possível entender o que significa a alternância entre o árabe padrão e o dialetal em *Tāksī* sem entendermos o que é diglossia e como ela se manifesta no árabe.

⁵⁸ BLAU *apud* MONTADA, p. 64

⁵⁹ *mostly written, performed or recorded in colloquial Egyptian...*

⁶⁰ *Even more so than the time of colonization.*

2.2 Diglossia e alternância de códigos

O conceito de diglossia conforme entendemos hoje deriva principalmente de um trabalho de Ferguson de 1959 que partia da noção francesa de *diglossie* e explorava as noções de dualidade entre uma língua de maior prestígio (H, do inglês *high*) e outra de menor prestígio (L, do inglês *low*). Ainda que pareça algo improvável de se alcançar, Ferguson tentou estabelecer um modelo universalizante, que pudesse abarcar a diglossia em diferentes comunidades linguísticas.

O autor tentou estabelecer alguns padrões gerais que poderiam indicar a ocorrência de diglossia e os contextos em que cada língua seria usada. Para ele,

diglossia é uma situação linguística relativamente estável na qual, além dos dialetos primários da língua (que pode incluir um padrão ou padrões regionais), há uma variante sobreposta que é bastante divergente, altamente codificada (frequentemente mais complexa gramaticalmente) que é o veículo de um compreensivo e respeitado corpo de literatura escrita [...] aprendida amplamente por meio da educação formal e é usada na maioria dos propósitos escritos ou de fala formal, mas não é usada por nenhuma parte da comunidade para a conversa cotidiana⁶¹. (FERGUSON, p. 245)

Ou seja, não é a mesma coisa que a presença de várias variantes diferentes. Ainda que elas nunca ocorram individualmente (não há uma H pura nem uma L pura), esses dois extremos são importantes para que consigamos identificar as linguagens que ocorrem entre um e outro e compreender o uso misto de modalidades distintas.

De acordo com o autor citado acima, uma das características mais importantes da diglossia é que H e L têm funções bem definidas e distintas (o que não ocorre no caso de simples variantes regionais, por exemplo), isto é, em alguns casos apenas H é considerada apropriada e em outros apenas L seria aceitável. De acordo com seu modelo, escolher a modalidade adequada seria muito importante e alguém que “aprenda a falar L fluentemente e a use em um discurso formal será ridicularizado. Um membro

⁶¹ *diglossia is a relatively stable language situation in which, in addition to the primary dialects of the language (which may include a standard or regional standards) there is a very divergent, highly codified (often grammatically more complex) superposed variety the vehicle of a large and respected body of written literature [...] which is learned largely by formal education and is used for most written and formal spoken purposes but is not used by any sector of the community for ordinary conversation.*

da comunidade linguística que use H em uma situação de pura conversação ou em uma atividade cotidiana, como fazer compras também será igualmente ridicularizado”⁶².

Além disso, o autor aponta que H é geralmente vista como superior a L, considerada mais bela e mais lógica também, capaz de expressar conceitos que não poderiam ser expressos por L. Uma prova de que os falantes nativos costumam considerar a língua H superior seria o fato de os estudos sobre língua L serem geralmente conduzidos por estrangeiros. Isso demonstraria que ela não é vista como merecedora de ser estudada por seus falantes nativos. Além disso, o estabelecimento da ortografia, gramática e do vocabulário da língua L é geralmente bastante difícil, uma vez que há muita variação.

Mesmo que não pretendesse estabelecer um padrão definitivo, Ferguson estabeleceu alguns ambientes em que a língua H e a L seriam usadas idealmente. Para ele, a língua H seria apropriada para sermões religiosos, discursos formais, cartas pessoais, palestras/aulas na universidade, noticiário, imprensa escrita e poesia. Já os ambientes ideais para a língua L seriam: instruções para empregados, conversas com familiares, novelas de rádio, sátiras políticas em quadrinhos e a literatura popular (como a nossa literatura de cordel, ou a própria crônica por exemplo).

Assim, o modelo se aplica bem à realidade da língua árabe, uma vez que padrão e dialeto são usados, em teoria, em ambientes distintos e bem definidos. Além disso, no caso do árabe egípcio nota-se uma tendência de que palavras estrangeiras e tipicamente dialetais sejam grafadas de formas diferentes dependendo do autor, o que foi apontado por Ferguson como característica de um contexto diglótico. Trata-se de um problema para o tradutor, pois a variação dificulta uma eventual consulta ao dicionário, sendo que a falta da formalização da língua L já torna difícil que sequer haja dicionários que se ocupem do dialeto.

A teoria de Ferguson foi bastante importante para o estudo da variação linguística, mas sempre foi reconhecidamente uma idealização, uma teoria muito abstrata que se beneficiaria de ser aprofundada, o que alguns autores tentaram fazer. Por exemplo, Britto⁶³ indica outra condição primordial para que se configure a diglossia: é

⁶² *...learns to speak fluent, accurate L and then uses it in a formal speech is an object of ridicule. A member of the speech community who uses H in a purely conversational situation or in a informal activity like shopping is equally a object of ridicule. (idem, p. 236)*

⁶³ *apud* BASSIOUNEY, 2009a, p. 11

necessário existir uma distância ideal entre a língua H e a L. Elas não poderiam estar distantes a ponto de serem língua diferentes (é o caso do guarani e do espanhol) nem poderiam estar próximas demais, como acontece com os falares mais e menos formais do inglês ou mesmo do português. Em termos de tradução, aqui sabemos que teremos problemas, pois não é possível retratar na mesma medida os efeitos do contraste de duas línguas de uma comunidade onde há diglossia usando uma língua em que ela não é verificada.

Apesar de ter levantado importantes noções, Ferguson não se aprofunda em casos nos quais há a subversão intencional do uso da língua, ou seja, quando a língua L é usada em um contexto apropriado para a H ou vice-versa, nem levanta hipóteses sobre o que pode significar essas subversões ou mesmo a alternância dos níveis H e L em um mesmo discurso, o caso do livro aqui estudado é um procedimento cada vez mais comum na realidade linguística do árabe. Foi verificada, portanto, a necessidade de nos aprofundarmos no processo da alternância de códigos propriamente dita em busca de entender onde e que papéis ela cumpre em *Tāksī*, uma vez que antes de traduzir uma variante, precisamos entender o que ela está fazendo no produto cultural analisado (PYM, 2000, p. 69).

Já alternância de códigos é um termo que se popularizou dentro da linguística nas últimas décadas para descrever o fenômeno da alternância entre duas línguas em um mesmo discurso. Trata-se de uma prática que se manifesta em muitas línguas e por isso é algo que tem sido amplamente estudado por pesquisadores de todo o mundo. Ainda que originalmente os estudos tenham se focado na alternância entre duas línguas diferentes, hoje já há pesquisas que abordam a alternância entre dois dialetos diferentes, portanto o uso do termo códigos e não línguas é bastante apropriado.

Para Myers-Scotton, por exemplo, a alternância de códigos não se restringe a alternância entre línguas; para ela, alternar entre dialetos, estilos ou registros também é alternar entre códigos. Já Gumperz define a alternância de códigos como a “justaposição dentro de uma mesma interação discursiva de passagens discursivas pertencentes a dois sistemas ou subsistemas gramaticais diferentes”⁶⁴ (1982, p. 59), ou seja, quando línguas, dialetos ou variantes bem marcadas são usadas em uma mesma enunciação.

⁶⁴ ...juxtaposition within the same speech exchange of passages of speech belonging to two different grammatical systems or subsystems.

Esse procedimento por muito tempo foi visto como um recurso derivado do mau uso da língua por parte do falante, um indício de uma deficiência linguística. Desde a década de 80, porém, boa parte de quem se debruçou e se debruça sobre o assunto defende que na verdade é um recurso linguístico que requer um alto nível de domínio dos códigos entre os quais se transita, portanto, trata-se de uma “habilidade que todos os humanos possuem [em potencial] e que permite a eles expressar-se de maneiras diferentes e expressar suas necessidades diversas⁶⁵” (BASSIOUNEY, 2009a, p. 28).

Muitos autores, como a própria Myers-Scotton, consideram que, apesar de depender da convivência social para ser ajustada, alternar entre códigos seria uma habilidade inata latente em todos os falantes e, apesar de espontâneo, não se trata de um fenômeno aleatório. Grosjean⁶⁶ concorda que a alternância de códigos é um recurso comunicativo ou uma habilidade do falante que enriquece suas competências comunicativas. Sendo assim, o procedimento cumpre uma série de funções e está submetido a certas condições. É justamente acerca destes dois últimos, funções e condições, que a maior parte dos estudos sobre alternância de códigos discute e é justamente o que estamos interessados em entender e aplicar a nossa tradução, quando e se possível.

Sobre as motivações e funções, Uriel Weinreich⁶⁷ já havia afirmado, em 1953, que os grandes motivadores da alternância entre dois códigos eram o ambiente e a situação em que o falante estaria inserido, assim a alternância estaria diretamente relacionada ao assunto e aos participantes da interação linguística. Partindo daí Gumperz dividiu os tipos de alternância em casos situacionais e casos metafóricos (BLOM AND GUMPERZ, p. 434). O primeiro caso seria dependente de fatores externos ao falante, ou seja, trata-se daqueles momentos nos quais o falante precisa adequar a linguagem à situação estipulada pelo ambiente em que está inserido. Já o segundo tipo estaria ligado apenas ao próprio indivíduo, dependendo da percepção que tem de si mesmo e da maneira como deseja ser percebido por seus interlocutores. Assim, as alternâncias metafóricas estariam intimamente ligadas à identidade do falante que busca aproximar-se ou afastar-se de seus interlocutores dependendo da maneira como se vê e como quer ser visto por eles. É o que muitos autores chamam de

⁶⁵ *Enriching ability that all humans possess and that enables them to express themselves differently and express their diverse needs.*

⁶⁶ Cf. GROSJEAN, 1982

⁶⁷ *apud* BASSIOUNEY, 2009a, p. 59

negociação, isto é, quando a linguagem é usada como uma negociação entre os participantes de uma interação linguística em busca do estabelecimento dos papéis e identidades de cada um.

Para Gumperz (1982, p. 95) há geralmente dois códigos usados: o código “nós” e o código “eles”. O “nós” está associado à intimidade, aos laços familiares e, até certo ponto, à informalidade, ao passo que o código “eles” geralmente restringe-se a interações públicas e está relacionado a um distanciamento do interlocutor. De maneira genérica, podemos dizer que no caso da maior parte das comunidades de língua árabe, o dialetal é o código “nós” enquanto o padrão representa o “eles”. Gumperz também aponta como um dos objetivos da alternância entre os dois códigos a diferenciação entre o pessoal e o genérico⁶⁸, o que parece ser uma das grandes motivações da alternância dialeto/padrão em *Tāksī*.

Myers-Scotton, por sua vez, não abandona os conceitos sociolinguísticos e psicológicos abordados por Gumperz, mas tenta alcançar um modelo que seja, de acordo com ela, mais universal e possa dar conta de mais interações linguísticas. Diferentemente de Gumperz e outros teóricos, ela parte do princípio de que nem todas as ocorrências de alternância de códigos têm por trás de si um motivo ou função específico, assim, propõe outro modelo, que separa as ocorrências de alternância entre motivadas (*marked*/marcadas), que tem por trás uma motivação (consciente ou não) por parte do falante, e não motivadas (*unmarked*/não marcadas), sem um motivo ou função em especial (MYERS-SCOTTON, 1997, p. 231).

Assim, para Myers-Scotton a escolha por alternar e pela linguagem que será usada pode ser um processo racional no qual o falante mede os “custos e a compensação”⁶⁹ para escolher as estruturas que mais o beneficiarão na interação linguística, isto é, as que demandarão menos esforço e trarão mais benefícios ao falante, e aqui esforço significa número de palavras e benefícios, atingir o objetivo desejado (BASSIONEY, 2009, p. 69). O objetivo geralmente está ligado à definição do papel do locutor frente a seus interlocutores, portanto está intimamente ligado à capacidade do falante de reconhecer as expectativas de seus interlocutores correspondendo a ou rompendo com elas.

⁶⁸ *idem*, p. 80-82

⁶⁹ *idem*, 1997, p. 218

Desse modo, há alternâncias que já são esperadas dentro do discurso de certas comunidades linguísticas, é quase como se alternar entre duas línguas fosse o procedimento padrão da língua de um dado local, portanto não constitui um recurso com funções discursivas. Por outro lado, partindo do princípio, como o faz Myers-Scotton, de que todas as pessoas têm de forma inata a capacidade de reconhecer e avaliar escolhas linguísticas, não é incomum que os falantes façam escolhas dentro de seu repertório com a intenção de atingir objetivos específicos.

Vamos considerar o caso de um diálogo entre um motorista de ônibus e um passageiro citado por Bassiouney (2009a, p. 66,67). Ambos falavam em suahíli até o momento em que, ao cobrar o troco da passagem que o condutor demorava para pagar, o passageiro renegocia seu papel na interação ao lançar mão do inglês, esperando pressionar o interlocutor que é capaz de reconhecer tudo o que fica implícito pela alternância para o inglês, como por exemplo a tentativa de mostrar seu nível de educação. Assim, o motorista responde também em inglês, esperando demonstrar que está no mesmo nível do passageiro.

Esse também é um exemplo de uma situação onde a alternância para a linguagem menos frequente quebra um tipo de intimidade que os dois falantes compartilham como membros de uma mesma comunidade linguística. Então, podemos afirmar que também nesse caso a língua matriz, aqui língua corrente ou vernácula, é o código da proximidade, enquanto a língua para a qual se alterna, aqui o inglês, é o código do afastamento, da formalidade.

Portanto, nas palavras de Myers-Scotton, “uma das grandes motivações para a variedade nas escolhas linguísticas em uma determinada comunidade é a possibilidade de negociações de identidade social”⁷⁰ (1993, p. 111). Assim, a alternância de códigos poderia ser ativamente usada pelo falante para marcar sua identidade social, adequando-se ou destacando-se dentro da interação linguística.

Isso está presente no caso de *Tāksī*, mas o objetivo é o contrário do que acontece no exemplo citado acima. O uso do dialeto egípcio pelo autor quanto personagem nos diálogos é uma negociação em direção da aproximação já que, com essa escolha linguística, o autor se coloca no mesmo patamar dos demais falantes mostrando, assim,

⁷⁰ *A major motivation for variety in linguistic choices in a given community is the possibility of social identity negotiations.*

que não há diferenças de autoridade e que tampouco o dialetal indica o nível de educação, ali, nos diálogos, eles são todos simplesmente egípcios. Trata-se da busca por um determinado efeito sobre os interlocutores por meio dos significados extratextuais marcados por determinadas escolhas linguísticas. Então foi apenas a aproximação que o autor quis marcar com essa alternância em *Tāksī*, ou há outros efeitos que ele esperava alcançar? O que mais pode ser marcado por essa alternância (proposital) no caso do árabe em específico? É isso que será abordado a seguir.

2.3 Diglossia e alternância de códigos no árabe

Considera-se dialeto do árabe as diferentes línguas que os falantes de árabe aprendem desde o berço antes da educação formal, quando aprende-se o árabe padrão. Sabemos que na modernidade há diglossia em todos os países de língua árabe, mas há indícios da presença de algo próximo a variantes dialetais desde os primórdios da língua árabe. Apesar de a poesia pré-islâmica e mais tarde o Alcorão terem historicamente funcionado como um fator de coesão por serem teoricamente entendidos por boa parte dos falantes, na época da revelação do texto sagrado aparentemente já havia certo grau de variação linguística entre os grupos tribais que viviam no oeste (no *Hejaz*) e os grupos que viviam mais a leste (*Najd*) (HOLES, 2004 p. 18).

É possível agrupar os dialetos de várias maneiras, analisando aspectos linguísticos, históricos ou sociais. Entretanto, uma das divisões mais comuns é a regional. Versteegh⁷¹ agrupa os dialetos em cinco grupos: 1- dialetos da península arábica (falados na região do golfo); 2- dialetos da mesopotâmia (falados no Iraque); 3- dialetos sírio-libaneses; 4- dialetos egípcios e 5- dialetos do Magrebe (falados no norte da África). Apesar de abrangerem uma grande área, os dialetos árabes apresentam algumas semelhanças que aguçam a curiosidade dos acadêmicos e levaram a muitas especulações.

Considerando que é um fenômeno oriundo das raízes da língua árabe, é preciso ter em mente que a diglossia é muito forte e constantemente presente no dia-a-dia no mundo de língua árabe. De acordo com Holes, a diglossia no mundo árabe vem

⁷¹ *apud* BASSIOUNEY, p. 20

acompanhada por um paradoxo, pois enquanto uma análise objetiva das variedades faladas nos extremos do mundo árabe tende a levar à conclusão de que são línguas “historicamente relacionadas, mas sincronicamente distintas e mutuamente ininteligíveis” (p.2), os falantes reais dos dialetos, em sua maioria, consideram-se falantes de árabe, assim como também o consideram os falantes de outros dialetos. Com efeito, uma observação cuidadosa das variações revela que quanto maior a distância física entre os dialetos, maior é a dificuldade de entendimento entre os falantes deles (HOLES, p. 2;3). Ainda assim, o fato de todos tenderem a se considerar falantes de árabe é um indício da força da língua árabe na construção da identidade de todos esses países e regiões. Além disso, é um reflexo do fato de que, na prática, vários fatores, como a mídia e a internet, contribuem para a redução da relevância das diferenças derivadas da distância geográfica.

Alguns teóricos, assim como Holes, argumentam que o contato da maioria islâmica com o árabe clássico, por meio das escrituras sagradas islâmicas (sendo que justamente por ser a língua das escrituras islâmicas, o árabe clássico é considerado imutável) reverenciado por integrantes de todos os estratos sociais, aliado ao senso de “valores culturais compartilhados” derivados da religião islâmica professada por 90% da população do mundo árabe (HOLES, p. 4,5) explica por que falantes de dialetos que parecem tão distintos consideram-se falantes de uma mesma língua. Ao mesmo tempo, a distinção entre os dialetos faz deles uma grande marca cultural, isto é, não é possível confundir um falante do dialeto marroquino com um falante do dialeto egípcio.

Para Hamam, que se baseou nos estudos sobre diglossia na língua árabe de Boussoufar-Omar, a diglossia no árabe se dá sobretudo pelo contraste entre duas modalidades de comunicação baseadas na contraposição primária entre língua escrita e falada (p. 166). De acordo com o autor, desde o início das pesquisas linguísticas modernas auxiliadas por aparelhos de gravação de voz (i.e. décadas de 60 e 70), observações da língua árabe em uso mostram que a língua H e a língua L se misturam com frequência em diversos níveis linguísticos e sociolinguísticos (p. 167). Tal alternância é facilmente verificável em vários âmbitos do dia-a-dia do falante de árabe.

Em 2006, Bousofara-Omar considerou que era uma prática crescente no mundo árabe⁷².

É evidente que hoje tal procedimento tem penetrado o reino dos textos escritos, sendo adotado cada vez mais por autores de prosa e poesia como recurso literário, como é o caso de nosso autor, do libanês Rachid Daif e outros, que usam a alternância entre a língua árabe padrão e o dialetal (ou uma representação literária dele) como recurso literário. Uma justificativa comum para o uso desse recurso é aumentar o grau de verossimilhança de suas obras, mas, como veremos, essa alternância árabe padrão e dialetal pode desempenhar diversas outras funções na comunicação.

Desenvolvido na modernidade, Árabe Padrão (*Modern Standard Arabic* – MSA) é um termo cunhado por estudos ocidentais para denominar uma língua derivada do árabe clássico que manteve sua sintaxe, mas tem uma grande flexibilidade lexical, ou seja, as maiores diferenças entre o árabe clássico e o padrão são da ordem de estilo e do léxico, e ambas geralmente compartilham uma gramática muito próxima. Uma vez que é a língua da mídia (principalmente jornalística) e da educação, sobretudo da técnica, ela absorve constantemente palavras de línguas estrangeiras de acordo com a necessidade, possui uma ordem sintática mais flexível, permite a criação de neologismos e frequentemente inclui empréstimos e traduções diretas de outras línguas. O árabe padrão é amplamente usado, com pouca variação, em todos os países de língua árabe, assim constitui a atual língua comum compreendida por boa parte dos habitantes da região, sendo que o árabe clássico do Alcorão é raramente usado fora de contextos religiosos islâmicos.

Além do árabe clássico e do padrão, alguns teóricos como Mitchell argumentam que um “árabe falado culto” (*Educated Spoken Arabic*) surgiu como resultado de interações entre o árabe escrito e o coloquial. Essa denominação (também cunhada por estudos ocidentais) foi criada a partir da observação do contato linguístico entre árabes de comunidades distintas, ou seja, o árabe falado culto seria “a linguagem informal atual usada por árabes cultos”⁷³ e serviria para a comunicação entre falantes de dialetos diferentes. Entretanto, não há regras claras que consigam definir o árabe falado culto e

⁷² *apud* HAMAM, p. 167

⁷³ MEISELES, 1980, p. 126 *apud* BASSIOUNEY, 2009a, p. 16

distingui-lo de outras modalidades do árabe, Parkinson, portanto, argumenta que “o árabe falado culto pode não ser nada na verdade”⁷⁴.

Isso porque há mais de apenas duas línguas alternando e porque no caso do árabe H e L são apenas os extremos de um continuum dentro do qual se pode transitar entre várias modalidades linguísticas. Diferentemente do levantado em pesquisas sobre línguas ocidentais, não apenas o árabe padrão é considerado de prestígio (língua H), mas cada país parece ter pelo menos um coloquial (uma outra língua H) mais prestigioso que influencia os falares das regiões próximas (BASSIOUNEY, p. 18). No caso do Egito, evidentemente seria a variante do Cairo, a maior cidade, polo cultural e econômico do país e a modalidade representada em *Tāksī*.

Com relação à alternância de códigos, devido às diferenças entre os dialetos e o número de modalidades verificada, é fácil entender que no caso da língua árabe ela por vezes se mostre uma necessidade. Para Abu-Melhim⁷⁵, a noção de que os árabes falantes de dialetos diferentes usam o árabe padrão para a comunicação entre eles é falsa. Vimos anteriormente que outros teóricos também defendem que há algo diferente do padrão (o árabe falado culto) aparentemente usado nesses casos, ainda que esse código seja difícil de definir e distinguir dos demais. Assim, por mais que o fenômeno esteja mais próximo de uma “navegação” dentro do continuum H-L em busca dos recursos necessários para a interação linguística do que de diglossia (presença de **dois** códigos) propriamente dita, o que não se pode negar é o fato de o procedimento de alternância entre códigos ocorrer com bastante frequência em interação entre falantes de dois dialetos distintos.

Com o objetivo de descrever e explicar isso, Abu-Melhim demonstra em seu trabalho de 1991⁷⁶ que os falantes de árabe lançam mão de várias estratégias de acomodação para atingir o entendimento mútuo. Dentre essas estratégias está não só a alternância para o árabe padrão (ou para o árabe falado culto, poderíamos argumentar aqui) mas também para outros dialetos que não o seu próprio. Assim, conforme ele

⁷⁴ *apud* BASSIOUNEY, p. 17

⁷⁵ *apud* BASSIOUNEY, 2009, p. 71

⁷⁶ *apud* BASSIOUNEY, 2009a, p. 71

aponta, é comum que jordanianos alternem para o dialeto egípcio, considerada uma variante prestigiosa, para facilitar a comunicação⁷⁷.

Mas no caso de *Tāksī*, não se trata de uma alternância derivada da necessidade. Com relação às funções que a alternância de códigos intencional cumpre nas comunidades falantes de árabe, Hamam (p. 171, 172) resumiu e apontou as principais diferenças entre a língua padrão e os dialetos levantadas por diversos autores: o árabe padrão parece ser usado geralmente para resumir o que foi dito anteriormente, estabelecer uma máxima (Badawi), enfatizar mensagens importantes, verdades e fatos (Holes e Bassiouney), passar autoridade (Mazraani), distanciar o locutor do interlocutor (Bassiouney), expressar o que costuma ser percebido como mais positivo, cuidadosamente pensado ou muito sério (Saeed), o que é geralmente escrito ou religioso (Rosenbaum), expressar um “clímax” (Hamam).

No extremo contrário, Hamam aponta que: os dialetos (ou *Native Arabic*) trazem geralmente uma interpretação ou comentário (Badawi e Holes), uma explicação ou simplificação (Badawi), transmitem o que é percebido como mais negativo, expressam o que não tem valor ou que não deve ser respeitado, relacionam-se à fraqueza e inocência (Saeed), expressam sentimentos ou solidariedade, estabelecem envolvimento (Bassiouney), expressam um “anticlímax” (Hamam).

Somando-se a essas funções, Holes (1993), baseando-se também em um discurso de Nasser, acrescenta que o padrão normalmente está relacionado a “textos” (mesmo na fala), a afirmações categóricas, enquanto o dialeto fica reservado para comentários e explicações desse “texto”, isso porque o padrão proporciona ao falante um tipo de “certificado de autoridade”, enquanto o dialeto expressa visões pessoais, comentários ou explicações. Assim, pode-se dizer que enquanto o árabe padrão é a língua do poder, do controle e da formalidade, o uso do dialeto denota intimidade e coloquialidade (HOLES, 1993, p. 6)

Além disso, de acordo com as observações de Holes⁷⁸, enquanto o padrão se relaciona com a atemporalidade e expressa axiomas, o dialetal está atrelado à concretude, fisicalidade, ao aqui e agora, com frequência expressa opiniões pessoais e discursos periféricos ou vistos como falsos. Assim, é possível observar que a alternância

⁷⁷ *ibid*

⁷⁸ *ibid*

de códigos nas comunidades falantes de árabe é tão complexa e tão antiga que as próprias noções de

abstração, idealização e valores eternos tornaram-se associados, na psicologia da sociedade árabe, a uma forma abstrata e idealizada da língua, e [então] para ser eficaz para uma audiência [falante de] árabe, ainda que alguns entendam muito vagamente as palavras em si, uma mensagem que pretenda apelar para abstrações e ideais deve estar em uma forma idealizada da língua⁷⁹,

ou seja, em árabe padrão.

Já a alternância de códigos na literatura árabe se trata de um fenômeno que tem crescido e diversos estudos têm tentado explicar como ela ocorre e quais as motivações. O que se dá geralmente, assim como em *Tāksī*, é a alternância entre o árabe padrão e uma representação literária do vernáculo próxima ao que Mitchell descreveu como árabe falado culto (mais a frente veremos que a denominação *fushāmmiyya* também foi proposta). Com relação a essa questão, Bassiouney cita o estudo de Abdel-Malek (1972) sobre a influência da diglossia nos romances do controverso escritor egípcio Yūsuf al-Sibā'ī. De acordo com ela, nesse estudo Abdel-Malek “descobriu que o desenvolvimento do gênero ‘romance’ na literatura árabe no início do século XX resultou em uma tensão considerável entre [as línguas] H e L e como resposta a isso, um novo estilo linguístico emergiu na prosa árabe”⁸⁰ (2009a, p.71), pois o uso do dialeto nada mais é do que a tentativa de emular a fala em suas formas e com suas funções na plataforma do texto escrito.

Em suma, podemos dizer que o uso do padrão no árabe falado pretende representar as características da comunicação típicas da escrita, enquanto o dialetal usado na escrita traz elementos típicos da comunicação oral para dentro do texto escrito (ver HAMAM, p. 185). Tanto na linguagem escrita quando na falada, o contraste entre os dois códigos os enfatiza e reforça suas diferentes funções (HAMAM, p. 172), assim a alternância de códigos tem se tornado cada vez mais um recurso conscientemente explorado não só nos discursos ou propagandas (c.f. BASSIOUNEY 2009), mas também na literatura. Cada vez mais reconhece-se no mundo árabe que o padrão e o

⁷⁹ *Abstraction, idealization, and eternal values have become associated in the psychology of Arab society with an abstract and idealized form of language, and to be effective to an Arab audience, however dimly some of them may understand the actual words, a message which sets out to appeal to abstractions and ideals should itself be in an idealized form of language.* (idem, 1993, p. 26-27)

⁸⁰ *Found that the development of the genre ‘novel’ in Arabic literature in the early twentieth century resulted in considerable tension between H and L, and in response to that tension a new linguistic style appeared in Arabic prose literature.*

dialetal são complementares e podem (e devem) ser trabalhados em conjunto para uma complexa construção de significados “polifônicos” (HAMAM, p. 187) e, por vezes, extratextuais.

Desse modo, são às oposições resumidas por Hamam e Holes que devemos ficar atentos quando analisamos produções linguísticas previamente preparadas como é o caso de discursos e de textos literários. Algumas dessas motivações parecem de fato se encaixar no caso de *Tāksī*. Assim, além de claramente separar texto e fala, o autor constrói uma narrativa que introduz os diálogos em árabe padrão fazendo um resumo da situação que vem no padrão para distanciar esse autor/narrador dos personagens, e também do autor/personagem, envolvidos no diálogo, conferido a esse narrador autoridade para analisar a situação e, às vezes, comentar o diálogo (é a função de alguns comentários em padrão que aparecem no meio dos diálogos).

Contrapondo-se a isso, o dialeto nos diálogos aproxima o autor/personagem de seus interlocutores, cria um tom de intimidade e é onde inúmeras opiniões pessoais aparecem. Além disso, enfatiza o imediatismo de uma conversa, que se opõe à perenidade da narrativa preparada que introduz e comenta os diálogos.

Mas as modalidades de linguagem e o histórico de uso dos dialetos na mídia variam de país para país, portanto julgamos necessário considerar alguns pontos relacionados com a realidade particular do Egito e é isso que será encontrado no segmento abaixo.

2.3.1 O caso do Egito: particularidades e literatura

O Egito, assim como os demais países árabes, compõe uma comunidade que transita entre (ao menos) dois códigos linguísticos: o padrão (língua H) e o dialeto egípcio (língua L) (ou dialetos egípcios, como indica Badr al-Din). Apesar de considerarmos de modo geral que existe diglossia, Mones (1964, p. 33) aponta três níveis de linguagem principais: o árabe coloquial/dialetal, o árabe clássico e o árabe padrão (*standard*), sendo que o árabe clássico seria a língua do Alcorão, há muito pouco usada na escrita e menos ainda na fala. Assim, como Bassiouney (2009a, p. 9) explica, existe na prática uma tensão entre dois grandes polos linguísticos que ela chama de

MSA (árabe padrão moderno) e ECA (árabe egípcio coloquial). Então, do constante diálogo e mistura entre esses dois polos para atender diversas necessidades linguísticas, emergem outros níveis que vários estudiosos tentam estabelecer. Sobre o árabe dialetal egípcio, o autor Muhammad Rabi^ca aponta que, na verdade, há vários dialetos egípcios e não apenas um (Badr al-Din).

Aplicando à situação egípcia uma análise semelhante à de Ferguson, Badawi⁸¹ levanta cinco níveis distintos de árabe relacionados a fatores sociolinguísticos. Para ele no Egito há o *fuṣḥa al-turaṭ* (“árabe clássico herdado”), *fuṣḥa al-‘aṣr* (clássico contemporâneo), *‘ammiyyat al-muṭaqaḥfiyn* (“coloquial culto”) *‘ammiyyat al-mutanawwiriyn* (coloquial dos que têm educação básica) e *‘ammiyyat al-‘ummiyin* (coloquial dos analfabetos). Para o autor, a fala espontânea no Egito se dá sempre em registros encontrados entre os três últimos níveis de seu modelo, com a variação da incidência do dialetal e padrão definindo a aproximação ou afastamento de cada um dos níveis que ele estabeleceu⁸².

Uma vez que reconhecemos a existência de várias nuances dentro do chamado diglossia e notamos que todos esses níveis são usados correntemente no Egito, concluímos que a linguagem que representa o dialeto egípcio no livro *Tāksī* é uma representação ideal de uma fala mais corrente no Cairo e provavelmente mais próxima do que Badawi chamou de coloquial culto, mas ainda assim é uma idealização que não marca diferentes níveis sociais ou de escolaridade, pois todos os personagens usam o mesmo coloquial na obra. A ausência da marcação desses dois aspectos está de acordo com o uso dos níveis linguísticos no cotidiano da comunicação, pois as pessoas alternam comumente entre eles, como já foi apontado, sem que o nível de escolaridade condicione as escolhas linguísticas do falante, isso apenas expande as opções disponíveis a ele (HOLES, 1993, p. 17).

Ou seja, ainda que Badawi tenha usado o nível de educação para classificar os níveis diferentes pelos quais os nativos transitam na fala e na escrita, as escolhas, principalmente nos discursos espontâneos, em geral não buscam marcar maior ou menor nível social ou de escolaridade, já que todos transitam por pelo menos alguns níveis apontados por Badawi. Por outro lado, um nível de educação maior geralmente leva a

⁸¹ 1973, *apud* BASSIOUNEY, 2009a, p. 15

⁸² BADAWI *apud* HOLES, 1993, p. 14

um maior domínio das diversas modalidades disponíveis (c.f. HOLES, 1993, p.17), o que dará ao usuário da língua condições de transitar por um espectro maior dentro da escala dos níveis de linguagem. Sendo assim, um nativo com maior nível de instrução terá mais recursos à sua disposição tanto na fala quanto na escrita, uma vez que, como vimos, a alternância de códigos pode adicionar significado à interação linguística. Em alguns casos essa proficiência pode sim ser usada para demarcar o nível de educação, como foi o caso do passageiro do ônibus citado anteriormente, mas isso não é verificado em *Tāksī*.

Já para Bassioney (2009a, p. 9) os egípcios tendem a se sentir divididos, pois aprendem uma língua na escola e usam outra em casa, expressam seus sentimentos em uma e escrevem em outra, leem poesia em uma e ouvem músicas em outra, deixando-os, de acordo com ela, não só com duas línguas, mas também com dois corações. Ela aponta, assim, para um uso bastante afetivo do dialetal em oposição a um uso técnico e formal do padrão.

Essa dicotomia é responsável por gerar um grande debate, principalmente com o aumento do uso do dialetal em interações formais como discursos políticos (c.f. HOLES, 1993) e na escrita. Para muitos intelectuais egípcios que defendem o árabe padrão como uma língua elevada, a importância dela está relacionada direta e principalmente a uma marca de identidade e legitimidade. Geralmente, sustentam que a real identidade egípcia está ligada à identidade árabe, ao mundo árabe e, portanto, deve se refletir em uma língua árabe impecável e comum a toda essa “nação árabe”⁸³, ou seja, o padrão. Para eles a normalização do uso do dialeto como língua escrita só serviria àqueles que querem dividir e conquistar os árabes, pois os afastaria de seu maior fator de unidade que seria justamente a língua padrão (HOLES, 2004, p. 45).

Por outro lado, apesar de o árabe padrão figurar como a língua dos eventos oficiais, da política, da religião e da escrita, não necessariamente a maior parte dos egípcios tem pleno domínio dela⁸⁴ e esse fato tem sido explorado por defensores de um maior uso do dialeto na política. Para Bassioney (2012, p. 19) o conflito árabe padrão e dialeto seria um reflexo de tensões políticas, uma vez que para muitos intelectuais “as arenas política e linguística são paralelas”. Entretanto, ainda que a percepção do dialetal

⁸³ Fathi Surur *apud* BASSIOUNEY, 2012, p. 9

⁸⁴ HAERI *apud* BASSIOUNEY, 2012, p. 4

pareça estar mudando e que nem todos consigam compreender o padrão completamente, parece que boa parte dos egípcios ainda vê o árabe padrão como uma linguagem que denota honestidade, erudição e legitimidade, então o domínio do padrão seria “um pré-requisito para a legitimidade e para [conseguir] envergadura política”⁸⁵.

Por outro lado, as observações mais recentes parecem indicar que o dialeto tem sido cada vez mais considerado a linguagem do povo e da luta pela democracia, a alternância entre dialeto e padrão assume, assim, um outro nível de significado. Desse modo, o dialetal “tem sido usado politicamente para refletir oposição, honestidade, frescor e, até certo ponto, inovação”⁸⁶. Ainda que esse movimento pareça ter se intensificado depois da revolução de 25 de janeiro⁸⁷ e *Tāksī* tenha sido publicado um pouco antes disso, pode-se levantar a hipótese de a linguagem do livro já ter sido fruto das forças iniciais dessa tendência, uma vez que um dos grandes tópicos do livro é a crítica ao governo do então presidente Mubarak. Mas, a parte disso, o uso de um registro próximo do dialetal na escrita vem se popularizando não só no jornalismo, mas também na literatura, como veremos a seguir.

Depois de ter sido considerado uma língua inferior por muito tempo, o dialeto egípcio (*‘āmmiyya*) na forma escrita passou a ser reconhecido durante o século XX, principalmente depois da revolução de 1952 (ROSENBAUM, p. 68), esta última intimamente ligada com um crescimento do sentimento nacionalista egípcio.

De fato, o uso dos dialetos árabes tem se mostrado uma tendência para as gerações mais novas de escritores em vários países arabófonos. Assim como no caso da fala, dialeto e padrão são dois extremos de um *continuum* de modo que o uso maior ou menor de recursos do dialeto varia de acordo com estilo ou com o efeito que o autor pretende atingir.

O aclamado egípcio Naguib Mahfouz, por exemplo, ainda que tenha abordado largamente em suas obras o cotidiano egípcio e que seus personagens fossem, em sua maioria, tipos egípcios comuns, não utiliza sempre o dialeto em si para a construção de diálogos (por vezes opta por um padrão diluído, ou seja, menos formal e mais misturado com estruturas típicas da fala). Por outro lado, diz acreditar que “a dualidade de línguas

⁸⁵ *idem*, p. 22

⁸⁶ [...] is being employed politically to reflect opposition, honesty freshness, and, in a sense, innovation. (*idem*, p. 6)

⁸⁷ Cf. BASSIOUNEY, 2012

não é um problema, mas uma habilidade inata. É um reflexo preciso de uma dualidade que existe em todos nós, uma dualidade entre nosso cotidiano mundano e nossa [vida] espiritual ⁸⁸”.

Considerando que o encontrado na literatura muitas vezes se trata de uma mistura de elementos dos dois polos, Rosenbaum argumenta que a prática constitui uma modalidade linguística particular, ou um “terceiro código” (2000, p. 79), por ele chamado de *fuṣḥāmmiyya*. Para ele, essa modalidade passou a atrair a atenção de muitos autores porque a alternância e mistura de padrão e dialeto oferece “oportunidades estilísticas” não disponíveis para quem decide se manter em apenas um dos extremos. Entretanto, ele mesmo admite que, como muitas palavras são escritas da mesma forma no dialeto e no padrão⁸⁹ além de existirem construções que podem ser encontradas nas duas modalidades, às vezes é difícil classificar alguns trechos como pertencentes a um polo ou outro.

É importante ressaltar que Rosenbaum está falando da mistura dos dois códigos em narrativas ou monólogos e não diálogos, algo até então mais incomum do que encontrar o dialetal nos diálogos. Para o autor, as convenções literárias egípcias modernas fizeram o uso do dialeto uma norma para diálogos enquanto na narrativa em si o uso do coloquial ainda não é completamente aceito⁹⁰. Em *Tāksī* o uso do dialeto egípcio se dá principalmente nos diálogos, que compõem a maior parte da obra, mas o dialetal ocasionalmente aparece também em trechos narrativos. A *ḥaddūta* 49, por exemplo, é inteira em dialetal, ainda que existam tanto partes narrativas quanto diálogos. Nesses casos em que o dialeto aparece na narrativa não podemos assumir que ele está lá para dar maior verossimilhança como é o caso do uso nos diálogos, mas podemos tentar analisar trechos com o que foi apontado por Hamam e Holes, como fizemos anteriormente.

Rosenbaum concluiu, a partir de conversas tidas com autores que usam o *fuṣḥāmmiyya*, que, de maneira geral, os autores optam por esse código por acharem que ele facilita a compreensão do texto pelo leitor, que nem sempre goza de um nível de instrução formal que permita a ele entender o padrão. Entretanto, ainda que o aspecto da verossimilhança não esteja presente nesses casos, o dialeto, como vimos anteriormente,

⁸⁸ *Language duality is not a problem but an innate ability. It is an accurate reflection of a duality that exists in all of us, a duality between our mundane daily life and our spiritual one.* MAHFOUZ apud BASSIOUNEY, 2009a, p. 28

⁸⁹ *idem*, p. 72

⁹⁰ *idem*, p. 82

ainda representa afetividade, simplicidade, espontaneidade e pode estar relacionado com a busca de uma aproximação com, ou de despertar a simpatia de um tipo específico de leitor (é claro o artifício não funcionará para esse fim no caso do leitor que é contrário ao uso do dialetal).

No caso de *Tāksī*, temos passagens como as seguintes:

I.

كنت بدرش مع السواق.. وطلع زملكاوى قديم.. كان بيروح الاستاد وهو صغير عشان يتفرج على طه بصرى ومحمود الخواجة وعلى خليل و الشباب الورور حسن شحاته وفاروق جعفر.. السنة دى الزمالك عمال يتغلب من كل الفرق. فحاولت أخليه أهلاوى زىي لكنه قاللى الزمالك حالته مضعوضة [...] محتاج حد يقف معاه...

Tava batendo um papo com o taxista e descobri que ele era um torcedor antigo do Zamalek, ia ao estádio desde pequeno pra ver Taha Basri, Mahmud el-Atawaga, Ali Khalil, e os jovens talentos Hussain Shahata e Faruk Jaafar. Naquele ano o Zamalek tava perdendo pra todos os outros times. Tentei converter o sujeito em torcedor do Ahly como eu, mas ele me disse que o Zamalek estava indo mal [...] e precisava de alguém pra dar apoio... (*hdt.* 12, p. 58).

II.

الدنيا كانت حر جدا كنا في يوليو، وكنت لفيت في مكتبات الازبكية "سور الازبكية سابقا" مكتبة مكتبة، عشان اشتري كتاب عن الصناعات في مصر الفرعونية عشان أجيبه هدية لمرتي ومالقيتوش، نزلت المحطة لقيت يافطة كبيرة مكتوب عليها "مترو الأنفاق هدية مبارك لشعبه" فعلا هدية لطيفة جدا.. وانا اللي جاى لغاية الأزبكية عشان أوفر قرشين.. ياترى مبارك لقي المترو دى بكام؟ وفي أي سوق من أسواق فرنسا عشان يشتريه ويجيبه لشعبه؟ حاجة تغيط..

Estava um calor infernal, era julho, e eu tinha ficado de um lado para o outro nas livrarias de Azbaquia (chamado antes de muro de Azbaquia) de livraria em livraria procurando um livro sobre as artes manuais no Egito faraônico pra dar de presente pra minha mulher, mas não tinha encontrado nada. Quando cheguei na estação, vi uma faixa enorme onde tava escrito: "Metrô subterrâneo: um presente de Mubarak para seu povo." É realmente um presente muito generoso e eu aqui vindo até Azbaquia para economizar uns centavos. Me pergunto por quanto Mubarak encontrou esse [tal] de metro e em que mercado francês ele foi pra arrumar isso pro seu povo. É um negócio enervante... (*hdt.* 49, p. 182).

III.

رمضان.. قبل مدفع الإفطار بقليل.. وأنا أحمل لوحة كبيرة.. وأنتظر أن يظهر لى تاكسى ولو من السماء.. فالدفع بعد حوالى عشر دقائق.. ومن الصعب إيجاد تاكسى في ذلك الوقت.

Ramadã, um pouco antes da hora do desjejum e eu a carregar um grande quadro. Esperava que surgisse diante de mim um táxi, ainda que fosse vindo do céu, pois o desjejum teria início em 10 minutos e se torna muito difícil encontrar um táxi durante essa ocasião. (*hdt.* 58, p. 217).

Por causa de elementos lexicais como o demonstrativo *دي* (*dī*) em vez do padrão *هذه* (*hādihī*); os verbo *يدرش* (*yadariš* – bater um papo) e *يروح* (*yarūh* - ir); as palavras *عشان* (*ašān* – para, com a finalidade de) e *حاجة* (*hāga* – coisa, negócio), além das construções verbais iniciadas por *ب* como *بدرش* (*bidardš*) e *بيروح* (*bīruḥ*) e da negação construída por *ما* + verbo + *ش* como em *مالقيتوش* (*māla’itūš* - destacados em negrito), vemos que a incidência de elementos do dialeto egípcio em I e II é alta apesar de se tratarem de trechos narrativos. Já o trecho III não apresenta elementos do dialetal.

Pode-se notar que entre os dois primeiros trechos e o terceiro existe uma diferença de conteúdo. Enquanto o trecho III é uma narrativa pura, apenas uma ambientação, um prólogo para o diálogo que se seguirá, nos trechos I e II o autor expõe informações pessoais sobre ele mesmo (“Tentei converter o sujeito em torcedor do Ahly como eu/ procurando um livro sobre as artes manuais no Egito faraônico pra dar de presente pra minha mulher”) e, no caso do trecho II, ele também expõe, com ironia, opiniões suas (É realmente um presente muito generoso). Além disso, esses dois primeiros trechos parecem estar mergulhados nas emoções do narrador, em II ele nos revela sua revolta (“É um negócio enervante...”) e em I sua empolgação em falar de um assunto que provavelmente é muito agradável para ele (“Tentei converter o sujeito em torcedor do Ahly como eu”).

Desse modo, o uso do dialetal nos trechos narrativos em *Tāksī* parece estar de acordo com as funções preenchidas pelo dialeto de acordo com Holes que apontou, como vimos, que a linguagem dialetal no árabe está ligada à opinião, visões pessoais e intimidade. Também se encaixa no que apontou Bassioney, que ligou o dialeto à afetividade e emoção dos egípcios. Esse trechos exemplificam o que parece ser mais uma tendência de uso da alternância em *Tāksī*.

Com relação à tradução, muito se debate sobre a viabilidade de traduzir os dialetos árabes para qualquer outra língua. Para o libanês Elias Khoury “na maior parte dos casos, o tradutor falha em indicar os níveis diferentes da língua [...] e, no fim, o tradutor consegue apenas retratar uma imagem incompleta [deles]. Todavia, apesar de sua incompletude [a tradução] é necessária e imprescindível ⁹¹” (BADR EL-DIN). Não há, é claro, uma correspondência entre as modalidades linguísticas do árabe egípcio e as

⁹¹ وفي النهاية لا تستطيع الترجمة أن تقدم [...] وفي الغالب يعجز المترجمون عن نقل المستويات المختلفة للغة سوى صورة ناقصة. لكن رغم نقصانها فإنها ضرورية ولا غنى عنها.

variações linguísticas do português, mas isso não nos deve impedir de buscar alternativas para tentar fazer transparecer essas diferentes modalidades em português.

Com tudo isso em mente e considerando que a tradução, com todas as suas perdas e ganhos, é um ato necessário e imprescindível, passamos a procurar teorias da tradução que nos ajudassem a preservar o que fosse possível dos efeitos da alternância padrão/dialeto e das prováveis intenções do autor. É a essa busca que o próximo capítulo será dedicado.

Capítulo 3

Tradução: fundamentação teórico-metodológica

O presente capítulo tem como objetivo expor nosso embasamento teórico-metodológico sobre a tradução.

Primeiro trataremos brevemente das teorias da tradução em geral com as quais entramos em contato. Assim, apresentaremos aspectos gerais como fidelidade, priorização da língua de chegada ou da língua de partida, entre outros que foram abordados por vários teóricos.

Em seguida nos focaremos na abordagem que foi mais importante para nós, a cultural. Essa abordagem será descrita e, então, focaremos nos aspectos mais importantes: a ética e os trabalhos de Berman e Venuti. Por fim, dedicaremos uma seção para a tradução de variantes especificamente, levantando o que teóricos que se dedicam à matéria da tradução apontam que devemos considerar quando nos deparamos com essa questão.

3.1 Em busca da melhor linha

“A tradução pode sempre começar com as situações mais claras, as imagens mais concretas, os universais mais banais. Porém, como envolve a consideração de uma língua como um todo, com suas mensagens mais subjetivas, através de um exame de situações comuns e a multiplicação de contatos que precisam ser esclarecidos, não há dúvidas de que a comunicação pela tradução nunca poderá estar completamente acabada, o que também demonstra que ela nunca é completamente impossível⁹²” (MOUNIN, p. 279).

Muito se debate sobre os méritos e a necessidade da tradução e dos tradutores, ainda mais em um mundo onde contamos com ferramentas que já realizam essa atividade, bem ou mal, de maneira automática. No entanto, permanece incontestável o fato de que contarmos com a tradução para nos comunicar de maneira eficaz com outras culturas e absorver o que elas têm a oferecer. A maioria de nós não teria conhecimento das obras de Dostoievsky, Borges e outros autores se não fossem as traduções às quais tivemos acesso; assim, elas influenciam nosso entendimento de questões políticas, da

⁹² *La traduction peut toujours commencer, par les situations les plus claires, les messages les plus concrets, les universaux les plus élémentaires. Mais s'il a'agit d'une langue considérée dans son ensemble [...] a travers la recherche de situations communes et la multiplication es contacts susceptibles d'éclairer, sas doute la communication par la traduction n'est-elle jamais vraiment finie, ce que signifie em même temps qu'elle n'est jamais inexorablement impossible.*

arte, da cultura, aspectos tão atrelados à tradução quanto à própria literatura (BAKER, 1993, p. 233). Uma vez que se reflita sobre o assunto, podemos ter uma ideia do poder de quem determina o que será traduzido e **como** algo será traduzido.

Os estudos da tradução, por sua vez, sempre enfrentaram dificuldade, dentro e fora da academia, para serem encarados como assunto sério, principalmente pelo fato de a tradução ser considerada por muitos uma atividade secundária, “um processo ‘mecânico’ em vez de criativo [...] uma ocupação de baixo prestígio”⁹³ (BASNETT, 1991, p. 2) e seu produto sempre subserviente a e dependente de um original, assim como de sua língua e tradição literária. Por não ser uma atividade criativa, não seria digna de ter seus processos estudados.

Há, por outro lado, quem defenda que a tradução deve ser estudada, mas se fixe na simples comparação de um original com as suas traduções, ignorando procedimentos particulares do processo de traduzir e, por vezes, independentes de seu original. Muito se debate sobre a natureza do traduzir; alguns consideram ser apenas técnica, um procedimento que se pode aprender e aplicar a todas as traduções que se faça; às vezes é tratado como ciência, entretanto, fosse técnica ou ciência, seria possível que duas pessoas diferentes produzissem duas traduções iguais de um mesmo texto. Na verdade, tal como afirmou Horst Frenz, a tradução como atividade está mais próxima da arte, e uma que não é “nem [completamente] criativa, nem [completamente] imitativa, mas ocupa um lugar entre as duas coisas”⁹⁴.

Quando começamos a refletir sobre a tradução de *Tāksī*, identificamos dois maiores problemas: cabia a nós transportar uma cultura bastante diferente da nossa e traduzir uma alternância entre duas modalidades bastante distintas que complementa e enriquece em significado a obra; portanto, essa alternância não pode ser ignorada. Partindo do princípio de que a tradução, como arte, é criação, mas também tem por trás de si uma técnica, passamos a procurar uma abordagem que nos ajudasse a trabalhar com os dois problemas citados, pois nosso objetivo estabelecido era preservar cultura e linguagem.

Independentemente da forma como a natureza do processo tradutório seja vista, os estudos que se ocupam dessa matéria tendem a buscar respostas para as mesmas

⁹³ As a ‘mechanical’ rather than a ‘creative’ process [...] as a low status occupation.

⁹⁴ Neither a creative art nor an imitative art, but stands somewhere between the two (apud BASNETT, 1991, p. 5).

perguntas. Algumas delas foram levantadas por Gentzler (p. 35) ao comentar sobre as contribuições do *American Workshop* (termo pelo qual se refere à pragmática tradição americana de estudos sobre a tradução) para os estudos da tradução: quais são os referentes para a tradução? A que o tradutor está preso, ao original ou a algo intuído? A tradução tem algo a ver com identidade? Há regras [espontâneas ou não] que regem a geração de textos traduzidos ou tudo é escolha por parte do tradutor? A elas podemos acrescentar: O que torna uma tradução bem-sucedida? O que é ser fiel a um original e o que é uma tradução “livre”? A tradução pode dar conta de tudo o que o original diz? (Esta última deu origem à noção de perdas e ganhos e de compensação na tradução). O que é ‘equivalência’ e a que aspecto do texto ela está relacionada? Tradução é transposição ou interpretação? Ao longo do tempo, perguntas desse tipo foram levantadas e respondidas por teóricos de diferentes áreas e que veem tradução, linguagem e cultura de forma bastante diversa.

O tradutor, por sua vez, sempre que começa uma tradução também deve responder, ainda que nem sempre esteja consciente disso, a uma série de questões relacionadas com a obra em questão. Tais perguntas geralmente são de ordem mais prática, mas estão muito relacionadas àquelas apontadas no parágrafo anterior. Assim, quando estabelecemos o objetivo de propor uma tradução para *Tāksī* nos deparamos com os seguintes problemas: priorizar a língua de partida ou a língua de chegada e quais são as consequências de optar por uma ou por outra? Faríamos uma tradução fiel ou livre, literal ou comunicativa? Traduzir um original que foi gerado por uma cultura muitas vezes considerada exótica é diferente de traduzir uma obra de uma cultura com a qual estamos mais familiarizados? Como traduzir os termos muito relacionados a essa cultura, deveríamos adaptá-los? E, por fim, que linguagem usar, uma vez que o livro traz um claro revezamento entre árabe padrão e dialetos egípcios com implicações textuais e extratextuais?

Em primeiro lugar, as discussões sobre priorização da língua de partida (*source language*, ou seja, aquela do original) ou da língua de chegada (*target language*, ou seja, aquela da cultura que recebe a tradução) e sobre a superioridade da tradução literal *versus* a tradução do sentido (lembrando que os próprios conceitos “literal” e “sentido” foram entendidos de maneira diferente por teóricos diferentes) datam de tempos tão longínquos quanto os das primeiras traduções da Bíblia para línguas indo-europeias. S. Jerônimo, por exemplo, dava maior importância à tradução do sentido do que das

palavras, priorizava que a mensagem fosse entendida pelo leitor da tradução da mesma maneira que o leitor do original e defendia que “a fidelidade [e equivalência] era garantida por um bom dicionário⁹⁵” (BASSNETT e LEFEVERE, 1998, p. 2). Já Lutero parecia buscar um meio termo entre a tradução das palavras e estruturas e a tradução do sentido (FURLAN, p. 13), dando maior importância a aspectos como o ritmo e o léxico.

Entretanto, é muito difícil encontrar traduções que tenham conseguido priorizar radicalmente um dos extremos em detrimento do outro; uma tradução geralmente resulta em uma linguagem que estaria entre língua de partida e língua de chegada, o que Baker (1993, p. 245) definiu como “terceiro código” ao apontar características que tendem a ser recorrentes na tradução como a simplificação do texto e maior ocorrência da explicitação (quando se explica o que poderia ser ambíguo ou o que estava oculto no original). Características semelhantes já haviam sido exploradas e criticadas por Berman em *A tradução e a letra*, de 1985.

Escolher priorizar a língua de partida ou a língua de chegada naturalmente levará o tradutor a escolher dar mais importância à mensagem ou à forma, significado ou significante, pois estar mais próximo da língua de chegada é tornar o texto mais elegante do ponto de vista das normas da cultura de chegada, deixando a mensagem clara, enquanto manter-se próximo à língua de partida pressupõe prestar maior atenção na forma, no significante. Assim, para deixar que a forma ou o significante apareçam na tradução, muitas vezes é necessário romper com algumas normas da língua de chegada, produzido um texto menos fluido.

Um dos teóricos que ficou mais famoso, e também que foi mais criticado, por defender a primazia do significado, ou mensagem, foi o linguista Eugene Nida que voltou sua teoria para a tradução da Bíblia quanto ao missionário. Nida, assim como Wolfram Wills (GENTZLER, p. 3), usou as noções universais e estruturas inatas da teoria gerativa de Chomsky para traçar similaridades entre as línguas e, assim, afirmar que a tradução entre duas línguas é sempre possível, isso apesar de Chomsky ter alertado que sua teoria não devia ser usada para analisar o processo de tradução.

Nida argumentava que a comunicação entre duas línguas é sempre possível, pois deveria se basear nas similaridades semânticas entre elas que se dão por causa do “cerne

⁹⁵ *Faithfulness is insured by good dictionaries.*

comum das experiências humanas”. Ao mesmo tempo, postulava que “ideias ‘devem ser modificadas’ para serem enquadradas ao mapa conceitual de experiências de um contexto diferente⁹⁶”. A partir desses dois princípios, afirmava que a mensagem deveria ser determinada e conseqüentemente traduzida de modo que a resposta do receptor da tradução fosse a mesma dos receptores do original, a isso chamou de equivalência dinâmica: “uma tradução [que obedece a] equivalência dinâmica tem como objetivo uma completa naturalidade de expressão e tenta relacionar o leitor a modos de comportamento relevantes dentro do contexto de sua própria cultura⁹⁷”. Assim, uma vez que propunha para a Bíblia uma tradução que interpretasse e simplificasse a mensagem de modo que ela fosse entendida, sua teoria permitia até mesmo que símbolos fossem reinterpretados e substituídos em prol da mensagem, portanto considerava que uma boa tradução era fiel à mensagem defendendo um tipo de tradução que se adequasse à cultura de chegada, muitas vezes apagando a de partida. Sua teoria para a tradução era comunicativa, propunha uma linguagem natural, fluida, adequada aos padrões da língua de chegada era a meta, pois “é essencial para que produza nos receptores finais uma resposta similar àquela dos receptores originais⁹⁸”.

Mas não foi só Nida o defensor da tradução como mensagem em prol da comunicação. O pesquisador e crítico literário americano I. A. Richards desenvolveu um modelo de comunicação que influenciou muitas teorias da tradução principalmente nos EUA. Richards, baseando-se em suas experiências na área de leitura e interpretação, e no *New Criticism*, a corrente formalista americana, visava desenvolver uma nova abordagem educacional na área de poesia partindo da retirada do estudante e do texto da sociedade, isolando-o de influências externas para provar a existência de um significado unificado que poderia ser avaliado. Para ele, o texto seria um “corpo de experiências” passível de ser discernido por leitores mais refinados, ou seja, havia uma interpretação correta e métodos para se chegar a ele. Mas uma abordagem que retira a obra de seu contexto histórico, político e cultural, como a de Richards, ou uma que elimina todos os traços culturais, como a de Nida, não nos ajuda a chegar mais perto dos objetivos estabelecidos.

⁹⁶ Ideas “must be modified” to fit with the conceptual map of experience of the different context (NIDA, 1960, p. 87 apud GENTZLER, p. 52).

⁹⁷ A translation of dynamic equivalence aims at complete naturalness of expression [...] “and tries to relate the receptor to modes of behavior relevant within the context of this own culture. (NIDA, 1964, p. 159 apud VENUTI, 1995, p. 21)

⁹⁸ Is essential to producing in the ultimate receptors a response similar to that of the original receptors. (idem, p. 21)

Com o passar do tempo, a prática da tradução demonstrava cada vez mais que, mesmo a tradução sendo sempre interpretação, diferentes tradutores tendiam a se relacionar com, recortar e interpretar diferentes aspectos do texto. Teorias como a de Ezra Pound, ainda que muito subjetivas para serem aplicadas como metodologia, ajudam a apontar diferentes aspectos do texto a ser levados em conta. O poeta americano, lido por Haroldo de Campos e outros autores brasileiros da época, considerava as palavras energizadas e portadoras do “poder da tradição, de séculos de consciência, de convenção e associação⁹⁹”, isto é, ressaltava as conexões diacrônicas e interculturais contidas nelas. Além disso, para ele as imagens construídas pelas palavras não seriam um conceito lógico, mas estariam mais ligadas à “atmosfera” do texto.

Ao abordar a tradução, Pound focou-se nos detalhes, considerando o tradutor um escultor que molda as palavras. Reforçava a importância da fidelidade ao original que ele considerava estar atrelado ao significado e à atmosfera do texto e propunha: “não é o que o homem diz, mas o que ele quis dizer que o tradutor tem que trazer¹⁰⁰”. Assim, a fidelidade seria ao significado implícito e não ao literal. Pound chegou a desenvolver um estilo de tradução bastante experimental elogiado por Venuti. Parecia, aqui, que com Pound estaríamos mais próximos do que queríamos alcançar, mas ele não chegou a estabelecer muitas diretrizes para a prática da tradução e sua teoria parecia estar ligada a um momento histórico já muito distante de nós.

Parte das diferenças que encontramos nas teorias está na maneira como os teóricos entendem o funcionamento da linguagem. Enquanto Nida acredita que a mensagem pode ser recebida da mesma maneira pelo leitor do original e pelo leitor da tradução, portanto indicando que as experiências humanas são as mesmas independentemente da língua, Sapir, também linguista e cuja teoria influenciou estudos sobre a tradução, defende que é a linguagem que está na base da experiência humana uma vez que é “um guia para a realidade social¹⁰¹”, portanto cada estrutura linguística representaria uma realidade distinta (BASSNETT, 1991, p. 13):

⁹⁹ *The power of tradition, of centuries of race consciousness, of agreement, of association.* (POUND, 1911, p. 297 *apud* GENTZLER, p. 16)

¹⁰⁰ *Tain't what a men sez, but wot he means that the traducer has got to bring over* (1950, P. 271 *apud* GENTZLER, p. 22).

¹⁰¹ SAPIR *apud* BASSNETT, 1991 p. 13

Nenhuma língua é similar o suficiente a ponto de ser considerada representante de uma mesma realidade social. Os mundos em que sociedades diferentes vivem são mundos diferentes e não simplesmente o mesmo com rótulos diferentes¹⁰².

Assim, apesar de a mensagem poder ser transposta de uma língua para a outra, ela nunca será recebida exatamente da mesma maneira como foi recebida pelos leitores do original. Tampouco o leitor de uma tradução para o inglês pode ter a mesma experiência que o leitor de uma tradução para o português. Portanto, ainda que a mensagem seja a mesma, nunca há uma equivalência perfeita entre signos de línguas diferentes.

Baseando-se nesse recorte da linguagem, a tradução passou a ser vista como um processo de decodificação e recodificação, na qual o tradutor deve interpretar e entender a mensagem para, em seguida, reproduzi-la na língua de chegada. Com isso em vista, Jakobson resumiu a tradução como uma “transposição criativa” (*creative transposition*) (Jakobson, 1959, p. 238), na qual é papel do tradutor tomar decisões baseadas em sua interpretação da mensagem de modo a transpô-la para outro sistema significativo, seja ele poético, linguístico ou composto por outros sinais. Isto é, desde que a mensagem seja a mesma, um texto (arte verbal) pode ser transformado em música ou filme por meio de tradução, procedimento que ele denomina “tradução intersemiótica ou *transmutação*” (BASSNETT, 1991, p. 14).

A grande diferença entre a teoria de Nida e a de Jakobson é que apesar de ambos considerarem a tradução como interpretação, Nida acredita haver uma interpretação universal que pode ser extraída e transportada, uma interpretação única e, portanto, correta que deveria ser buscada pelo tradutor. Jakobson, ao admitir a impossibilidade da equivalência absoluta e ao ver a tradução como processo criativo, pressupõe que a interpretação e tradução será pessoal e não universal, diversa e não única.

A tradução seria, então, a transposição dos significados e funções das estruturas linguísticas, o que Jakobson exemplifica com a palavra russa *syr* (uma comida feita de coalhada) cuja tradução para o inglês seria *cottage cheese* (queijo cottage) (BASSNETT, 1991, p.15), ou seja, no caso de palavras que não têm tradução, resta ao tradutor “interpretar adequadamente” o vocábulo substituindo-o por algo próprio da

¹⁰² No two languages are ever sufficiently similar to be considered as representing the same social reality. The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached (SAPIR apud BASSNETT 1991, p. 13)

cultura de chegada, um procedimento utilizado como padrão por grande parte dos tradutores.

Como podemos ver, as teorias citadas acima estavam muito ligadas à teoria literária e à linguística, priorizavam a transposição da mensagem e, assim, deixaram de considerar aspectos extraliterários e extralinguísticos, assim como poucos deles consideraram os aspectos formais dos textos. Uma vez que consideramos que em *Tāksī* os aspectos formais e culturais são muito importantes, continuamos a explorar outras teorias.

Na década de 70, os Estudos da Tradução propriamente ditos começaram a se desenvolver. Isto é, alguns teóricos passaram a estudar a tradução de forma autônoma e descritiva tentando se afastar dos julgamentos de valor artístico da crítica literária e dos modelos da linguística. Vemos que com a proliferação de teorias que não mais se baseavam necessariamente na linguística e crítica literária, a noção de equivalência, bem como fidelidade, precisão e literalidade passaram a ficar mais maleáveis. Os teóricos começaram a se afastar do certo e do errado, desenvolvendo trabalhos mais analíticos do que prescritivos.

Popovič, por exemplo, propôs o conceito de perdas e ganhos na tradução. Afirmava que as mudanças são parte necessária do processo tradutório por causa das diferenças inerentes dos valores intelectuais e estéticos em duas culturas distintas (GENTZLER, p. 87), aceitando a impossibilidade da equivalência dos textos, pretendia revelar a natureza heterogênea e mediadora da tradução. Mais tarde, Gideon Toury resumiria as perdas e ganhos da tradução da seguinte maneira: “toda tradução privilegia certas propriedades/significados às custas de outros e a definição de uma tradução correta deixa de ser viável¹⁰³”.

Popovič também propôs que o termo equivalência poderia estar relacionado com mais de um aspecto do texto. Determinou quatro tipos de equivalência: linguística, no nível da palavra; paradigmática, ou seja, “elementos de um eixo expressivo paradigmático”, como estruturas gramaticais; estilística, quando os elementos têm a

¹⁰³ *All translations privilege certain properties/meanings at the expense of others, and the concept of a “correct” translation ceases to be a real possibility* (TOURY, 1980, p. 39 *apud* GENTZLER p. 127).

mesma função no original e na tradução buscando a identidade expressiva; e textual, relacionada à forma e outras estruturas sintagmáticas¹⁰⁴.

Com essa flexibilização os estudos da tradução passaram a se ocupar menos com o velho problema da referência para focar na análise da relação do texto traduzido com seu original e nas práticas de representação de sua tradição literária, além de com as práticas de representação na tradição da cultura de chegada (GENTZLER, p. 93).

Vários autores passaram a demonstrar uma preferência por um tipo de fidelidade relacionada com a manutenção do estilo, o caso de Lefevere:

“A tarefa do tradutor é [...] reproduzir o texto de partida, a interpretação do autor do original de um tema que é expresso com inúmeras variações, acessíveis a leitores que não estão acostumados com essas variações, substituindo a variação do autor original por seus equivalentes em língua, tempo, local e tradição diferentes. Ênfase particular deve ser dada para o fato de que o tradutor tem que substituir todas as variações contidas no texto de partida por seus equivalentes¹⁰⁵”.

Susan Bassnett, muito influente ainda hoje, adicionava a isso a importância da reprodução da atmosfera, do tom e da linguagem do original, defendendo que o tradutor deveria gozar de grande liberdade para substituir grande parte do texto por recursos bastante diferentes dos do original desde que eles criassem no leitor o mesmo efeito (GENTZLER, p. 100).

Vemos o surgimento de teorias que se preocupavam com a forma, com o estilo, com a atmosfera, tom e linguagem, bem como defendiam a liberdade ao tradutor para fazer suas escolhas, mas ainda não consideravam aspectos extratextuais, como a maneira como cultura e sociedade influenciam a tradução e vice-versa, além de não levarem em consideração as variantes linguísticas.

Com a consolidação da noção de tradução como trabalho interpretativo e criativo, algumas teorias passaram a reconhecê-la como um processo dual: ao mesmo tempo que uma tradução é um comentário interpretativo, também é um original capaz de influenciar os modelos representativos da cultura de chegada. A importância de uma tradução para um sistema cultural foi extensamente abordada por Itamar Even-Zohar em

¹⁰⁴ *apud* BASSNETT, 1991, p. 25

¹⁰⁵ *The translator's task is [...] to render the source text, the original author's interpretation of a given theme expressed in a number of variations, accessible to readers not familiar with these variations, by replacing the original author's variation with theirs equivalents in a different language, time, place and tradition. Particular emphasis must be given to the fact that the translator has to replace all the variations contained in the source text by their equivalents.* (LEFEVERE 1975, p. 99 *apud* GENTZLER, p. 95)

sua teoria dos polissistemas. Apesar de seu enfoque ser a área da cultura, essa teoria teve grande visibilidade e foi muito influente nos estudos sobre tradução que vieram depois dela, pois foi uma das primeiras teorias a considerar que a tradução participa da construção da cultura assim como o original. Colocando a literatura traduzida em um grande contexto cultural, “Even-Zohar abriu o caminho para que a teoria da tradução avançasse para além da estética prescritiva” (GENTZLER, p.123).

Gideon Toury, então, baseou-se na teoria do polissistema de Even-Zohar para detectar e descrever melhor aspectos linguísticos, literários e sociais que norteariam a tradução tentando estabelecer algumas **normas** que influenciariam as escolhas tradutórias e foi um dos primeiros a trabalhar com o conceito de que traduzir envolve um processo de tomada de decisões (HERMANS, 2009, p. 96). O objetivo final seria estabelecer uma hierarquia de normas que seriam determinantes na escolha dos trabalhos a serem traduzidos e na produção das traduções, tanto estabelecendo normas gerais para os tradutores quanto influenciando as escolhas pessoais. Mas, como Venuti bem observou, tentava estabelecer uma teoria de caráter científico, evitando a prescrição preferindo a análise das práticas de fato empregadas pelas traduções.

Partia do princípio de que “as traduções são fatos da cultura de chegada¹⁰⁶” e observou que o tradutor, com o objetivo de que suas traduções fossem aceitas na cultura de chegada, costumava deixar a fidelidade em segundo plano, buscando uma maior adequação à cultura de chegada baseada inclusive em demandas mercadológicas (a preferência dos editores, por exemplo). Estabeleceu, assim, dois polos: a total aceitabilidade do texto na língua de chegada e a total adequação ao texto de partida e afirma que a tradução está sempre no meio, pois sempre haverá desvios uma vez que as normas da cultura de chegada obrigam que eles ocorram. Seu objetivo é, portanto, “descrever e explicar a ‘aceitabilidade’ de uma tradução, as maneiras em que vários desvios constituem um tipo de ‘equivalência’ que se adequam a valores domésticos em um certo momento histórico¹⁰⁷” (VENUTI, 1998, p. 27).

Uma das principais contribuições da teoria de Toury para os estudos da tradução foi o abandono das noções de correspondência um para um e de equivalência

¹⁰⁶ TOURY, 1995 p. 29 *apud* VENUTI, 1998, p. 27

¹⁰⁷ *His project is rather to describe and explain the domestic “acceptability” of a translation, the ways in which various shifts constitute a type of “equivalence” which conforms to domestic values at certain historical moment.*

linguística. Também promoveu uma flexibilização da noção de que a mensagem tem uma identidade fixa, mas as contribuições que mais nos interessam são a adoção do princípio de que a infidelidade é inevitável. Entretanto, Toury parece concordar com Even-Zohar que “mesmo levando o texto de partida como fator crucial na formulação da tradução, tradutores bem-sucedidos são menos afetados por sua estrutura¹⁰⁸”.

De fato, assim como aponta Venuti, a importância do trabalho de Toury e de teóricos que desenvolveram trabalho semelhantes, como Even-Zohar e Lefevere, é inegável: ajudaram a estabelecer os estudos da tradução como uma área de estudos independente definindo seu objeto de estudo: “o texto de chegada circulando em um ‘polissistema’ de normas e recursos culturais¹⁰⁹” (VENUTI, 1998, p. 27). Assim, a questão da representação da cultura com a qual se está trabalhando passou a ser trabalhado por essa abordagem que ficou conhecida como “abordagem cultural” da tradução. Como a cultura de partida era um fator importante para nós, seguimos por essa linha, procurando autores que nos oferecessem diretrizes mais claras e tratassem também do problema da representação da linguagem dialetal.

Toury, assim como Even-Zohar, propunha uma descrição empírica do processo em busca de adequar os estudos da tradução em um modelo científico para que eles fossem legitimados¹¹⁰ e encarados com seriedade. Porém “a insistência em um modelo livre de juízo de valor impede que a disciplina seja autocrítica¹¹¹” e que desenvolvesse um método ou diretrizes mais exatas; então não seria aplicável no nosso caso. A procura neste trabalho era por exemplos e soluções, e não apenas modelos científicos.

Lefevere voltou a escrever depois da consolidação da teoria dos polissistemas e acrescentou à mistura um componente ideológico. Propôs uma nova nomenclatura baseada na influência não só da cultura e do mercado, mas da ideologia na tradução. Cunhou o termo texto “refratado” (*refracted text*) para definir textos que foram processados para certo público ou adaptados a certa poética ou ideologia¹¹². Lefevere também considerou um conceito que chamou de “apadrinhamento” (“*patronage*”) para se referir a “qualquer tipo de força que pode levar ao encorajamento e à promoção, mas

¹⁰⁸ Even when taking the source text as a crucial factor in the formulation of its translation, accomplished translators would be less affected by its make-up. (EVEN-ZOHAR, 1990, p. 277 *apud* GENTZLER, p. 142)

¹⁰⁹ The target text circulating in a “polysystem” of cultural norms and resources.

¹¹⁰ *idem*, p. 27; 28

¹¹¹ The insistence on value-free translation studies prevents the discipline from being self-critical. (*idem*, p. 29)

¹¹² LEFEVERE, 1984, p. 92 *apud* GENTZLER, p. 137

também à censura e à destruição, de trabalhos de literatura¹¹³”. A ideologia era o componente que faltava e com ela adicionada à questão, a abordagem cultural da tradução ganhou a forma pela qual nós a conhecemos hoje. Essa linha, que inclui nomes como Bassnett, Lefevere, Pym, Berman e Venuti, foi a mais influente no presente trabalho principalmente porque levou ao desenvolvimento de trabalhos que lidam com a manutenção de diferenças culturais na tradução, que era um de nossos objetivos. Além disso, foi considerando as bases dessa abordagem que muitos estudos sobre variantes linguísticas em tradução se desenvolveram.

A abordagem cultural

O papel ideológico da tradução e sua importância em movimentos políticos parecem ser duas das questões mais cruciais hoje em dia nos estudos da tradução. Uma vez que um texto nunca é totalmente autônomo, por estar sempre envolvido em diversas relações com outros elementos e outros sistemas, a tradução é considerada pelos “culturalistas” uma interação comunicativa que prevê a cooperação intercultural na qual o tradutor é o mediador. Esse tipo de abordagem trouxe de volta ao debate elementos extralinguísticos e culturais que haviam sido afastados pelas teorias de bases formalistas, além de tornar possível que desvios da norma fossem estudados.

O significado do termo tradução cultural é muito amplo e foi assumindo diferentes significados, mas, em linhas gerais, é considerada a “prática de tradução literária que lida com diferenças culturais, ou tenta dar conta de um contexto cultural extenso” representando uma cultura diferente na tradução (STURGE, 1997, p. 67) Muitos dos autores que aderiram à abordagem cultural defendem que a tendência de predileção por traduções transparentes, objetivas e fiéis permitiram que um Outro exotizado e distante da realidade fosse criado. Assim, passaram a defender que a tradução se desvinculasse, e por vezes até contrariasse, como veremos mais à frente, a imagem de culturas não ocidentais que haviam sido estabelecidas pela reinterpretação dessas culturas através do uso exclusivo de uma linguagem tradicional e normatizada.

Spivak aponta para o fato de que tudo escrito por autores do terceiro mundo, e que havia sido traduzido, era semelhante: “escritoras da Índia acabam soando como

¹¹³ Any kind of force that can be influential in encouraging and propagating, but also in discouraging, censoring and destroying works of literature. (ibid)

escritores de Taipei¹¹⁴” e alegou que o tradutor deveria “conhecer a história da língua, a história do momento do autor e a história da língua dentro do campo da tradução¹¹⁵”. Lefevere concorda com isso afirmando que o tradutor não só deve ser fluente na língua, como também ter domínio do tempo, local e tradição do texto de partida, reproduzindo todos esses elementos na língua de chegada.¹¹⁶

Uma vez que a tradução passou a ser considerada um fator ativo em movimentos políticos e na construção de identidades, algumas questões que haviam sido complexas demais para os modelos anteriores, e são o foco central de nossa proposta de tradução, passaram a ser abordadas: “como lidar com traços como dialetos e heteroglossia, [...] termos específicos da cultura como comida ou arquitetura¹¹⁷” (STURGE, 1997, p. 67), além de enfatizar “a importância de manifestações como a cultura popular e outras formas marginalizadas de expressão” (BAKER, 1999, p. 21). Com isso em vista, os autores passaram a discutir quais seriam as maneiras mais efetivas, ou mais éticas de manter esse tipo de diferença na tradução.

Assim, desde os anos 90, “os estudos culturais estão sendo propostos por alguns estudiosos como um novo paradigma capaz de examinar o fenômeno tradutório com mais propriedade do que se fez sob a influência da linguística” (BAKER, 1999, p. 15). Com efeito, podemos observar que teóricos na Europa e nos EUA como Bassnett, Lefevere, David Lloyd e Maria Tymoczko parecem estar se distanciando cada vez mais dos modelos da linguística, incluindo o polissistema, que consideravam muito formalista e restritivo (GENTZLER, p. 136). Esses autores se encarregaram de incluir “a forte dimensão política” (BAKER 1999, p. 16) aos estudos da tradução.

Susan Bassnett chamou essa mudança de foco de “*cultural turn*” (BASSNETT, 1998, p. 123) e mais do que uma guinada definitiva, o que ela definiu é um tipo de abordagem específica dentro da tendência culturalista, uma vez que a tradução cultural não prevê nenhum tipo de estratégia específica para as traduções, mas sim uma “perspectiva” particular de estudo (STURGE, 1997, p. 67), a da cultura, sendo que consideram a cultura “a rede de relações sociais que inclui grupos categorias, classes e

¹¹⁴ *Women writers from India end up sounding like men writers of Taipei* (apud GENTZLER, p. 184)

¹¹⁵ *Must be familiar with the 'history of the language, the history of the author's moment, the history of the language-in-translation.* (SPIVAK, 1993, p. 186 apud *idem*, p. 184)

¹¹⁶ *ibid*

¹¹⁷ *How to deal with features like dialect and heteroglossia [...] culturally specific items such as food or architecture.*

papeis sociais que mantém¹¹⁸”. Visto que a abordagem cultural trabalha com os dois aspectos que destacamos como problemáticos em nossa proposta de tradução, cultura e variação de linguagem, passamos a nos aprofundar nos estudos da tradução que partiam dos estudos culturais.

Os estudos culturais em muito enriqueceram os estudos sobre tradução ao reconhecerem, por exemplo, que existe uma manipulação do texto por parte da tradução e que o tradutor deve fazer essa manipulação de forma consciente e responsável, mas algumas implicações disso são objeto de duras críticas. Mona Baker aponta: “a ênfase histórica que dão à cultura popular e à visão não-elitista da cultura fica reduzida, na esfera dos estudos da tradução, a uma valorização das formas não-canônicas de literatura” (BAKER, 1990, p. 28) e que alguns estudos correm o risco de assumirem um caráter superficial ao alegarem “ser libertadores e revolucionários simplesmente por adotarem uma perspectiva ‘cultural’” (BAKER, 1999, p. 30). Além disso critica o fato de “não se satisfazem com um estudo neutro das questões culturais na sociedade”¹¹⁹ referindo-se ao uso ativo da tradução que alguns teóricos pregam na defesa de ideologias específicas.

Partindo da mesma base, os teóricos que advogam por uma ética da tradução pretendem estabelecer diretrizes que tornariam a manipulação natural envolvida no processo tradutório mais responsável estabelecendo padrões gerais que levam o tradutor por um caminho de equilíbrio entre cultura de partida e de chegada; trata-se de uma tentativa de não apagar a primeira, o que quase invariavelmente acontecia. Inseridos nessa abordagem que partia de uma perspectiva cultural da tradução estão Berman e Venuti, seguindo mais ou menos os mesmos raciocínios e estabeleceram diretrizes bastante claras que tentamos seguir em nossa proposta de tradução.

A ética na tradução de *Tāksī*.

A presente seção pretende expor o que é a ética na tradução conforme entendida por Berman, Pym e Venuti e como ela influenciou o trabalho desses autores. Em seguida, apontaremos quais foram os principais pontos das teorias de cada um deles que mais se destacaram tendo em vista nosso propósito e estabeleceremos como eles estão relacionados ao caso de *Tāksī* em particular.

¹¹⁸ JENKS, 1993, p. 93 *apud* BAKER, 1999, p. 20

¹¹⁹ *idem*, p. 22

Por fim, consideraremos alguns pontos teóricos que foram importantes como base para a tradução do dialeto em específico.

Pym define que a ética “está preocupada primordialmente com o que indivíduos fazem no imediatismo de situações concretas¹²⁰” e que a tradução constitui um espaço intercultural onde o tradutor se coloca como um mediador encarregado de atingir benefício e confiança mútuos¹²¹.

Quando se vê o tradutor como um mediador entre duas culturas, as questões políticas e morais com as quais o tradutor tem de lidar ao fazer suas escolhas ganham uma nova dimensão ao colocarem-no como agente ético e social ativo (HERMANS, 2009, p. 93;94).

A questão da ética já havia sido levantada muito tempo antes, assim, os trabalhos de Venuti e Pym que exploram essa ideia se trataram de um retorno à ética. Venuti baseou-se diretamente em Berman para desenvolver suas teorias, mas mesmo esse último já partia de conceitos explorados anteriormente:

“A ideia de ligação íntima entre língua e cultura de Herder, da insistência na necessidade de a tradução reter a estrangeiridade do original estrangeiro, o chamado de Schleiermacher para que os tradutores levassem o leitor até o autor estrangeiro em vez do contrário e da literalidade [...] das traduções alemãs [a partir] do grego de Hölderlin¹²²” (HERMANS, 2009, p. 97;98)

A essência do trabalho de Berman é a defesa de uma tradução palavra-a-palavra (HERMANS, 2009, p. 98) muitas vezes confundida com tradução literal. O autor, entretanto, destaca que quando fala em prol de uma “tradução literal” não está defendendo a substituição de palavra por palavra, o que chama de *traducción servil*, citando os espanhóis, e frisa que propõe uma tradução do que chama de *letra* e explica que ela não envolve “nem calco, nem [...] reprodução, mas atenção voltada para o jogo dos significantes” (BERMAN, 1985, p. 16). Ele quer dizer que não abandonará o sentido, mas dará maior atenção a questões, inclusive formais, ignoradas quando o tradutor faz apenas uma tradução do sentido.

¹²⁰ *Are concerned primarily with what particular individuals do in the immediacy of concrete situations* (PYM, 2001, apud HERMANS, 2009, p. 96).

¹²¹ *ibid*

¹²² *He traced Herder's ideas on the intimate link between language and culture, Wilhem von Humboldt's insistence on the need for translations to retain the foreignness of the foreign original, Schleiermacher's call on translators to take the reader to the foreign author rather than vice versa, and the uncompromising literalness of Hölderlin's German translations from Greek.*

Considera como ético por parte do tradutor ir contra o que chamou de violência do etnocentrismo, a imposição do estilo, convenções e valores da cultura de chegada na tradução, o que promoveria o apagamento das diferenças culturais como consequência. Parte do que disse Schleiermacher – “ou o tradutor deixa o escritor o mais tranquilo possível e faz com que o leitor vá a seu encontro, ou deixa o leitor o mais tranquilo possível e faz com que o escritor vá a seu encontro” (BERMAN, 1985, p. 10) – para enfatizar que existe escolha para o tradutor e defender o primeiro procedimento.

Reconhece que a domesticação é inevitável, uma vez que a alteriidade na tradução só pode ser representado por recursos da própria língua de chegada, portanto já assimilada e codificada (BERMAN, 1985, pp. 87-91) e com isso em mente propõe que uma tradução ética é aquela “desmistificadora: manifesta em sua própria língua a estrangeiridade do texto estrangeiro” (BERMAN, 1985, p. 89), Venuti segue na mesma linha afirmando que a tradução deve mostrar que é uma tradução e não se pretender um original.

Para Venuti um dos grandes problemas da tradução domesticadora ou etnocêntrica ocorre quando a tradução tenta se passar por um original. Assim como Berman, critica a tradução que “disfarçada de transmissibilidade, carrega uma negação sistemática da estranheza do texto estrangeiro¹²³” e credita grande parte da culpa aos críticos de traduções que tendem a elogiar aquelas que chamam de fluidas, a ponto de não ser incomum ouvirmos que uma boa tradução é aquela que não parece uma tradução, na qual o tradutor está, portanto, invisível. Assim, Venuti ficou famoso por se debruçar sobre o que chamou de a invisibilidade do tradutor (cf. VENUTI, 1995), ou seja, o apagamento por completo do tradutor a ponto de a tradução parecer um original escrito na língua de chegada.

Berman e Venuti partiam dos mesmos pressupostos, mas suas propostas para resolver o problema comum que enxergavam foram ligeiramente diferentes. Berman pretende levar a cabo a destruição de uma tradução que considera etnocêntrica, hipertextual e platônica (BERMAN, 1985, p. 26). É hipertextual porque busca aquilo que está por trás ou além do texto e platônica, pois é idealizado. Para Berman, a tradução etnocêntrica busca traduzir o sentido, que por si só é uma idealização, e esse

¹²³ *Under the guise of transmissibility, [it] carries out a systematic negation of the strangeness of the foreign work.* (BERMAN, 1992, p. 5 *apud* VENUTI, 1998, p. 81)

sentido é interpretado como um invariante que está por trás e além do texto, podendo ser transposta da mesma maneira para todas as línguas, deixando para trás a letra¹²⁴. Assim, para Berman as traduções etnocêntricas quanto hipertextuais não conseguem ser mais do que “imitação, paródia, pastiche, adaptação, plágio, ou qualquer outra espécie de transformação formal a partir de um texto já existente¹²⁵”. Argumenta também que no momento em que platonicamente se considera que as línguas têm por trás de si uma experiência comum, a tradução do sentido foca-se no universal, abandonando o particular.

Isso não quer dizer que Berman não reconheça a relação da tradução com seu original, ele defende que o tradutor deve sim tentar reproduzir o sistema estilístico de uma obra, afinal, não deixa de fazer parte da “casca sensível” do texto que o autor chama de letra, mas diferentemente do escritor de um pastiche, o tradutor deve escrever um texto novo e não se limitar a reproduzir um já existente¹²⁶.

Além disso, bem antes de Venuti, entretanto, Berman já apontava que a universalização do texto traduzido pede que o tradutor seja invisível, afinal, o objetivo é do texto final é não parecer uma tradução. Ainda aponta que o resultado disso são normas mais rígidas para a tradução do que para a literatura em um mesmo sistema cultural. Pensando no caso do presente trabalho, sabemos que uma representação da oralidade vem sendo usada nas crônicas brasileiras há tempos, mas não é um recurso frequentemente considerado válido para uma tradução. De acordo com as observações de Berman, a maior padronização da tradução em oposição à literatura não é algo que acontece só por aqui. Se observarmos duas traduções de *Tāksī*, uma para o espanhol e uma para o inglês, verificam-se várias das tendências deformadoras apontadas por Berman, indícios de traduções com pouca flexibilidade e adequadas ao sistema de normas da língua de chegada.

Em busca de propor um tipo de tradução que seja mais do que mera imitação, o autor propõe que o procedimento do tradutor deve ser ético, poético e pensante em oposição a etnocêntrico, hipertextual e platônico¹²⁷. Com isso em mente, o autor identifica um conjunto de tendências deformadoras comuns às traduções etnocêntricas:

¹²⁴ *idem*, p. 32

¹²⁵ *ibid*

¹²⁶ *idem*, p. 35

¹²⁷ *ibid*

racionalização, clarificação, alongamento, enobrecimento e vulgarização, homogeneização, destruição dos ritmos, destruição das redes significantes subjacentes, destruição dos sistematismos textuais, destruição (ou exotização) das redes de linguagens vernáculas, destruição das locuções e idiotismos e apagamento das superposições de línguas. Dentre elas, devido à natureza da obra traduzida, as tendências que mais nos interessam são: racionalização, enobrecimento, homogeneização, destruição dos sistematismos, destruição e vulgarização das redes de linguagens vernáculas e, sua consequência, o apagamento da superposição das línguas.

A racionalização é um processo que envolve principalmente as estruturas sintáticas e a pontuação (este último especialmente no caso da prosa, como aponta Berman). Trata-se de enquadrar todo texto em um padrão linear, seja “arrumando” estruturas consideradas densas demais (BERMAN, 1985, p. 49) ou padronizando e adaptando a pontuação. É o caso das traduções de *Tāksī* para o inglês e para o espanhol que adaptam para as normas oficiais da respectiva língua a pontuação peculiar do original. Abaixo exemplos da tradução para o inglês de Jonathan Wright e para o espanhol da dupla Alberto Canto García y Khaled Musa Sánchez:

It was indeed impossible to move. The cars were bumper to bumper and on top of each other on the street, moving not an inch, as though we were imprisoned in a giant garage.
 ‘What’s up?’ I asked
 ‘Demonstrations,’ said the driver. ‘Dunno why. There are about 200 people holding banners and around them about 2,000 riot police and 200 officers, and riot police trucks blocking everything.’
 ‘All this crowd for 200 people?’ I said.

Y, en efecto, el tráfico estaba imposible. Los coches se amontonaban unos encima de otros y no se movían ni un milímetro. Parecíamos estar en un enorme garaje que se había convertido en una cárcel, donde nosotros éramos los prisioneros.
 —¿Qué es lo que ocurre? —interrogué al conductor.
 —Hay manifestaciones, pero no sé por qué. Hay doscientas personas con pancartas, rodeadas por dos mil militares, doscientos oficiales y furgones de policía bloqueándolo todo.

Vemos que o tradutor do inglês usou as aspas usuais da língua para os diálogos, enquanto o tradutor para o espanhol usou travessões – como é mais comum em português também. Além disso, ambos usaram as estruturas do tipo “eu perguntei” ou “disse o motorista”, que estão ausentes do original nesse caso, que adota uma pontuação próxima a de um roteiro. Assim, em nossa tradução optamos por manter a pontuação do original:

O percurso estava de fato impraticável. Os carros amontoavam-se nas ruas e não se moviam sequer um milímetro, era como se estivéssemos em uma enorme garagem que se transformara em prisão e dela éramos prisioneiros.

Eu: O que aconteceu?

O taxista: Uma manifestação, nem sei pelo quê. Tem duzentas pessoas segurando cartazes. Em volta delas tem dois mil soldados e mais duzentos oficiais; carros da segurança central estão bloqueando tudo.

Eu: Toda essa bagunça por causa de duzentas pessoas? (*hdt.* 3)

Para Berman, a racionalização extirpa a concretude do texto original mantendo dele apenas o sentido abstrato interpretado pelo tradutor.

O enobrecimento, por sua vez, é um procedimento que leva o tradutor a buscar construir apenas frases elegantes para produzir um texto fluido e belo, mesmo que o original não apresente esse tipo de construção. Com isso, há um processo de reescrita que também preserva apenas o sentido e ignora a presença de variação entre níveis de linguagem ou de vernáculos. Para Berman, trata-se de um “*re-writing* embelezador que aniquila simultaneamente a riqueza do oral e a dimensão polilógica informal da prosa” (p. 53). Evitaremos essa tendência ao buscar mecanismos da língua portuguesa que nos permitam manter a variação de níveis presente no original.

Como uma consequência natural dos processos anteriores ocorre a homogeneização, que aparece com maior frequência na prosa e consiste em neutralizar o heterogêneo, o que se destaca. Berman aponta que o tecido do texto original possui diversos planos por vezes contrastantes e a homogeneização busca unificar todos esses planos. No caso de *Tāksī*, a alternância entre linguagem padrão e dialeto egípcio é um dos “tecidos significantes” da obra, não se trata apenas de uma contraposição de tons, mas essa alternância contribui na construção do significado da obra de um modo geral.

Em seguida, Berman cita a destruição dos sistematismos do original e a destruição ou exotização das redes de linguagens vernáculas. Com relação ao primeiro, considera sistematismos o tipo de frase e construção usada no texto e isso é destruído com os processos deformadores citados anteriormente, que geram a inclusão ou exclusão de elementos, assim como uma interpretação das estruturas que só transpõe o sentido. Já no caso das linguagens vernáculas, Berman defende que “a prosa inclui obrigatoriamente uma pluralidade de elementos vernaculares” (p. 58), enfatiza o fato, como é o de *Tāksī*, de que a “prosa pode ter como um objetivo explícito a retomada da oralidade vernacular” (p.59). O apagamento da linguagem oral na prosa é considerado por Berman uma violência e deve ser evitado. Por outro lado, substituir um vernáculo (ou dialeto) estrangeiro por um doméstico seria uma exotização e também deve ser

evitado. Esses foram os princípios mais básicos que tentamos aplicar no momento de traduzir o dialeto egípcio.

Por último, Berman traz a tona o apagamento da superposição das línguas (p. 61). O autor aponta que existe tensão e integração entre as linguagens do original. Essa tensão/integração tende a desaparecer em traduções homogeneizadoras e etnocêntricas e, assim como aponta o autor, esse pode ser um dos problemas mais agudos da tradução da prosa “pois toda prosa se caracteriza por superposições de línguas mais ou menos declaradas”, essa superposição por vezes é algo muito refinado e difícil de ser transportado pela tradução.

Com base nesses últimos procedimentos deformadores, a tradução de *Tāksī* desenvolvida por este trabalho foi buscar elementos de oralidade apoiando-se na linguagem usada por cronistas, que exploram bastante esse tipo de recurso, tanto em trabalhos de linguística como os do NURC/SP, que descrevem procedimentos da fala real e não estereotipada. Buscando evitar uma exotização e criar o que Pym chamaria de “paródia” (cf. PYM, 2000), tentamos nos afastar de regionalismos e outras características da oralidade muito localizadas, pois a intenção não é substituir um dialeto por outro. Ainda assim, consideramos a importância de dar um “ar de oralidade” para as partes em dialeto, para que essa característica material do texto não se perdesse totalmente. Além disso, explorar construções próprias do português falado permitiu que ficássemos mais próximos de algumas estruturas do original, assim evitado a destruição completa dos sistematismos e o desaparecimento da tensão/integração entre língua padrão e dialeto.

Partindo do trabalho de Berman e também baseado nos dois polos apontados por Schleiermacher, Venuti dá um passo a mais e propõe recursos por vezes bastante radicais para escapar da tradução etnocêntrica e das tendências deformadoras comuns a ela. Ambos Berman e Venuti transferem o foco do significado para o significante, isto é, para a materialidade do texto. Mas Venuti, mais do que descrever tendências deformadoras, busca uma tradução em que o tradutor apareça e que a diferença entre as culturas se destaque. Baseia-se nas opiniões de críticos de traduções para afirmar que há uma preferência pela tradução fluente, transparente e que se pretende um original. Essa fluência seria caracterizada principalmente por uma linguagem sem elementos considerados como interferências, como linguagem coloquial, palavras estrangeiras e sintaxe que esteja um pouco fora dos padrões da língua de chegada, a ponto de ser

considerada “não tão idiomática” (VENUTI, 1994, p. 4), ou seja, uma linguagem homogênea.

Venuti opõe-se veementemente ao tipo de tradução fluida e etnocêntrica que, para ele, é “familiarizadora e domesticadora” a fim de proporcionar ao leitor um acesso direto, sem obstruções ao conteúdo. O problema de Venuti, portanto, é o mesmo de Berman: ao dar importância exclusivamente ao conteúdo, a forma, que é parte significativa da obra, se perde completamente, apaga a cultura de partida e, como Venuti acrescenta, condena o tradutor a ser invisível. Com o objetivo de combater esse tipo de tradução, esse último propõe a exploração de recursos pouco usuais, como os diferentes registros da língua, incluindo anacronismos e gírias para fazer o aspecto formal e as diferenças culturais aparecerem na tradução, bem como para proporcionar uma liberdade que fará o tradutor ser notado, livrando-se da invisibilidade que lhe é imposta dentro de um modelo de tradução transparente.

Para Venuti, o maior pecado do tradutor é “reconstituir o texto estrangeiro de acordo com os valores, as crenças e representações [de determinada cultura] que preexistem na linguagem de chegada¹²⁸” (VENUTI, 1995, p. 18) ao fazer a tradução parecer um original. O autor, diferentemente de outros culturalistas vistos por nós, busca construir parâmetros de tradução bastante prescritivos e alinhados com sua proposta de resistir ao modelo dominante de tradução na cultura de chegada. Propõe o que chama de uma tradução estrangeirizadora e se apoia fortemente no conceito de “fidelidade abusiva” (*abusive fidelity*) de Philip Lewis, um procedimento de tradução que considera as estruturas fonológicas, sintáticas e discursivas do texto e busca uma “tradução que valorize a experimentação, manipule o uso, procure corresponder às polivalências e à pluralidade de vozes ou às ênfases expressivas do original produzindo os suas próprias¹²⁹”.

É importante ressaltarmos, assim como Venuti o faz (2010, p. 65), que o que estamos tentando fazer não é valorizar as culturas estrangeiras indiscriminadamente, nem tratar algum tipo de estrangeiridade idealizada como um valor em si, mas sim romper com padrões da língua de chegada que podem levar a uma tradução e deformar demais a cultura de partida ou a apague completamente.

¹²⁸ *The reconstitution of the foreign text in accordance with values, beliefs and representations that preexist it in the target language.*

¹²⁹ *Translation that values experimentation, tampers with usage, seeks to match the polyvalences or plurivocities or expressive stresses of the original by producing its own.* (LEWIS, 1985, p. 41 *apud* VENUTI, 1995, p. 24)

Na verdade, toda essa ideia de uma tradução ética parte do princípio de que a tradução funciona como uma via de mão dupla na construção de identidades culturais. Por um lado, contribui para a invenção da literatura doméstica e seus discursos (VENUTI, 1998, p. 76, 77), formando sujeitos domésticos através de um “espelhamento”, ou seja, o reconhecimento de valores domésticos inscritos na tradução e, por vezes, no original já selecionado com esse propósito¹³⁰. Por outro lado, boas traduções promovem “uma abertura, um diálogo, um cruzamento, uma descentralização¹³¹” obrigando a língua de chegada e a cultura a “registrar a estrangeiridade do texto estrangeiro¹³²” (VENUTI, 1998, p. 81), ou seja, trazem para a cultura doméstica valores, ou até mesmo procedimentos linguísticos e discursivos, estrangeiros. As instituições, seja de que natureza for, tendem a optar pela homogeneidade em busca de reforçar os discursos, as narrativas e cânones em última instância, visando a manutenção da instituição em si¹³³, desconsiderando, assim, a reprodução das diferenças.

Uma vez que o texto que nos propusemos a traduzir vem de uma cultura bastante diferente da brasileira, uma cultura com um estigma e exotização já acoplados a ela, e porque o original tem por objetivo mostrar diferentes facetas de uma sociedade, as reflexões de Venuti e Berman são bastante pertinentes. Mas, para não construirmos um texto ininteligível, temos apenas os recursos da língua de chegada para trabalhar, isto significa que as diferenças linguísticas e culturais só podem ser apontadas de maneira indireta (VENUTI, 2010, p. 65). Ao mesmo tempo, o objetivo é “trazer inovação e promover o entendimento das diferenças culturais proliferando as variáveis” linguísticas, isto é, trazendo novos recursos para a língua de chegada¹³⁴.

Para tanto, Venuti propõe a busca de uma “língua menor” que transite por diferentes hierarquias e divisões culturais (1998, p. 13). Porém, esse tipo de tradução “menor” depende “do período, gênero e estilo do texto de partida em relação à literatura doméstica e o público doméstico para o qual a tradução é escrita¹³⁵” (VENUTI, 1998, p. 14). Tendo isso em vista, e baseando-nos em um exemplo de prática de tradução abordado por Venuti no livro *The Scandals of Translation*, nossa tradução de *Tāksī*

¹³⁰ *ibid*

¹³¹ BERMAN, 1992, *apud* VENUTI, 1998, p. 81

¹³² *To register the foreignness of the foreign text.*

¹³³ *idem*, p. 82

¹³⁴ *ibid*

¹³⁵ *Period, genre, and style of the foreign text in relation to the domestic readership for which the translation is written.*

desvia consideravelmente da norma para a tradução de um romance em português, mas sem perder de vista a questão dos estilos e gêneros literários. Assim, de maneira semelhante ao que fez Venuti usando o estilo gótico, ainda que anacronicamente, em sua tradução de Tarceti¹³⁶ para o inglês, buscamos a linguagem e estruturas das crônicas brasileiras, mesmo não podendo afirmar que o texto original seja uma crônica, para trabalhar a questão da oralidade e nos mantermos fieis ao estilo do original. Além disso, escolher uma forma mais coloquial e trabalhar a oralidade na literatura tal como ocorre na crônica nos permitiu, muitas vezes, ficar mais próximos da sintaxe e o do léxico do árabe egípcio.

Um outro exemplo prático é abordado por Venuti mais à frente no mesmo livro (p. 84-87). Trata-se de uma tradução de um romance japonês chamado *Kitchen*, de Banana Yoshimoto que, tratando da americanização do Japão, acentua a diferença entre os dois países e traz uma linguagem bastante heterogênea. O teórico americano demonstra que a linguagem usada (um coloquialismo americano ao lado de palavras que marcam fortemente a cultura japonesa) é parte importante da construção da narrativa e do significado geral da obra, portanto não deve ser abandonada na tradução. Citando positivamente a tradução de Megan Backus para o inglês, aponta que mesmo procedimentos simples como a manutenção de palavras estrangeiras intimamente ligadas à cultura de chegada, como nomes de comidas e vestimentas, ou termos muito particulares relacionados a espiritualidade, contribuem para não se esconder a cultura de partida na tradução. Esse tipo de procedimento, portanto, foi adotado na nossa tradução, já que consideramos que a linguagem de nosso texto também é importante para a construção do significado da obra. Em *Tāksī*, na *ḥaddūta* 44 temos as palavras جن (*jin*) e عفاريت (*'afārīt*), termos usados para denominar entidades sobrenaturais bastantes específicas. Uma vez que as palavras estão relacionadas a uma experiência espiritual particular da cultura árabe, manter as palavras originais, apenas transpondo-as para o alfabeto latino, está mais de acordo com o que propõem Venuti e Berman. Portanto, usamos os termos *jins* e *ifrits* (transliterações já canonizadas) na tradução.

É claro que, e Venuti aponta isso, a tradução quanto interpretação é sempre “violenta” com relação ao original. Ele reconhece que ao propor uma tradução estrangeirizadora e falar em fidelidade abusiva está propondo uma manipulação deliberada do texto. A tradução é sempre interpretação e a que é estrangeirizadora não é

¹³⁶ *idem*, p. 14-20

“uma representação transparente de uma essência que consta no texto estrangeiro e que tem valor por si só, mas sim uma construção estratégica [com recursos estratégicos] com valores que dependem da situação atual da língua de chegada¹³⁷” (VENUTI, 2010, p. 66).

Ao ler cuidadosamente o trabalho de Venuti, percebemos que seu problema não é a manipulação, mas sim a adequação do texto aos valores da cultura de chegada e tentar fazer a tradução parecer um original. Assim, não é que uma tradução não seja e não deva ser manipulatória, mas negar essa manipulação ao tentar fazer parecer que foi escrita na língua de chegada é a verdadeira hipocrisia a ser evitada. Sua tradução estrangeirizadora, assim, pretende deixar claro que a tradução é uma tradução.

Buscando o rompimento apenas momentaneamente da participação do leitor (1998, p. 12) ao introduzir na tradução coisas que lhe são estranhas e peculiares, a tradução estrangeirizadora visa chamar atenção para sua interpretação e parcialidades inerentes do processo tradutório, haja vista que para Berman e Venuti um dos maiores problemas da tradução etnocêntrica é ela pretender parecer um original, disfarçando essas características inerentes, dando ao leitor a impressão de não existirem. Então, não devemos considerar anti-ético um tradutor que produza um texto bastante manipulado desde que ele “não disfarce seus cortes, adições e embelezamentos, mas os exponha em prefácios e notas¹³⁸” (BERMAN, 1995, p.94).

Entretanto, os métodos de manipulação defamiliarizadora que Venuti propõe têm seus pontos fracos. Um dos maiores, conforme aponta Hermans (2009, p. 99), é que a questão de “como o leitor poderá distinguir”, dentro das manipulações propostas, entre o que foi elaborado pelo tradutor e inserido para defamiliarizar e os “usos que refletem peculiaridades do original”, foi deixada em aberto pelo autor.

Outra crítica foi apontada por Maria Tymoczko ao argumentar que essa tradução estrangeirizadora “pode ser uma técnica de resistência apropriada para culturas dominantes [...], mas não são nada adequadas para as que são subalternas que já estão inundadas com materiais e imposições linguísticas estrangeiras¹³⁹”. Entretanto, estabelecer o que é uma cultura subalterna pode ser complicado e constitui uma fonte distinta de polêmica da qual não vem ao caso tratar aqui. Assim, prosseguiremos para

¹³⁷ *A transparent representation of an essence that resides in the foreign text and is valuable for itself, but a strategic construction whose value is contingent on the current target-language situation.*

¹³⁸ *...ne dissimulait nullement ses coupures, ses ajouts, ses embellissements [...] il les exposait dans ses préfaces et ses notes...*

¹³⁹ *May be an appropriate resistant technique in dominant culture, [...] it is not at all suited to subaltern cultures that are already flooded with foreign materials and foreign linguistic impositions (apud VENUTI, 2010, p. 67).*

entrar por uma porta que foi escancarada pela abordagem cultural: a tradução de variantes.

3.2 Tradução de variantes

Variações linguísticas estão presentes em todas as línguas, sejam derivadas da passagem do tempo, de distância espacial ou marcando posição social ou profissional. No português brasileiro, por exemplo, o tipo de variação linguística com o qual estamos mais acostumados é aquela que marca a região do falante. Peculiaridades lexicais além do sotaque muitas vezes são o suficiente para o falante denunciar de que região do país ele é.

Entretanto, a variante é capaz de marcar mais do que isso. Pode expressar, reforçar, criar ou modificar (no caso da literatura por exemplo) a posição do falante tanto geográfica quanto socialmente, podendo definir seu papel social e até mesmo suas ligações culturais (ROSA, 2012, p. 77) ou mesmo políticas, além de ser delimitado pela situação (coloquial ou formal por exemplo). É justamente por definir tantos aspectos de um indivíduo que a variação linguística não pode ser ignorada em uma tradução, pois trata-se, em boa parte das vezes, de um elemento crucial na construção dos personagens e até mesmo na construção da narrativa e da obra como um todo. Por outro lado, é exatamente por representar tais aspectos, que seriam rapidamente reconhecidos por um falante proficiente da língua e que nunca (ou ao menos muito raramente) são correspondentes em duas línguas diferentes, que a variante se torna um problema para a tradução. Assim, “a representação do dialeto da língua de partida pelo padrão da língua de chegada tem a desvantagem de perder o efeito especial que se pretendia na LP, enquanto a representação do dialeto por [outro] dialeto corre o risco de criar efeitos não intencionais¹⁴⁰”

É claro, e isso não deve nunca ser esquecido, que a representação literária de uma linguagem, mesmo que em um diálogo, nunca é a mesma coisa que a linguagem de um falante real, mesmo pretendendo demarcar mais ou menos as mesmas coisas que a variante demarcava originalmente. Uma impossibilidade óbvia da representação

¹⁴⁰ “[r]endering ST dialect by TL standard has the disadvantage of losing the special effect intended in the ST, while rendering dialect by dialect runs the risk of creating unintended effects.” (HATIM and MASON p. 41 *apud* ROSA p. 93).

absolutamente fiel de uma variante é a reprodução do sotaque. Mas, além disso, Rosa aponta que a recriação de uma variante necessariamente passa por alguns filtros, determinados principalmente “pela necessidade de que [o texto] seja legível, pelo grau de consciência da variação linguística de uma comunidade linguística, o meio (livro, no nosso caso), a complexidade da trama”.¹⁴¹ (p. 82)

Apesar da dificuldade, ignorar a presença do dialeto em *Tāksī* e transformá-lo em um português padrão indistinguível da linguagem da parte narrativa da obra seria um processo de normalização¹⁴² que iria contra a tendência não domesticadora (ou, no mínimo, menos domesticadora) que tentamos estabelecer para nossa tradução, pois estaríamos reproduzindo em uma linguagem padrão algo que no original se manifestara em uma linguagem fora do padrão literário no contexto da língua de partida.

Muitos trabalhos discutem a relevância de traduzir dialetos (ou mais especificamente socioletos) que demarcam um componente social do um personagem (como os textos de Lacerda e de Carvalho). Além disso, muitas vezes se considera que o aparecimento de variantes linguísticas que não delimitam isso não precisariam ser traduzidas. Mas, como já estabelecemos, ainda que não marque diferenças sociais ou de nível de educação, os significados extratextuais que a alternância entre modalidades representa em *Tāksī* fazem com que seja importante tentar manter essa dualidade.

Antony Pym, em seu texto *Translating Linguistic Variation: Parody and the Creation of Authenticity*, aborda a tradução de variantes de maneira bastante prática. Parte do princípio de que para podermos expressar uma opinião razoável sobre a tradução da variedade “nós teríamos que saber o que as variantes estão fazendo em produtos culturais para começar” (p. 69). Então, aponta que devemos identificar se no original a variação linguística está sendo usada como uma paródia ou para marcar autenticidade. A paródia seria a redução de determinada variante linguística a apenas algumas características que são repetidas e enfatizadas, por vezes as características mais perceptíveis da variante são reforçadas de maneira exagerada causando um efeito cômico. Já a autenticidade seria o extremo oposto, quando a variante é representada com tantos detalhes e “com tamanho escopo de características minuciosamente

¹⁴¹ *the need for readability, the degree of consciousness of linguistic variation in a given linguistic community, the medium, the complexity of plot, among others.*

¹⁴² *idem*, p. 87

balanceadas e marcadas, léxico local e sintaxe não-padrão¹⁴³” (p. 2) que o resultado final é a sensação de estarmos ante algo absolutamente autêntico, que aquilo é uma linguagem real. Ambas autenticidade e paródia partem de um afastamento da norma linguística vigente.

No caso de *Tāksī*, é fácil percebermos que a variação não está ali como uma paródia, pois não apenas uma característica ou outra do dialeto egípcio é explorada, o autor tenta usar essa variante de modo abrangente, apresentando-a para nós como a língua real das ruas do Cairo, ou pelo menos algo mais próximo a ela do que o árabe padrão relacionado diretamente com a escrita e discursos formais. A linguagem usada traz tal nuance lexical e uma diferença sintática com relação ao padrão que faz o leitor acreditar que é sim autêntica.

Apesar de tudo isso, como bem argumenta Pym, quando o tradutor se depara com a marcação de uma variante, ele não precisa se preocupar em buscar uma equivalência entre variantes de diferentes culturas, pois o que se deve buscar traduzir é apenas a variação, a oposição norma versus variante. Consequentemente, seguindo o raciocínio de Pym, o desvio da norma deve transparecer na tradução. Assim, o tradutor não precisaria se preocupar com adequação à norma, mas sim com adequação ao estilo, observando se o original traz um caso de paródia ou autenticidade, modulando a tradução de acordo.

Como já admitimos, não é possível reproduzir por escrito exatamente como se fala numa determinada variante. Pym indica que a autenticidade se trata de uma sensação que pode ser atingida usando-se certos artifícios, trata-se de um efeito criado sem, necessariamente, um comprometimento de gênero linguístico-descritivo com a variante real; o importante seria o efeito, e não tanto o recurso. Ou, como diria Venuti, não importa se há manipulação desde que ela deixe transparecer a estranheiridade do texto.

O caso de *Tāksī*, assim como o de outras obras árabes que utilizam os dialetos locais em suas linhas, é bastante peculiar. Como vimos, em boa parte das vezes, quando um dialeto árabe aparece em uma obra literária ele não funciona como socioleto na lógica interna no texto no sentido que em grande parte das vezes não marca uma diferença social entre personagens; porém, as variantes faladas do árabe (como o dialeto

¹⁴³ ...with such a wide range of finely balanced and accented feature, local lexis and non-standar syntax.

egípcio) podem ser consideradas socioletos se levarmos em consideração que eles marcam o pertencimento do personagem a um grupo social específico¹⁴⁴.

Para Coseriu¹⁴⁵, a variação linguística pode ser de quatro tipos diferentes: diacrônica, marcando diferença temporal; diatópica, denotando diferença de local; diastrática, denunciando uma diferença de nível social e diafásica, relacionada com a situação comunicativa em que o falante se encontra, além de ser determinada por “condições extra-verbais que cercam o ato da fala, como o assunto tratado, o tipo de ouvinte, a relação entre os interlocutores, o estado emocional do falante, o grau de formalidade do discurso”¹⁴⁶. Como sabemos, considerando a diglossia presente no Egito, a variação em *Tāksī* está relacionado com o terceiro tipo, marcando adequação de nível de linguagem, intimidade, emoção e outros.

Como vimos, independentemente do tipo de variante, um autor que usa variante não padrão na caracterização de seus personagens busca, em boa parte das vezes, dar uma “veracidade” para eles, sendo que “o resultado dessa tentativa pode ser bom ou ruim, dependendo do talento e da criatividade do escritor” (CARVALHO, p. 1853). Cabe aqui mais uma vez ressaltar que “essa representação é [sempre] a visão pessoal que o autor tem de uma forma de falar particular e não uma representação da verdade”¹⁴⁷.

Assim, conforme vimos, no caso de *Tāksī*, o surgimento da representação literária do dialeto egípcio do Cairo marca duas coisas: uma oralidade que distingue os diálogos das partes narradas pelo autor/narrador e uma identidade egípcia, assim como aumenta a verossimilhança da narrativa, pois o livro pretende retratar histórias das ruas do Cairo e, ao usar a representação literária que se aproxima do falar comum em suas ruas, o leitor tem a impressão de realmente estar entrando em contato com habitantes reais das ruas da metrópole egípcia. Além disso, como vimos no capítulo anterior, o árabe padrão é a língua do poder e do controle, do jornalismo e dos discursos oficiais, enquanto o dialeto marca a intimidade, o doméstico, o dia-a-dia; e o dialeto do Cairo se destaca como mais prestigioso e mais amplamente difundido e entendido.

¹⁴⁴ Lane-Mercier *apud* Carvalho p.1852

¹⁴⁵ *apud* LACERDA, p. 136

¹⁴⁶ *ibid*

¹⁴⁷ *ibid*

Para Pym o realismo ou “autenticidade” como coloca o próprio autor, parece ser o principal motivador (cf. PYM, 2000). No entanto, a realidade da diglossia na língua árabe e os caminhos históricos que ela tomou são obviamente distintos dos de qualquer outra língua.

Considerando a reflexão acima e que “o tradutor [...] tem diante de si duas realidades sócio culturais distintas” (LACERDA, p. 140) (isto é, entre língua de partida e de chegada), é impossível reconstruir a identidade egípcia/cairota que o dialeto constrói ou exatamente os mesmos significados extratextuais percebidos por um falante nativo. Entretanto, em vez de apagarmos a variante completamente e, assim, domesticarmos o texto definitivamente, é possível manter o tom da oralidade, o que automaticamente contribuirá para o efeito de verossimilhança que o autor pretendia enfatizar. Mas seria possível representar um dialeto na tradução sem cairmos em um estereótipo? Quais seriam os recursos do português brasileiro que podem ser explorados para esse fim?

O funcionamento da realidade dialetal brasileira é bastante diferente daquela do árabe (abordada no capítulo anterior). Diferentemente de dialetos propriamente ditos que às vezes enfrentam dificuldade para serem entendidos por falantes de outras variantes,

...poderíamos dizer que a área geográfica brasileira é composta de uma multiplicidade de dialetos, mutuamente inteligíveis [...]. No caso do Brasil há, portanto, um multidialetismo ameno (as diferenças regionais localizam-se, em geral, nas áreas da fonética, da fonologia e do léxico)¹⁴⁸.

Por falta da mais remota correspondência, resta ao tradutor procurar alternativas apropriadas dentro daquilo que ele tem à disposição. Alguns procedimentos adotados por nós foram procurar algumas características do português falado que abranjam vários falares, recorrer à coloquialidade ou buscar em gêneros literários (como na crônica) representações literárias da fala.

Conforme concluiu Carvalho em seu texto *A tradução de variantes dialetais no Brasil: uma discussão das ideias de Gillian Lane-Mercier*:

Os estudos dialetológicos feitos no Brasil nos mostram que determinadas características da fala não-padrão estão espalhadas pelo território com uma regularidade que permite ao tradutor usá-las em seu trabalho sem incorrer no risco de apresentar ao leitor uma visão estereotipada ou caricata do outro. As variantes dialetais podem e devem ser traduzidas; qualquer proposta de tradução

¹⁴⁸ Tarallo e Alckmin 1987:11 *apud* CARVALHO, p. 1855

terá suas perdas e ganhos, mas um tradutor não pode alegar uma pretensa neutralidade ou a impossibilidade de tradução com o intuito de evitar fazer um trabalho que poderá engrandecer o texto traduzido. (p. 1860)

Levando isso em consideração, optamos por buscar, principalmente nos estudos do NURC/SP, características da fala brasileira não-padrão que fossem suficientemente genéricas para que não corrêsemos o risco de regionalizarmos a fala demais a ponto de criar um significado indevido para esse falar. Desse modo, não procuramos construir uma representação linguística real da forma de falar de um brasileiro, mas sim uma representação que permita ao leitor brasileiro compreender que a linguagem dos diálogos em *Tāksī* é diferente daquela presente nos trechos narrativos nos quais o narrador monta uma moldura que enquadrará o diálogo.

Como tradutor, é necessário ter em mente que não será possível deixar transparecer na tradução todos os significados e todas as nuances que emergem da alternância entre padrão e dialeto. Ainda assim, podemos dizer que a coloquialidade no caso do Brasil, a qual alcança o ápice na fala cotidiana, também tem uma relação com a informalidade, intimidade, despojamento e espontaneidade. Então tentar usar, além do tipo de linguagem encontrada na crônica, o máximo de recursos advindos da fala nos ajudará a manter em alguma medida os sentidos extratextuais presentes no original. Em busca de localizar particularidades da fala, voltamo-nos para o trabalho de descrição da língua desenvolvido pelo NURC/SP. O que encontramos e como aplicamos pode ser acompanhado no próximo capítulo.

Capítulo 4

A tradução: resultados e análise

Como mencionamos no capítulo anterior, tentamos aplicar à nossa prática de tradução diretrizes estabelecidas pela linha da tradução cultural. Essa foi a abordagem que consideramos mais apropriada por levar em consideração aspectos culturais para a tradução e por ter aberto a porta para as discussões sobre a tradução de variantes linguísticas, aspecto de suma importância na obra traduzida.

Considerando isso, buscamos dar voz à cultura egípcia presente em *Tāksī* através de, entre outros mecanismos, uma manipulação consciente e desvelada que segue os princípios da ética na tradução conforme trabalhados principalmente por Berman e Venuti. Evitaremos, portanto, as tendências deformadoras citadas anteriormente, especialmente a racionalização, o enobrecimento, a homogeneização, a destruição dos sistematismos e, sobretudo, procuramos evitar destruir ou vulgarizar a língua vernácula e, conseqüentemente, apagar a superposição de línguas que tanto se destaca na obra.

Com isso em mente e apoiados por alguns estudos sobre tradução de variantes, estabelecemos algumas estratégias gerais a serem adotadas ao longo de toda a obra. Duas delas, já citadas, são não traduzir palavras bastante relacionadas com a cultura, como *jinn* e *ʿifrit* (*hdt.* 44), e manter a pontuação original, sem adaptar os diálogos às normas da narrativa em português.

O objetivo principal é mostrar o estrangeiro sem exotizá-lo ou domesticá-lo, seja no nível da língua ou da cultura. É claro que, como já dissemos, as diferenças entre árabe padrão e dialeto egípcio são muito maiores do que entre o português brasileiro escrito e o falado e, em geral, são de natureza bastante diferente, sendo que há quem defenda uma gramática diferente da do padrão para o árabe egípcio. Além do léxico diferente do padrão, o árabe egípcio apresenta, por exemplo, uma construção de negação dupla (مالتيتوش – *māla ʾītuš*) composta por prefixação e sufixação (ما + verbo + ش), conjugação verbal do presente com prefixo ب (بدرش – *bidariš*) e uma tendência de deslocamento dos pronomes demonstrativos para depois do substantivo (البنت دي – *al-bint dī*). Além disso, é composto por frases mais simples e diretas, com preferência pela ordem sujeito – verbo – objeto (em oposição à ordem V+S+O preferida pelo padrão) e

verificam-se contrações como no caso dos demonstrativos *هذه* e *هذا* que se transformam em *ده* e *دي*, duas diferenças parecidas com fenômenos que ocorrem na fala do português brasileiro em comparação com a escrita.

Considerando que essas diferenças, entre outras, denunciam rapidamente um texto em dialetal nos diálogos em oposição ao padrão encontrado nas partes narrativas de *Tāksī*, e que essa oposição tem grande importância para a lógica interna do romance, estabelecemos como nosso objetivo principal a manutenção na tradução dos efeitos dessa alternância. Para tanto, fomos buscar características da fala do português brasileiro que podem ser empregadas no texto escrito para dar aos diálogos um “ar” de oralidade, ao passo que para as partes narrativas em árabe padrão buscamos um estilo mais formal para tentar enfatizar o contraste, que, pela natureza da língua, não é tão grande no português quanto no árabe. Desse modo, o estilo da crônica nos influenciou muito, mas foi principalmente das pesquisas sistematizadas do NURC/SP que retiramos recursos recorrentes na fala do português brasileiro (evitando regionalismos) para compor nossa linguagem.

É importante mencionar aqui que o efeito de oralidade produzido pelo uso de características da fala brasileira não corresponde totalmente às funções que o uso do dialeto egípcio preenche no caso do original. Ainda assim, trata-se da representação de elementos da comunicação oral informal no texto escrito e, portanto, tanto no original quanto na tradução, o efeito de oralidade representa também as funções que a própria linguagem informal desempenha em ambos os sistemas linguísticos.

A oralidade no texto tanto em árabe quanto em português pretende, antes de tudo, construir um efeito de verossimilhança para os diálogos, enfatizando o imediatismo a simplicidade e a espontaneidade da conversa, fator determinante das características da fala, como veremos. Entretanto, diferentemente do árabe egípcio, a fala informal do português brasileiro não parece ser usada sistematicamente para comentários ou explicações de seguimentos formais, nem está relacionada à fraqueza ou inocência. Além disso, o português formal parece funcionar também como um tipo de “certificado de autoridade”, mas talvez não na mesma medida que o árabe padrão. De qualquer modo, o que a linguagem empregada em muitas crônicas brasileiras mostra é que a oralidade em textos escritos no português, assim como o dialeto egípcio, está definitivamente ligada a opiniões pessoais, à intimidade e ao aqui e agora.

Portanto, uma vez que a simulação da oralidade pode transportar para o português pelo menos parcialmente as funções do dialeto egípcio do original, julgamos ser esse um procedimento adequado. Assim, abordaremos a seguir características da língua portuguesa oral que aplicamos ao longo da tradução com esse fim. Essas características foram retiradas principalmente dos trabalhos de Urbano, Neves, Leite, Barros e Preti, publicados entre 2004 e 2011, com destaque para o de Urbano, que trata dessas questões com mais detalhes.

4.1 Recursos do português brasileiro falado

É consenso entre os linguistas que, apesar da aparente homogeneidade, as línguas tendem a apresentar uma gama de variantes e variedades que contrastam com a gramática normativa, ora aproximando-se, ora afastando-se dela. Ou seja, geralmente não há uma distinção rígida entre a língua escrita e a falada, mas sim uma continuidade entre os extremos na qual se encaixam diversas posições intermediárias. Trata-se, na verdade, de uma variação no nível de formalidade que, na fala, vai da conversa casual do dia a dia até um pronunciamento oficial, e na escrita pode-se dizer que vá da linguagem usada tipicamente para comunicação por mídias sociais até um artigo científico ou nota oficial de alguma autoridade, por exemplo.

O diálogo literário, quanto posição intermediária, nunca será exatamente igual à fala, pois precisa ser representado pelos recursos da língua escrita; entretanto, podemos usar recursos típicos da fala para construir um estilo próximo dela. Devemos considerar em primeiro lugar que, mesmo idealizada, há uma diferenciação entre língua falada e língua escrita, pois são diferentes nelas os seguintes campos: o envolvimento interpessoal entre os participantes, o grau de planejamento, a natureza dos procedimentos de formulação e características de organização do texto.

Para Urbano (p. 68-81), o envolvimento dos participantes, o pouco (ou nenhum) planejamento prévio e o tópico discursivo são as principais condições de produção que determinam as estratégias de produção que serão empregadas na fala e atendem principalmente às necessidades da comunicação diária, de caráter prático e imediato. A elaboração “em tempo real” e pouco consciente, a alternância de turnos entre os falantes não pré-estabelecida e a aproximação temporal e espacial dos falantes (ocupam o

mesmo tempo e lugar na interação linguística) geram um alto grau de espontaneidade e uma linguagem que apesar de simplificada é mais analítica (p. 105).

Trata-se de uma linguagem mais flexível, em que os falantes estão constantemente improvisando, então é, por vezes, muito dependente de fatores extralinguísticos ou fatos previamente compartilhados. Como consequência, nota-se na linguagem falada um gosto pela indeterminação marcado pelo léxico mais genérico onde são abundantes expressões com pouco valor semântico (ex.: “uns”, “certa” ou “sabe como é...”), “palavras coringa” que cumprem diversas funções (ex.: “negócio”, “coisa” e “troço”) ou fórmulas com finalidade puramente pragmática (ex.: “é que”, “olha” e “pois é”). Além disso, ainda no campo do léxico, nota-se a recorrência de expressões populares, ditados, expressões idiomáticas ou situacionais e gírias, bem como uma tendência a enfatizar expressividade por meio do uso do diminutivo ou aumentativo e de marcadores conversacionais.

Em termos estruturais, levamos em consideração características que parecem ser comuns à fala brasileira de todas as regiões do país como a maior incidência da ordem direta, frases coordenadas (em oposição às subordinadas) e curtas, assim como tentamos construir um discurso que emulasse a estrutura sintática mais fragmentária, agregativa e repetitiva da fala, que constitui um ambiente propício para a ocorrência de fenômenos como a topicalização (e deslocamento à esquerda), hesitação, parênteses e reformulação de frases.

Por fim, levantamos também algumas diferenças relacionadas ao sistema verbal “cuja riqueza de formas” prevista pela gramática normativa “esbarra na complexidade de uso” (URBANO, p. 71,72), o que gera distorções no português falado. Dentre elas, as que nos propusermos a explorar são: o uso peculiar do imperativo, a forma composta do mais que perfeito com o verbo *ter* (“a desgraça é que ele **tinha** acabado de pegar o carro” *hdt.* 26), a recorrência da substituição do futuro do pretérito, em determinados contextos, por pretérito perfeito (“acho que você **devia** dirigir só no deserto” *hdt.* 32) ou pela conjugação perifrástica composta pelo pretérito perfeito do verbo *ir* e infinitivo do verbo principal (“e ninguém **ia parar** mesmo” *hdt.* 26).

A estratégia geral adotada, portanto, foi tentar implementar as características e os fenômenos apontados acima na tradução sempre que possível, ora acompanhando a

estrutura do original, ora se afastando das construções dele. Parte do resultado pode ser acompanhado a seguir por meio da análise da tradução da *haddūta* 26 e de outros trechos.

Haddūta 26

Seis de Outubro, Seis de Outubro, Seis de Outubro... Era o que eu gritava aos sete ventos a fim de convencer qualquer carro de praça a parar, porém estava impossível, não tinha jeito. Havia marcado um compromisso no Complexo de Produção Midiática às dez horas da noite e meu carro estava quebrado. Imaginara, porém, que encontraria um táxi facilmente.

Mas com paciência supera-se tudo. Um táxi finalmente parou e o motorista me examinou bem antes de dizer: tenha a bondade e então eu entrei.

Eu: Qual é o problema? Passou meia hora e ninguém queria parar **pra** mim.

O taxista: E ninguém **ia** parar mesmo.

Eu: E por que **isso**?

O taxista: Assim de noite, numa **quebrada** dessa e indo **pra** Seis de outubro **ainda por cima**, **nesses dias de hoje** é difícil.

Eu: Por quê? O **que** **que** há?

O taxista: **É** **que** aconteceram umas ocorrências...

Eu: Deus me livre e afaste todo o mal.

O taxista: Não tem jeito... Os passageiros pegam um táxi, dizem pro taxista que querem ir **pra** Seis de Outubro e numa **quebrada** sacam uma faca, levam tudo o que ele tem, largam **ele** pelo caminho e roubam o táxi. Teve um que reagiu uns dias atrás e passaram a faca nele.

Eu: Mataram o sujeito?

O taxista: Não. O cara... ele não morreu, mas levou 20 facadas pelo corpo todo, ficou entre a vida e a morte. Ele nasceu de novo. A desgraça é que ele tinha acabado de pegar o carro e é claro que não tinha seguro. Os **filhos de uma égua** levaram o carro, vão **depenar** e vender as partes.

Eu: E você ficou sabendo disso **onde**? Foi publicado no jornal?

O taxista: Eu não leio jornal. Mal tenho dinheiro **pra** comida. Não, **é** **que** eu sou de Embeba e **tava** sentado no café quando vieram **uns** taxistas com um panfleto que falava de **umas** dessas ocorrências que eles iam distribuir entre os taxistas. Ainda me deram umas cópias para eu

٦ أكتوبر.. ٦ أكتوبر.. ٦ أكتوبر.. صرخات كنت أطلقها في الهواء كي تقنع إحدى سيارات الأجرة بالتوقف ولكن هيهات، لا أمل.. كان لدى موعد في مدينة الإنتاج الإعلامي في الساعة العاشرة مساء وكانت سيارتي معطلة.. وتصورت أنني سوف أجد تاكسي بسهولة..

ومن صبر نال العلا.. توقف تاكسي.. وتفحصني جيدا.. قبل أن يقول لي اتفضل.. تفضلت.

أنا: إيه الحكاية بقي لي ييجي نص ساعة ماحدش عايز يقف لي.

السائق: ولا حد كان حيوقف.

أنا: ليه إن شاء الله؟

السائق: بالليل كده وفي حتة مقطوعة وفي ٦ أكتوبر بالذات الأيام دى صعب.

أنا: ليه؟ فيه إيه؟

السائق: حصلت كام حادثة كده..

أنا: يا ساتر، إيه كفى الله الشر.

السائق: مفيش.. زباين ياخدوا تاكسي ويقولوا له ٦ أكتوبر وفي حتة مقطوعة يطلعوا له مطاوى وياخدوا اللي معاه ويرموه على الطريق ويسرقوا العربية.. وفيه واحد قاوم من كام يوم قطعوه..

أنا: قتلوه؟!

السائق: لا مامتش.. بس خدله ييجي عشرين مطوة في جسمه كله.. كان بين الحياة والموت.. اتكتب له عمر جديد.. المصيبة العربية كان لسه جاييها وطبعا مش متأمن عليها، خدوها ولاد الهرمة دول.. وحيطعوها ويبيعوها قطع غيار.

أنا: وإن عرفت منين، انتشرت في الجرايد؟

السائق: لا أنا مابقراش جرايد.. أنا لاقى أكل عشان أشتري جرايد كمان.. لا أنا من إمبابية.. وكنت قاعد على القهوة.. لقيت شوية سواقين وجاييين ورقة مكتوب فيها الكام حادثة دول وبيوزعوها على كل السواقين وإدوني كذا نسخة علشان

distribuir **pros** taxistas que conheço. Por causa **disso**, eu olhei bem para **você** antes de **você** subir. Eu **vou** deixar você e **vou** embora **rapidinho**. Desde aquele dia eu não gosto de passar das 10 horas. A cidade não fica segura... **Dá** no máximo dez horas da noite e eu vou ficar com minha mulher e meus filhos. Vou deixar você, devolver o carro e voltar correndo **pra** Embeba. Deus zele pela gente.

Fiquei horrorizado com a história, mas impressionou-me a cooperação entre os taxistas para distribuir os panfletos com avisos.

Então, desci na Cidade de Produção Midiática e me vi, pela primeira vez, olhando preocupado para todos os lados.

أوزعها أنا كمان على سواقين أنا عرفهم، عشان كده أنا بصيت عليك كويس قبل ما أركبك.. أنا ح أوصلك وأروح على طول.. من يومها وأنا مابحش أتخر عن الساعة عشرة.. البلد مابقتش أمان، الساعة عشرة بالكثير وأروح أقعد وراتي وعيال.. حانزلك وأسوَجِر العربية وأطلع جرى على إمبابة.. ربنا يسترها معنا.

أرهبتني القصة، ولكن أعجبتني قصة تكاتف السائقين وتوزيعهم منشو تحذيري.

ونزلت مدينة الإنتاج الإعلامي ووجدت نفس ولأول مرة أتلقت يمينا ويسارا.

A *ḥaddūta* 26 é um bom exemplo da construção típica dos textos em *Tāksī*, onde se observa uma pequena introdução em árabe padrão descrevendo a situação inicial que desencadeará no diálogo, todo em dialeto egípcio. Depois, ao final, o autor/narrador volta a falar e encerra a pequena história com mais um trecho em árabe padrão que dessa vez traz um comentário sobre a conversa anterior.

No original, pode-se observar que temos um árabe padrão já um pouco simplificado, com construções diretas e frases curtas que compõem uma linguagem quase jornalística, talvez reflexo da carreira do autor. Ainda assim, difere bastante do dialeto adotado nos diálogos, como denunciam por exemplo: escolha lexical de سيارات (sayārat al-’ujra - carro de aluguel) que nunca aparece no dialetal, a construção – تقنع (kāna ladaī – eu tinha), as formas verbais no presente sem o prefixo ب (taqnna – توقف – tawwaqif) e o futuro com a preposição سوف (sawfa) em vez da preposição ح (ḥa) que marca esse tempo verbal no dialeto egípcio.

Assim, a tentativa foi formalizar um pouco mais esses trechos. A primeira medida foi conectar mais as frases eliminando as reticências, que foram substituídas por ponto final ou vírgula e no caso do seguinte trecho: كانت سيارتي معطلة..وتصورت أنني سوف أجد تاكسي بسهولة.. (kānat sayyārātī mu ‘aṭṭala wa taṣawwartu’annanī sawfa ‘ajidu tāksī bissuhūla - meu carro estava quebrado... e imaginei que encontraria um táxi com facilidade), as reticências e a conjunção aditiva “e” foram substituídas pela conjunção adversativa e mais formal “porém”. Além disso, usamos “a fim de” em vez de “para”, mantivemos o uso normativo do pretérito mais que perfeito (imaginara) e o uso da ênclise (supera-se/impressionou-me).

Para atingir esse estilo mais formal, por vezes é necessário que nos afastemos da estrutura original. A frase *أرهبتني القصة، ولكن أعجبتني قصة تكاتف السائقين وتوزيعهم منشور تحذير* (*'arhabatnī al-qisṣa walākin 'a'jabatnī qissat takātuf as-sā'iqīna wa tawzī'ahum manšūr taḥdīr*) por exemplo foi traduzida pela primeira vez da seguinte maneira: “Fiquei aterrorizado com a história, mas impressionou-me a história da cooperação dos taxistas para distribuir os panfletos com avisos”, na qual a repetição da palavra história acompanha o original. A repetição é um recurso que na escrita pode se destinar a apreciação literária e marcar um estilo pessoal, mas muitas vezes é vista como um indício de deficiência de vocabulário por parte do autor. Assim, nas partes da narrativa esse procedimento foi evitado.

Já na fala, a repetição é um recurso de ordem organizacional importante e frequente, servindo como um guia para a construção do discurso em tempo real, evitando o excesso de pausas para o planejamento da frase. Uma vez que o discurso falado não fica à disposição do interlocutor depois que foi emitido, a reiteração de um termo ou ideia evita que o fluxo da comunicação se quebre.

Assim, no trecho acima empregamos uma retomada frequente de pronomes como em “eu olhei bem pra **você** antes de **você** subir” e em “**Ele** nasceu de novo. A desgraça é que **ele** tinha acabado de pegar o carro”, além da repetição do verbo em “Eu vou deixar você e vou embora rapidinho”, onde o uso do diminutivo “rapidinho”, também característica de oralidade, foi usado para a expressão típica do dialeto egípcio *على طول* (*'alā ṭūl*), que significa literalmente “direto” ou “de uma vez”. Por fim, temos a construção “nesses dias de hoje”, que além da redundância “nesses/de hoje”, traz o dêitico “nesses”, que enfatiza a proximidade temporal e espacial dos participantes da interação linguística. É o mesmo caso do “isso” em “Por que isso?” (*ليه إن شاء الله؟* - *lī inshā'allā?*) e do “assim” em “Assim de noite” (*بالليل كده* - *billeil kidah*). No segundo caso fomos fiéis à construção em árabe, na qual *كده* (*kidah*) é literalmente “assim”, já no primeiro caso o original trazia “Por que se Deus quiser?”. A expressão *inshā'allā* nesse caso está sendo usada de maneira irônica e serve para enfatizar um desagrado por parte de quem faz uma pergunta. Assim, dada a impossibilidade de trazermos para a tradução toda a gama dos significados possíveis de *إن شاء الله* (*Inshā'allā* – se Deus quiser), escolhemos manter e enfatizar o caráter oral e coloquial de seu uso em uma pergunta.

Deste modo, escolhemos a construção “E por que isso? ”, uma versão coloquial de “qual a razão disso?”.

Retomando o emprego da repetição, alguns exemplos do recurso em outras partes da obra são:

(a) Claro que ia ser só da boca pra fora, mas a gente tomaria uma posição diante do **mundo** e o **mundo** ia ter que ficar do nosso lado como ficou do lado deles quando eles disseram essas mesmas coisas do Iraque... (hdt. 13)

(a) طبعا الكلام ده كده وكده.. فنعمل موقف في العالم. والعالم يضطر يقف معاهم لما قالوا نفس الكلام على العراق..

(b) E não esquece que os pobrezinhos **têm fé e acreditam** que aprendem verdades e de verdade, mas **eles** não sabem nem escrever umas poucas linhas. A única coisa que **eles** aprendem na escola é o hino nacional. Muito bonito, mas **eles** vão usar isso pra quê? (hdt. 43)

(b) وماتنساش إن العيال ياعينى بيتعلموا وبيتعلموا وبيفتكروا وأنه اتعلموا بحق وحقيقى.. وهما ما بيعرفوش يفكروا الخط.. الحاجة الوحيدة اللي بيتعلموها في المدارس هي النشيد الوطنى، حلو.. بس دى حتتفعهم في إيه؟

(c) O taxista: No exército tive meus melhores dias. Fiquei lá três anos e não acho que vou achar [nada] melhor. Amizade e amor fraterno, eu ainda tenho amigos daquela época...**amigo, amigo** mesmo, quer dizer, caras com quem você pode contar se precisar. (hdt. 32)

(c) السائق: الجيش ده كان أحلى أيام.. قضيت فيه ثلاث سنين.. ماأطنش إني ح أشوف أجمل منهم.. صحبة ومحبة.. ده أنا بقى عندى صحاب ياما.. صحاب صحاب، رجالة يعنى لو تحتاج لهم تلاقيهم.

Em (b) “têm fé e acreditam” e (c) “amigo, amigo mesmo” temos ainda uma outra função da repetição da linguagem falada, a ênfase, mesma função que desempenha no árabe egípcio do original. É importante notar também que a repetição em todos esses casos ocorreu de maneira consciente em prol do efeito que buscamos, pois os termos poderiam ser apagados ou substituídos, como gostaria a gramática normativa, sem prejuízo para o sentido.

Já com relação à estrutura, tentamos construir frases curtas e coordenadas (principalmente assindéticas), com tendência para encadeamento e justaposição, bem como para imprecisão e indefinição, o que torna certas construções bastante dependentes do contexto, assim temos na *ḥaddūta* 26:

Os passageiros pegam um táxi, dizem pro taxista que querem ir pra Seis de Outubro e numa quebrada sacam uma faca, levam tudo o que ele tem, largam ele pelo caminho e roubam o táxi. Teve um que reagiu uns dias atrás e passaram a faca nele.

Nota-se um encadeamento de períodos curtos independentes uns dos outros, ligados apenas pela conjunção aditiva “e”, que parecem acompanhar o fluxo de pensamento do falante, o que, com exceção da substituição das reticências por vírgulas, corresponde à maneira como o autor construiu o parágrafo em árabe.

Para retratar o gosto pela indefinição e imprecisão que a linguagem falada demonstra, optamos pela alta incidência de indefinidos como em “numa quebrada dessas” e “algumas ocorrências”, além do uso de verbos genéricos que precisam do contexto para ser entendidos como em “Tiveram algumas ocorrências”, onde “tiver” assume o valor de “acontecer” e na dupla “Dá no máximo dez horas” e “não gosto de passar das dez horas”, onde subentende-se “dar dez horas **no relógio**” e “passar das dez horas **na rua**”, isto é, ficar na rua depois das dez horas. Esses trechos citados reproduzem no português os procedimentos do original. Assim, “algumas ocorrências” traduz *كام حادثة* (*kām hādīṭa*), onde *kām* é o pronome indefinido plural do dialetal que enfatiza a indefinição. Já “Dá no máximo dez horas” e “não gosto de passar das dez horas” refletem o tipo de construção elíptica que encontramos em *الساعة عشرة بالكثير وأروح أقعد مراتي والعيال* (Dez horas no máximo e vou ficar com minha mulher e filhos – *As-s’a ‘ašra bil-lkatīr wa’arūḥ ‘aq’ad marāṭy wa’ayal*) e *مابحبش أتاخر عن الساعة عشرة* (não gosto de me atrasar/de demoras depois das dez horas – *mābaḥebs’ ataḥar ‘an as-s’a ‘ašra*). Há um outro exemplo desse procedimento na *ḥaddūta* 38 na qual na pergunta “E essa história foi quando?” (*و الحكاية ده حصلت إمتى؟* – *wa al-hikāya di ḥaṣṣalat imtā?*) – e essa história aconteceu quando?) o verbo “foi” traduz propositalmente de maneira imprecisa o verbo *حصل* (*ḥaṣṣala* – acontecer). Aqui, como é característico da fala, é necessário que o contexto estabeleça o real significado de “foi”.

A reelaboração e a improvisação constante da fala também parecem fazer surgir, além da repetição e da indefinição, outros fenômenos como: anacolutos, topicalização, ou o deslocamento à esquerda, bem como uma colocação pronominal diferente da recomendada pela gramática normativa. No caso da *ḥaddūta* apresentada acima, temos um deslocamento à esquerda em “Não, o cara, ele não morreu, mas levou 20 facadas”. Nessa frase, usamos um fenômeno típico da fala (o deslocamento de “cara” para a esquerda em oposição a “o cara não morreu”) que não está presente no árabe nesse caso, mas conseguimos manter a dupla negação da frase original representada por *lā* e *mā+š* (*لا مامتش* – *lā māmatš*).

Um outro caso de deslocamento se dá com pronomes e advérbios interrogativos que vão para o final da frase como em “E você ficou sabendo disso onde?”. Esse fenômeno, comum na fala do português brasileiro, também ocorre com frequência no caso do árabe, portanto temos na frase original وإنت عرفت منين (*wa intā ‘araft minnīn*) na qual *minnīn* significa literalmente “de onde”. Já no caso dos pronomes, optamos por substituir em alguns trechos o oblíquo pelo reto, como em “e largam ele pelo caminho” que obedece a ordem do aparecimento pronominal do árabe que traz ويرموه على الطريق (*wa yarmūh ‘alā aṭṭarī*) onde *h* representa o pronome “ele”.

Exemplos de topicalização e de deslocamentos em outros trechos da obra são:

(a) Mas graças a Deus nosso Senhor me abençoou e as crianças cresceram que é uma maravilha. Todos têm sucesso e, pela graça de Deus, são os primeiros da classe. O único que me preocupa é aquele que as notas dele mandaram ele pra Tanta . (<i>hdt.</i> 30)	(a) بس الحمد لله، ربنا موقفنى والعيال طالعة زى الفل، كلهم متفوقين وبطلعوا ماشاء الله من الأوائل..
اللى مز علنى الواد اللى مجموعته وداه طنطا ده.
(b) Isso aí lá em cima eles dão de graça. (<i>hdt.</i> 57)	(b) دا فوق بيدوها ببلاش
(c) Ele respondeu: “tá, e eu me sustento como? Vou viver como?”. (<i>hdt.</i> 57)	(c) الرجال قال لهم طيب أصرف منين؟ وأعيش إزاي؟
(d) O taxista: (com seriedade) Ele não gosta de mim, então por que eu ia gostar dele? Eu: Não gosta de você por quê? (<i>hdt.</i> 52)	(d) السائق: (بجدية) هو مايحبنيش.. أحبه أنا
ليه؟
أنا: ما بيحبكش ليه؟

Em (c) e (d) as interrogativas foram deslocadas para o final e em (b) a ordem SVO foi invertida com o deslocamento do objeto para a esquerda. Essas estruturas acompanham a construção em árabe, evitando a destruição dos sistematismos além de imprimir um tom coloquial. Já em (a), o que levou à escolha do deslocamento à esquerda que acompanha apenas parcialmente a colocação pronominal em árabe, foi tentar evitar o uso de “cujo”. Uma construção que estaria mais de acordo com a gramática normativa traria “o único que me preocupa é aquele cujas notas fizeram com que fosse mandado para Tanta”. Mas, conforme aponta Urbano (p. 106; 107), “cujo” e suas variações por terem uso e significação complexos, são frequentemente substituídos na língua falada por “que...de”, assim optamos por “o único que me preocupa é aquele **que** as notas **dele**...”.

Com relação ao léxico, além do diminutivo e aumentativo, deu-se preferência ao uso de um vocabulário coloquial, com gírias e expressões populares ou de tom popular e

expressões de situação, além da utilização do verbo "ter" para substituir, em muitos casos, o verbo "haver", e a locução "a gente", para substituir o pronome "nós". Portanto, temos na *ḥaddūta* 26 a expressão popular “Ele nasceu de novo”, bem como as construções de tom coloquial: “O que que há? ”, “É que eu sou de Embeba” e “É que aconteceram umas ocorrências”, onde “é que” é uma expressão de situação que não traduz nada presente no original e inserimos na tradução unicamente para acentuar o efeito de oralidade. Além disso, fizemos uso da gíria “quebrada” e das contrações de “para” e do verbo estar (“tava”).

Em outras parte do livro temos aumentativos e diminutivos em:

(a) O taxista: Alguém de peso aí importou um **montão** de taxímetros e de uma hora para outra monopolizou a venda do aparelho no país... (*hdt.* 38)

(a) السائق: واحد من التقال قوى راح مدخل كمية كبيرة جدا من العدادات، وبقي هو فجأة محتكر كل العدادات اللي في البلد..

(b) - Por quê? Por acaso lá os selos são mais **bonitinhos**?
- Não, **espertalhão**, lá eles têm os selos e aqui a gente não tem. (*hdt.* 57)

(b) – أشمعى؟ هناك الطابع شكله أحلى؟
- لا خفيف، هناك فيه طابع شرطة وهنا مفيش.

Nos três casos o uso do aumentativo e do diminutivo não reflete a estrutura do árabe. Em (a) o mais próximo seria “uma grande quantidade”, mas “montão” foi usado como recurso de oralidade. Já em (b) não há nenhuma referência a tamanhos no original, ou seja, “bonitinhos” e “espertalhão” foram usados para dar conta do tom de ironia que existe no original também. Trata-se de casos em que a destruição dos sistematismos se justifica pela busca da pluralidade de elementos vernaculares que Berman considera obrigatória na prosa e que está presente no original.

Por fim, com relação às distorções do sistema verbal citadas acima, na *ḥaddūta* 26 temos apenas a substituição do futuro do pretérito “pararia” pela construção perifrástica “ia parar” em “e ninguém ia parar mesmo” que traduz ولا حد كان حيوقف (*wa lā had kāna hayuwa’f*), uma construção árabe do futuro que também utiliza o passado (*kāna*).

Há algumas outras distorções do sistema verbal assim como outras características da linguagem falada que não aparecem na *ḥaddūta* 26. Por exemplo, no caso do imperativo, de acordo com Alves, é possível encontrar no português falado brasileiro o uso do subjuntivo (faça isso) e o uso do indicativo (faz isso) para indicar

ordens ou proibições, no entanto, o imperativo associado ao indicativo é a forma preferida pelos habitantes das regiões sul, sudeste e centro-oeste. É preciso lembrar que, segundo a norma culta padrão do português, apenas as conjugações para tu e vós provêm do indicativo (sem o s), sendo que para as outras pessoas, baseia-se no subjuntivo. Considerando isso, optou-se por utilizar o imperativo na forma verbal do indicativo (“olha pra frente” e “Dirige e fica quieto”) quando se tratar da tradução de diálogos nos quais o dialeto egípcio é empregado, como nas seguintes formulações:

(a) Fiquei olhando pelo espelho na minha frente, daí ela gritou pra mim: "**Olha** pra frente".

Aí eu disse pra ela: "O que você tá fazendo?"

Ela respondeu aos berros: "O que você tem com isso? **Dirige** e fica quieto". (hdt. 11)

(b)...**vai**, meu filho, e **arruma** um trabalho dos dias de hoje, alguma coisa que dê dinheiro. Você não reparou como todo mundo faz? Viaja. **Vai** pra Líbia na esperança de ganhar a vida. (hdt. 39)

(c) Eu pessoalmente digo pra todo mundo a minha volta: **não coloca** suas crianças na escola, **não coloca** suas crianças na escola... (hdt. 43)

(d) Disse pra minha mulher: "**corta** as suas unhas porque os *ifrīts* saem delas", depois cochichou alguma coisa na orelha da minha mulher e foi embora. (hdt. 44)

(e) ...mas a doutora não deixou disse para ele: “**vê** o que o departamento de trânsito vai dizer primeiro”. (hdt. 57)

(f) Peguei a fila do começo ao fim e depois a moça disse para mim: “**vai** pagar no caixa a taxa da foto no computador”. (hdt. 57)

(a) بصيت فى الميرايه قدامى. صرخت فى وقالت لى: "بص قدامك" قلت لها: إنتى بتعملى إيه؟ ردت بزعيق: إنت مالك، سوق إنت ساكت..

(b) ..روح يا بنى اشتغل شغلانات الزمن ده.. الشغل اللى يجيب فلوس.. إنت مش شايف كل اللى حوالينا عاملين إزاي.. سافر.. اطلع على ليبيا احتمال ربنا يفتحها عليك..

(c) أنا شخصيا بأقول لكل اللى حواليا، ماتودوش عيالكم المدرسة.. ماتودوش عيالكم المدرسة..

(d) قالت لمراتى إبقى قصى ضوافرك علشان العفاريه بتطلع منها، وبعدين وشوشت مراتى فى ودانها وراحت..

(e) الدكتوراه ما رضتش، قالت له لأشوف المرور ح يقولك إيه الأول..

(f) أخذت الطابور من أوله لآخره وبعدين الست قالت لى روح ادفع فى الخزنة رسم تصوير الكمبيوتر..

Para as partes nas quais o árabe padrão é utilizado, ativemo-nos ao uso da gramática normativa.

Já com relação ao futuro do pretérito, Urbano (p. 110) aponta que ele é evitado e substituído (além de pela construção perifrástica apontada anteriormente) também pelo pretérito imperfeito. Assim, adotamos as seguintes formulações:

(a) O taxista: Se eu te **contasse** o que aconteceu agora você não **acreditava**. Eu dirijo táxi tem mais de 20 anos, nem dá pra contar quanta desgraça eu já presenciei, mas o que ocorreu agora foi uma das coisas mais esquisitas que já me aconteceu. (hdt. 11)

(b) Sabe, se a gente **fizesse** isso, **fazia** eles entenderem o que fazem com as pessoas e a gente ainda **falava** tudo o que tá entalado na garganta. (hdt. 13)

(c) Se eu pudesse te matar agora mesmo e roubar tudo o que você tem aí, eu **fazia** isso rapidinho. (hdt. 52)

(d) [...] se o suicídio não fosse pecado, todo mundo que eu conheço já **tinha** se matado faz tempo. (hdt. 52)

(e) Eu: Acho que você **devia** dirigir só no deserto... O menino não compreendeu minha brincadeira e continuou a falar. (hdt. 32)

(f) Pra mim tinha que ter transmissões com notícias de verdade e transmissões dos puxa sacos e elas **deviam** se chamar assim respectivamente, daí o presidente **ouvía** a dos puxa sacos, e **continuava** agradando esses caras e nós **ouvíamos** as outras transmissões. (hdt. 35)

Outros recursos que refletem a natureza fragmentária da organização da fala e que não aparecem na *ḥaddūta* 26 são a hesitação e o parênteses. A hesitação é um processo muito presente na fala principalmente por ela ser uma realização espontânea, ou seja, uma produção que não foi elaborada com antecedência. Assim, a hesitação marca principalmente um momento de pausa para que o falante organize o discurso ou até mesmo para que ele corrija alguma informação. Um bom exemplo disso é:

O taxista: Isso era antes.... Essa história funcionava [lá] nos anos 70. O mote de hoje é “comércio é astúcia” e pra sua informação, 90% da renda [dos egípcios] vem do comércio e de mais nada. Deixamos um dinheiro pra nosso menino pra ele montar uma lojinha ou um quiosque...ou que sirva pra ele virar motorista de táxi. (hdt.43)

(a) السائق: لو حكيت لك اللي حصل دلوقتي..مش حتصدق، أنا بقالي أكثر من عشرين سنة بأسوق تاكسي شفت بلاوى مالهاش عدد، ولكن اللي حصل دلوقتي من أظرف الحاجات اللي حصلت لي

(b) إنت عارف لو عملنا كده..ح نخليهم يفهموا همه بيعملوا إيه في الناس..وح نخرج النار اللي في صدورنا دي..

(c) أنا لو قدرت دلوقتي أقتلك وأخد اللي معاك، ح أملها على طول..

(d) لو الانتحار مش حرام، كل اللي عارفهم كان زمانهم انتحروا من زمان.

(e) أنا: أنا رائي إنك تكتفي بالسواقة في الصحراء.. لم يفهم النكتة وأكمل حديثه.

(f) أنا رأيي يعملوا إذاعات فيها نشرات بجد ونشرات محلسة ويسموها كده، هشان الرئيس يسمع نشرات المحلسة ويبقى يرقهم وإحنا نسمع بقية النشرات

السائق: ده كان زمان..الكلام ده كان في الستينات النهردة الشعار الوحيد "التجارة شطارة" ولمعلوماتك، تسعة أعاشر الرزق في التجارة مش في نسيب لولادنا فلوس يعملوا بها دكان حاجة تانية. صغير ولا كشك ولا يبقى معاهم مقدم تاكسي..

Já com relação aos parênteses, embora Neves aponte haver mais de uma função para ele, a que teve relevância maior para nós foi o "estabelecimento de condições para realização ou para prosseguimento do ato comunicativo" (JUBRAN C., 1999 *apud* NEVES, p. 36), quando o locutor interrompe sua linha de pensamento para adicionar alguma informação essencial para que a comunicação se dê de forma eficaz, sendo a linha retomada logo em seguida, como:

(a) Amal disse pra mim, **o nome dela é Amal**: “e você queria que eu te dissesse o quê? [...] (hdt. 31)

(a) أمل قالت لي، أصل اسمها أمل، يعني كنت عايزني أقولك إيه؟

(b) *O taxista*: Subiu no táxi uma mulher usando *hijab* que parecia ser muito respeitosa. Era mais ou menos 11 da noite e ela queria ir pra *Mohandessin*. **Isso foi lá pelo fim de agosto, quer dizer, faz uns cinco, seis meses**. Levei ela até a Rua *Dimashk* e ela me disse [...] (hdt. 31)

(b) السائق: ركبت معايا واحدة محجبة وشكلها محترم جدا حوالى الساعة ١١ بالليل وطلبت مني أوصلها المهندسين.. الكلام ده كان آخر أغسطس يعني من ٥ - ٦ شهور، وصلتها شارع دمشق، قالتلى [...]]

(c) Vou te contar uma história muito engraçada que aconteceu na Tunísia, **é que minha mulher é da Tunísia**. Um belo dia veio o “Ben Ali”, o presidente da Tunísia, e disse que as eleições iam ser livres e democráticas [...] (hdt. 20)

(c) أنا أحكيك قصة ظريفية قوى حصلت في تونس، أصل أنا مراتي تونسية.. فى يوم من الأيام جه "بن على" .. الرئيس التونسى.. قال لك الانتخابات بقت حرة وديمقراطية.

(d) A diferença entre eles e a gente não é a democracia, porque isso é uma ilusão e não existe fora dos livros...a diferença está nas leis.(hdt.20)

(d) الفرق بيننا وبينهم مش في الديمقراطية.. لأن دى وهم ومش موجود غير فى الكتاب، ولكن الفرق في القانون.

Por fim foi levantada a questão do uso do artigo definido para nomes próprios. Tal uso varia de acordo com a região do país, em alguns lugares ele simplesmente não é usado, por isso diríamos "jantarei na casa de Fernanda", já em São Paulo, diríamos "jantarei na casa da Fernanda". Sobre isso, Neto diz:

No Estado de São Paulo (e em vários outros da federação), a coisa muda. Na oralidade, nome de gente vem com o artigo (o carro é "do Paulo", "da Sílvia"; o governo é "da Dilma", "do Serra"). A presença do artigo parece dar à conversa uma conotação familiar, de intimidade. Na linguagem formal, sobretudo na escrita, o artigo desaparece.

No dialeto paulistano, parece que usamos tal artigo na fala, que denota intimidade, para nos referirmos também a pessoas que não conhecemos pessoalmente, principalmente no caso de celebridades ou políticos que estão sempre nos noticiários ou na boca do povo. Talvez o fato de vermos tais personalidades constantemente na mídia

gere uma sensação de intimidade artificial e, assim, o artigo aparece com grande frequência também nesses casos. Uma vez que foi verificado que uma das funções do dialeto egípcio é construir intimidade e aproximação, julgamos que esse uso seria mais um recurso válido para compor o “ar” de oralidade buscado. De acordo com tais informações, certos trechos foram traduzidos da seguinte maneira:

(e) Mas o povo entendia de política, saiu pras ruas e fez o Sadat voltar atrás. Logo ouvimos que ele tava com medo e tinha fugido pra Aswan. (*hdt.* 3)

(e) الناس كانت فاهمة سياسة، نزلت الشارع وخلت الشادات يرجع في كلامه. بسمعنا ساعتها إنه خاف وهرب على أسوان.

(f) No final o Saddam entendeu que tudo aquilo era uma coisa, mas alguém encostar em algum egípcio no Iraque era outra coisa. Mas agora com o Mubarak, a gente é esmagado por todos os outros países árabes. (*hdt.* 6)

(f) المهم فهم أن كله كوم وصدام يلمس واحد مصري في العراق كوم تانى. أما من ساعة ما مبارك جه وإحنا بنتلش من كل البلاد العربية.

(g) É que as peças do Adel Imam perderam a graça, ele as faz só pros árabes e o povo não se diverte mais, já os filmes do Hanidy, estragaram. (*hdt.* 36)

(g) عادل إمام باخت ويعملها للعرب وبس، والشعب بطل. وهنيدى أفلامه باظت..

(h) Um belo dia veio o “Ben Ali”, o presidente da Tunísia, e disse que as eleições iam ser livres e democráticas, daí todos os ratos saíram de seus buracos.

(h) فى يوم من الأيام جه "بن على" .. الرئيس التونسى.. قال لك الانتخابات بقت حرة ودمقراطية، وخلا كل الفيران تطلع من جحورها.

4.2 Problemas específicos

4.2.1 Expressões populares ou idiomáticas e ditados

Um grande desafio encarado pelo tradutor, seja qual for a língua, é traduzir as expressões, ditados populares e jogos de palavra, os quais são sempre muito particulares da cultura na qual se desenvolvem e dependem, muitas vezes, de construções linguísticas particulares que nem sempre fazem sentido na língua de chegada. Tendo isso em vista, nas próximas linhas será descrito e comentado o processo de tradução de algumas expressões, ditados e jogos de palavras com os quais nos deparamos ao longo da tradução.

Expressões populares ou idiomáticas

(a) O taxista: Vale sim. Tô me matando por comida em casa, daí me chega um filho da puta e toma de mim o dinheiro, e você aí me dizendo o que vale e o que não vale! Eu tô pelas tampas e não como o senhor, **que tem a cabeça fresca**. (*hdt.* 2)

(a) السائق: لا فيه، طالع ميتين أمى علشان أأكل العيال بييجى واحد ابن قحبة ياخداهم منى.. وتقوللى يستاهل وما يستاهلش.. آه يستاهل ما أنا طافح الكوتة مش زى سعادتك على قلبك مروح.

O caso para o qual se deseja chamar atenção aqui é a expressão que foi traduzida como "ter a cabeça fresca". No original temos a expressão *على قلبك مراوح (‘alā qalbik murawah)* que significa literalmente "há um ventilador em seu coração", portanto a frase ficaria literalmente "eu não estou como o senhor que tem um ventilador no coração". Trata-se de um daqueles casos em que não é possível preservar todos os aspectos da expressão, ou abrimos mão do aspecto sensorial, poderíamos daí traduzir, por exemplo, como "com o coração leve" e manteríamos a referência ao órgão, ou abrimos mão da referência ao coração, mas mantemos o aspecto sensorial. Nesse sentido poderíamos traduzir por "com a cabeça fresca", que foi a opção adotada.

Mais à frente, na mesma *ḥaddūta*, temos o trecho:

(b) Eu entrei, e ele disse: "dobra na primeira entrada, dá meia volta e para aqui depois da Omar Affandi porque eu vou **te pegar** aqui". (*hdt.* 2)

(b) دخلت، قاللى لف من أول لفة واركن هنا بعد عمر أفندى.. علشان حنعمل كمين هنا.

O que se destaca nesse trecho é a última palavra, que foi traduzida por "te pegar". A expressão encontrada no original é *حنعمل كمين (ḥana‘mal kamīn)*, que literalmente significa "vamos fazer uma armadilha". Por meio do contexto, é possível entender que o policial quis dizer foi que revistaria o personagem, ou que faria uma espécie de blitz extraoficial apenas com o taxista. Ao considerar-se o histórico de opressão relatado pelos egípcios e a duração da lei de emergência, dois itens abordados no capítulo 1, percebe-se que a palavra *kamīn*, no entanto, traz uma conotação negativa que não está presente na expressão "blitz", ou na palavra "revistar". Tendo em vista a chave de "abuso de poder" sob a qual a figura do policial é entendida no Egito nesse período, *kamīn* seria, na verdade, um tipo de armadilha que a polícia monta para tirar dinheiro da população. Tendo isso em vista, escolhemos trabalhar com a expressão "te

pegar" que reproduz bem a ideia de armadilha e também é uma expressão bastante coloquial.

(c) Depois disso, o Sadat, **que Deus o leve... para o quinto dos infernos**, baixou decretos que fizeram tudo ficar caro, o mundo ficou de cabeça pra baixo. (*hdt.* 3)

(c) وبعدین السادات الله یججمه مطرح ماراح طلع
قرارات غلا لنا الدینا..الدنیا اتقلبت..

Para a expressão traduzida por "que Deus o leve... para o quinto dos infernos", no original temos الله یججمه (*Allah yaghamuh*). Esse é um caso bastante desafiador, pois se trata de uma espécie de trocadilho com a expressão الله یرحمه (*Allah yarhamuh*), que significa literalmente "Deus tenha misericórdia dele", mas é frequentemente traduzida por "Deus o tenha", pois é usada quando nos referimos a alguém que já faleceu. As expressões são sonoramente muito parecidas em árabe, por isso a brincadeira funciona muito bem, mas o desejo expresso na primeira expressão (*Allah iaghamuh*) é praticamente oposto àquele expresso em *Allah iarhamuh*. A expressão utilizada no livro consiste na transformação da palavra الجحیم (*gaḥīm* - inferno) em um verbo, seria como dizermos: que Deus o "infernalice", ou seja, que Deus o coloque no inferno. O que se tentou fazer na tradução foi procurar alguma expressão em português que pudesse transmitir essa sensação de que o enunciador vai dizer algo que é esperado (que Deus o tenha ou Deus o leve), mas que no fim das contas, o desejo expresso de fato fosse oposto ao que se esperava (queime no inferno, para o quinto dos infernos). Assim, a solução final além de manter o acima citado, também preserva a ironia do original.

(d) Eu: De que adianta você conseguir o dinheiro do aluguel e morrer? Você vai causar um acidente, daí você vai morrer e me levar junto.
O taxista: Não se preocupe porque **Deus protege o coitado**... Nossa vida tá nas mãos Dele e **esse seu criado aqui é um belo dum coitado**. Tenho três dias e espero conseguir o dinheiro. (*hdt.* 4)

(d) أنا: بس إيه الفائدة إنك تجيب فلوس القسط وتموت..ما إنت ممكن تعمل حادثة وتروح فيها، وأروح أنا كمان معاك.
السائق: عمر الشقى بقى والأعمار بيد الله..ومحسوبك شقى قوى وأهى هانت، فضل ييجى ٣ أيام كمان وألم فلوس القسط..

O maior problema do trecho acima é que عمر الشقى بقى (*ša'ī*) da expressão عمر الشقى بقى (*amar aš-ša'ī ba'ī* – a vida do coitado perdura) é retomado logo em seguida em ومحسوبك شقى قوى (*wamaḥsūbak ša'ī 'awī* – e seu servo é muito coitado), portanto a relação entre elas deve ser estabelecida também. Aqui a primeira tradução escolhida foi “vaso ruim não quebra [...] e esse vaso é ruim pra caramba”, mas o taxista não quis

dizer que ele mesmo é uma pessoa ruim, como a expressão em português dá a entender. A palavra شقي (*ša'ī*) indica uma pessoa que sofre por trabalhar muito principalmente, então optamos por enfatizar isso usando a palavra coitado, além de abusarmos dos dêiticos como “esse” e “aqui”, enfatizando o aqui e agora da comunicação pela fala. Assim ficamos com “Deus protege o coitado [...] e esse seu criado aqui é um belo dum coitado”.

(e) A mãe deles jurou por Deus para mim que não tem dinheiro nem para a comida e disse que a paciência é a chave para a salvação e que você me ajuda hoje, eu te ajudo amanhã. (*hdt.* 16)

(e) أمهم حلفت لى على المصحف إن ماعندهاش
فلوس تاكل وإن الصبر مفتاح الفرج وقدم السبب
تلاقى الحد.

(f) O taxista: Meu pai, que Deus o tenha, sempre dizia: o bem é preciso dar pra receber. É como o som e o eco, se você não gritar alto e de coração, não vai ouvir o eco. (*hdt.* 16)

(f) السائق: أبويا الله يرحمه كان دايمًا يقول اعمل
خير حيرجع لك خير.. عمل زى الصوت وصدى
الصوت لو ما طلعش صوت عالى من قلبك مش
حتسمع صداه..

À primeira vista a frase *wa'udam as-sabt talā'ī alḥad* – A frente do sábado está o domingo) parece significar apenas que as coisas vão melhorar, assim a tradução “nada como um dia depois do outro” se encaixaria bem. Porém, depois de uma breve pesquisa, encontramos fontes que afirmam que essa expressão é sinônimo de *kamā tazra 'u taḥṣadu* (كما تزرع تحصد), que significa “você colhe o que planta”, assim indicando que o principal da expressão é a questão da reciprocidade e não a temporal. Isso ecoa com a ideia retomada mais à frente pelo taxista (em f). “A gente colhe o que planta” foi considerada uma das opções, mas muitas vezes tal expressão é usada de maneira negativa ou até mesmo como ameaça, o que não é o caso do trecho acima.

Considerando a situação apresentada, um tipo de negociação onde uma mãe pede ao taxista (perueiro de seus filhos) que continue a levar seus filhos em sua perua escolar até que ela arrume dinheiro para pagá-lo, duas opções levantadas foram “Deus há de lhe pagar” e “uma mão lava a outra”, porém ambas se distanciam bastante da expressão original. Por fim, optou-se por uma construção intermediária: “você me ajuda hoje, eu te ajudo amanhã”, que mantém tanto a ideia de reciprocidade quanto a figura de passagem dos dias.

(g) O importante era que entrara no táxi, mas foi como **saltar das brasas para a frigideira**. O taxista era um jovem com não mais de 25 anos de idade e deixara o volume da fita cassete em uma altura muito além da recomendada para a dor de cabeça que me atacava. (*hdt.* 56)

(g) المهم أنني ركبت التاكسي فكنت كالمستجير من الرمضاء بالنار، فقد وجدت السائق وهو شاب لم يتعد الخامسة والعشرين من العمر، وقد رفع صوت شريط الكاسيت إلى مستوى يفوق المؤشرات العالمية للصداع الذي يفتك بي.

Esse foi um caso emblemático em que foi possível ficar muito próximo do original. A expressão *كالمستجير من الرمضاء بالنار* (*kalmastagīr min ar-ramāḍa' bilnār*) literalmente significa “refugiar-se do calor com fogo”, ou seja, expressa uma ação que teve suas intenções frustradas, exatamente o significado de “saltar das brasas para a frigideira” que também se mantém no campo semântico do fogo/calor (cf. SILVEIRA).

(h) Eu: Como assim? O que é que você faz?

O taxista: O negócio é bem simples.... Tem algumas mestras em *Sollum* que colocam alguns **marmanjos** pra trabalhar pra elas, que são seus aprendizes. (*hdt.* 39)

(h) أنا: إزاي يعني..بتعملوا إيه؟
السائق: الحكاية بسيطة جدا، فيه كام معلمة في السلوم مشغلين تحت إيديهم شنبات، وإحنا صبيانهم..

A expressão original é *شنبات* (*šanbāt*) uma forma plural da palavra bigodes que é usada popularmente de forma metafórica para se referir a homens. Uma opção que foi aventada foi a seguinte tradução: “Tem algumas mestras em *Sollum* que colocam alguns barbados pra trabalhar pra elas”, entretanto considerou-se que a palavra “marmanjos” apesar de não preservar o campo semântico da expressão original, mantêm-se no campo de expressões populares e torna a frase mais clara.

(i) E o que vem por aí é pior do que o que já passou. Eu, com a permissão de Deus, vou trabalhar com qualquer serviço honrado que dê dinheiro, se Deus quiser, **um gângster**. (*hdt.* 39)

(i) واللى جاى أوحش من اللي فات..أنا بإذن الله حاشتغل أي شغلانة شريفة فلوس..إنشا الله شيخ منسر.

Esse é um caso bastante interessante e trabalhoso. A expressão no livro é شيخ *شيخ* (*šayḥ*). Sabemos que شيخ (*šayḥ*) em muitos casos é um pronome de tratamento que denota grande experiência e, por vezes, idade avançada. Assim, ela é geralmente traduzida por “senhor”. Entretanto, está intimamente ligada desde a origem

com a ideia de liderança, então em alguns contextos significa “chefe” ou “líder”. Já a palavra منسر (*mansar*) não foi encontrada nos dicionários consultados.

Considerando que estamos trabalhando com uma representação escrita do dialeto que nem sempre se adéqua à ortografia canônica, o verbete منسر (*manşar*) foi consultado e verificou-se que ele significa “bando”. Procuramos, então, por شيخ منسر (*šaiḵh manşar*) e alguns resultados apontam para um termo originalmente usado para denominar gangues armadas comuns na era dos mamelucos e dos otomanos que chegaram a atuar no Egito. Atualmente, o termo شيخ منسر (*šayḥ manşar*) é usado para designar alguém com um comportamento duvidoso, com tendência a executar atividades ilícitas ou criminosas. Esse significado parece caber perfeitamente no contexto da *ḥaddūta* em questão. Assim, contemplou-se algumas possibilidades de tradução como “chefe de quadrilha”, “grande mafioso” ou “gângster”. A primeira parece estar viciada por seu uso em português. A preocupação era que imprimisse na expressão um caráter pejorativo que não está tão forte no original.

Assim, “gângster” e “mafioso” pareciam mais adequadas, pois há um ar de “glamorização do crime” na fala do taxista que é mantido pelas expressões, de origem estrangeira (inglês e italiano). Além disso, devido a essa origem, essas palavras também lembram que não é de um contexto familiar que estamos falando, não é a realidade brasileira que está representada aqui; a palavra “quadrilha”, por criar essa aproximação, seria um grande fator de domesticação. Por fim, escolheu-se a palavra “gângster”, já que منسر (*manşar*) está relacionado com “bando” ou “gangue”.

Ditados

(a) O lema da política é: **os fins justificam os meios**. A gente tá às portas das eleições, o que quer dizer que todos os **meios** são permitidos. (*hdt.* 19)

(a) السياسى شعارها اللي تكسب به اللعب به، وإحنا في داخلين على انتخابات يعني كل اللعب مسموح به

(b) Também é uma mudança de rostos e, como você sabe, **vassoura nova é que varre direito**, quem sabe essa vassoura não endireita a nossa economia. (*hdt.* 21)

(b) وأهو تغير وشوش. وزى ما انت عارف الغربال الجديد له شدة، واحتمال الغربال ده يشد الاقتصاد بتاعنا شوية

Em (a) temos como tradução literal: “o lema da política é quem ganha é quem joga e nós estamos às portas das eleições, quer dizer que todo jogo é permitido”. Já em (b) teríamos literalmente: “uma peneira nova tem tensão e quem sabe essa peneira não coloca tensão na nossa economia”.

Em “vassoura nova é que varre direito” temos que aquilo que é novo está em melhores condições de cumprir seu papel, que corresponde bem ao significado da frase original árabe. Em (b) o maior problema é que a palavra *la ‘ba* (jogo) é retomada na segunda frase. Assim com “os fins justificam os meios” embora não tenha sido possível manter a figura do jogo, a ideia que o autor pretendia passar ficou bem preservada com a repetição da palavra meios na segunda frase. Para ambos os casos mantivemos na tradução o uso de um ditado popular.

4.2.2 Questões culturais: traduzir, adaptar ou não?

Alguns trechos trazem palavras ou expressões que têm grande relevância cultural, portanto foi necessário um tipo de reflexão mais específica para determinar se as traduziríamos ou não e se caberia adaptar a um contexto cultural mais familiar. Alguns exemplos serão discutidos abaixo à luz das tendências deformadoras e da tradução estrangeirizadora.

(a) O taxista: **Eu jurei que ia me separar da minha mulher três vezes**, o senhor não entende. A gente vive do que ganha no dia, de migalha em migalha.... Quer dizer, se eu voltasse pra casa ia ser mil e uma desgraças. (*hdt.* 4)

(a) السائق: أنا حلفت مراتي يمين طلاقه بالتلاتة. وأصل حضرتك مش فاهم.. إحنا بناكل اليوم بيوميه، والطقة بطقتها.. يعنى لو روح البيت ح ألقى ميت مصيبة ومصيبة.

O taxista diz que jurou se divorciar de sua mulher caso não conseguisse pagar o aluguel do táxi para seu dono, mas ele não simplesmente diz que se divorciaria ele diz que *حلفت على مراتي يمين طلاق بالتلاتة* (*ḥalafti ‘alā marātī yamīn ṭalāq biltalāta* - jurei para minha mulher o juramento da separação por três vezes). A frase é ambígua e tanto pode-se entender que o taxista jurou “por três vezes”, ou seja, “jurou de pé junto” ou pode ser

que ele tenha jurado “se separar três vezes”, e então a frase faria referência a um conceito da lei islâmica denominado “divórcio triplo” (طلاق بالتلثة - *ṭalāq biltalāta*)¹⁴⁹.

Portanto, o taxista pretende enfatizar que jurou “de pé junto” ou que divorciar-se-ia definitivamente de sua mulher. Para ficarmos próximos da segunda hipótese, poderíamos usar “jurei que repudiaria minha mulher três vezes”, ou “jurei que ia me separar da minha mulher definitivamente”, esta segunda por ser mais natural para o português, não rompe o efeito de oralidade que buscamos.

Por outro lado, se optamos pela primeira hipótese, poderíamos traduzir com “jurei de pé junto que ia me separar da minha mulher” ou, ficando mais próximo do original, “jurei três vezes que ia me separar da minha mulher”.

Entretanto, buscando um meio termo entre as duas hipóteses, definiu-se como a melhor opção: “jurei que ia me separar da minha mulher três vezes”, desse modo mantêm-se a ambiguidade, pois “três vezes” pode estar relacionado a “jurei” ou a “me separar”.

(b) Hoje, fui até o departamento de trânsito de *Nikla*, que fica no fim do mundo, porque nós taxistas somos uns merdas por isso eles precisam jogar o departamento que atende a gente lá pro **fim do mundo muçulmano**. (hdt. 33)

(b) النهاردة الصبح دبيت مشوار لمروور نكلة في آخر الدنيا ما إحنا سواقين ولاد كلب لازم يرموا المروور اللي تبغنا في آخر بلاد المسلمين.

(c) Como a verdade?... Se somos todos mentirosos e uns merdas e por isso precisam **surrar a gente com sapato velho**. Juro que eu sinto que eu não sou um ser humano, que eu sou um **sapato velho**. O que o senhor acha, eu sou um ser humano ou um **sapato velho**? (hdt. 33)

(c) صادق إزاي إذا كنا كلنا كدابيين وكلنا ولاد كلب ولانم نضرب بالجزمة القديمة، والله أنا حاسس إننا مش بنى آدمين..إننا جزم قديمة. إيه رايك يا أستاذ أنا بنى ولا جزمة؟

(d) Ontem ouvi falar de um cara que estava andando na rua nos EUA e atirou em um outro homem, como você vê, foi um atentado muito importante. Daqui a pouco vão dizer que atentados terroristas estão acontecendo lá na **Cochinchina e no país onde se monta elefantes**. (hdt. 35)

(d) أنا إمبارح سمعت إن واحد كان ماشى في أمريكا وضرب نار على واحد تانى في شارع، زى ما إنت شايف حادثة مهمة قوى..بكرة ح يقول لنا إن فيه عمليات إرهابية في بلاد الواق الواق وفي بلاد تركب الأفيال.

(e) Porém, o problema era que **o ghoul, a fênix e amigo fiel** eram mais palpáveis para ele do que a quantia de mil guinéus. (hdt. 47)

(e) ولكن المشكلة تكمن في أن الغول، العنقاء والخل الوفى أقرب إليه من مبلغ الألف جنيه.

¹⁴⁹ Determinada corrente de interpretação do Alcorão estabelece que o divórcio só é definitivo no terceiro pedido. O divórcio triplo, por sua vez, dar-se-ia ao proferir-se o desejo de se divorciar três vezes de uma só vez, tornando o processo irreversível.

Em (b), (c), (d) e (e) temos casos em que os aspectos culturais e de identidade se destacam. Em (b) o taxista não diz exatamente que o lugar fica “no fim do mundo”, mas sim que fica no “último dos países muçulmanos” (آخر بلاد المسلمين – *’āḥir bilād almuslimīn*). Era possível que tivesse dito de outra maneira, mas escolheu essa formulação que escolhemos não adaptar completamente, assim mantivemos a referência a “terras muçulmanas” na tradução acrescentando “muçulmano” à construção “fim do mundo”, que já é uma expressão bastante comum em português. Assim, mantivemos o efeito de oralidade sem apagar um traço cultural.

Em (c) poderíamos ter optado por atualizar a figura do “sapato velho” para algo mais comum em nossa cultura como “trapo velho” (juro que sinto que [...] sou um trapo velho) e apagá-la do primeiro segmento, deixando apenas “surrar a gente.” Entretanto a figura do sapato tem uma relevância particular para os árabes. Mostrar a sola do sapato a alguém, atirar em uma pessoa um sapato ou surrá-la com um são vistos como atos de extremo desprezo, uma das maiores ofensas que se pode fazer a alguém. Assim, optou-se por manter a figura do original com a tradução “surrar a gente com sapato velho” e “juro que sinto que sou um sapato velho”.

Em (d) para enfatizar que surgirão notícias de terrorismo de todas as partes do mundo, até daquelas muito distantes e sem relevância, o taxista usa dois exemplos de locais بلاد الواق الواق (*bilād alwāq alwāq*) e بلاد تركب الافيال (*bilād tarkib alāfiyāl* – país [onde] monta-se elefantes). O primeiro local, *bilād alwāq alwāq*, trata-se de ilhas míticas supostamente a leste da China. Geralmente é usado para dar a ideia de um local muito distante, assim como usamos Cochinchina que, apesar de ser um lugar real, passa a ideia de um local distante e exótico. Ao traduzirmos por Cochinchina não estamos acrescentando ou tirando muita coisa do original. Já para a segunda localidade, manteve-se uma tradução da imagem original, já que ela faz sentido em português.

Já em (e), a expressão الغول والعنقاء والخل الوفي (*algūl wal’anqā’ walḥil alwaftī*) foi traduzida com os mesmos elementos do original: o ghoul, a fênix e o amigo fiel. Os três elementos são considerados coisas impossíveis para a cultura árabe. As duas primeiras figuras, apesar de não serem frequentemente usadas como símbolos do impossível, são conhecidas também em português. Já o “amigo fiel” é uma escolha que pode soar deveras estranha para nós para compor uma lista de coisas impossíveis, entretanto,

denuncia a maneira de ver o mundo de uma determinada cultura, portanto esse elemento não deve ser substituído se quisermos aplicar as teorias que nos propusemos a aplicar.

O que todos esses trechos têm em comum é que ao adaptá-los ou apagá-los estaríamos reconstruindo o texto de acordo com os valores e representações de nossa cultura. Apesar de (c), (d) e (e) estarem em trechos de diálogos e, ao não adaptá-los, correremos o risco de prejudicar o efeito de oralidade que buscamos, eles causam uma estranheza que serve para lembrar que o que se está lendo é a tradução de um texto produzido por uma cultura que não é a nossa.

Palavras e expressões recorrentes

(f) O taxista: **Cruz credo!** Você quer que eu tire o título de eleitor? (*hdt.* 40)

(f) يا نهار أسود، انت عايزني أطلع بطاقة انتخابية؟

(g) Aí eu pensei: me pegar?! **Que droga de dia!** (*hdt.* 2)

(g) كمين!! قلت في نفسي يا نهار أسود.

A expressão em ambos os trechos é exatamente a mesma (*iā nahār iswad*), mas a tradução adotada para cada uma delas não é idêntica. Trata-se de uma expressão muito usada pelos falantes árabe egípcio sempre que se recebe uma notícia ruim, ou quando uma situação desfavorável se apresenta. Mas, na *ḥaddūta* 40 fica implícita uma noção de rejeição à sugestão dada pelo interlocutor que a expressão “droga” não dá conta de passar, portanto tivemos que optar por uma solução diferente daquela encontrada para a *ḥaddūta* 2. Aqui, mais uma vez, optamos pela tradução do contexto e da ideia buscando uma construção mais natural em português. Priorizamos o efeito de oralidade, mas não houve grandes perdas no âmbito cultural.

(h) Passou a meu lado uma bela mulher que vestia *galabia* rústica e trazia em suas orelhas brincos típicos do lugar. (*hdt.* 43)

(h) وممرت من جانبي امرأة جميلة تلبس جلابية قروية ويتدلى من أذنيها قرط من المركز.

(i) A primeira tropa que surgiu era de meninas do primário, todas usando **higab**. (hdt. 43)

(i) ظهر الفوج الأول من البنات في المرحلة الابتدائية.. كلهن محجبات.

(j) Os **jins**, os **ifrits**, os anjos e nossos irmãos que já se foram são seres que, de uma maneira ou de outra, povoam a imaginação de todo egípcio. (hdt. 44)

(j) الجن والعفاريت و الملائكة وإخواننا اللى تحت موجودون، فهؤلاء يعيشون في وجدان كل مصري بشكل أو بآخر.

(k) Ramadã, um pouco antes da hora do **iftar** e eu carregando um grande quadro. (hdt. 58)

(k) رمضان.. قبل مدفع الإفطار بقليل.. وأنا أحمل لوحة كبيرة.

(l) O taxista: Você tá vendo que ele tá correndo feito um **demônio**, olha aí. (hdt. 45)

(l) السائق: ما إنت شايفه بيجرى زى الجن أهه.

(m) Ele disse para mim: olha, **hajj**, a alfandega devia ter ficado com 1400 **guinéus**, eu paguei 600. Isso dá uma diferença de 800 **guinéus** que eu já ia gastar, então fica para você. Com mais 200 **guinéus** da corrida, dá 1000 **guinéus** e os outros 50 são presente meu. (hdt. 1)

(m) قال لى بص يا حج.. الجمرك كان المفروض يبقى ب ١٤٠٠ جنيه دفعت أنا ٦٠٠ جنيه. يعنى الفرق ٨٠٠ جنيه دول طالعين من ذمتى، يعنى حلالك و ٢٠٠ جنيه أجرة التاكسى.. أدى ألف جنيه والخمسين اللى معاك هدية منى.

(n) Naquele dia ele tinha de cobrir um cheque de mil **guinéus** que emprestara antes da cirurgia... (hdt. 47)

(n) وعليه اليوم أن يسدد شيكا بمبلغ ألف جنيه كان قد اقترضه قبل العملية.

Como é possível notar, nos casos de (h) a (k) temos palavras que não foram traduzidas para o português. Em (h) e (i) temos dois tipos de vestimentas muito típicas do vestuário árabe: a *gallabiyya* e o *higāb*. A *gallabiyya* é um tipo de túnica de manga longa usada tanto por homens quanto por mulheres. Não cabe aqui traduzirmos como túnica, pois a palavra em português abarca diversos tipos de túnica dentre as quais a *gallabiyya* seria um modelo específico. A mesma coisa vale para *iftar*. Poderíamos ter escolhido traduzir como desjejum, mas o *iftar*, ainda que se trate realmente de um desjejum *iftar* é, nesse caso, especificamente a primeira refeição depois que o sol se põe durante o Ramadã.

Já no caso do *higab* (ou *hijab* em outros países), ainda que seja a palavra mais genérica em árabe para o véu que as mulheres usam na cabeça, trata-se de algo muito típico da cultura islâmica. Assim como também o são *jin* e *ifrit*, que simplesmente seriam impossíveis de traduzir mantendo o significado próximo do original. Ainda que haja quem as tenha traduzido por “gênio” ou “demônio”, como se tratam de entidades muito específicas da cultura árabe, elas não são traduções muito adequadas. Um

demônio, para nós tem uma carga semântica negativa, quando um *ifrit* não necessariamente é algo “do mal”. Tampouco a imagem que temos de gênio, com todas as camadas de significado que ganhou com o passar dos anos, não se encaixa para *jin* na situação da *haddūta* em questão sendo que essa tradução poderia mudar inteiramente como a história será entendida¹⁵⁰.

Assim, por se tratarem de palavras extremamente ligadas a características culturais, como espiritualidade e vestimentas, a tentativa de tradução inevitavelmente configuraria uma falsa aproximação cultural entre as culturas de partida e de chegada. Portanto manter as palavras em sua forma original, apenas transpondo-as para o alfabeto latino, está mais de acordo com o que propõem Venuti e Berman.

Em (n) por outro lado, a palavra usada também é *jin*, mas, nesse caso, optamos por traduzir por “demônio”. Essa foi a decisão tomada porque aqui a entidade em si não é tão importante, já que ela foi usada metaforicamente para exemplificar a atitude do menino que corria. Traduzir a figura, nesse caso, nos ajuda a não romper o efeito de oralidade que se deve tentar reproduzir também para que não haja domesticação.

Com relação a guinéu, que aparece em (m) e (n), foi a forma que encontramos para nos mantermos próximos a maneira como os egípcios se referem a sua moeda que é oficialmente conhecida no Brasil como “libra egípcia”. Guinéu (ou o inglês mais próximo da pronúncia egípcia *guinea*) passou a ser como os egípcios se referem a sua moeda por causa de uma moeda inglesa que valia praticamente o mesmo que 100 centavos da moeda egípcia no século XIX. Como é uma palavra que se repete muitas vezes na obra, tanto “libra egípcia” quanto a transliteração *guinea* não favoreceriam o efeito que buscamos. Optou-se por guinéu pois, apesar de ser uma tradução, a palavra consegue manter um ar de estrangeiridade e está alinhada com a maneira corrente de se referir à moeda no Egito.

4.2.3 Coloquialismos e pronomes de tratamento

Alguns trechos apresentam pronomes de tratamento recorrente ou formulações coloquiais que demandaram um cuidado especial:

¹⁵⁰ Uma definição de *jin* e *ifrit* pode ser encontrada no apêndice II.

(a) A **homarada** devia ter alguns miolos, mas não, gasta todo dinheiro nessas desgraças de telefone e cigarro e depois dizem que o país está capengando. (hdt. 4)

(a) الرجالة المفروض عندها مخاخ ويتدفع كل فلوسهم على المصبيتين دول التليفونات والسجاير، وفي الآخر يقولوا أصل البلد حالتها مش ولا بد.

Para traduzir essa palavra poderíamos usa apenas “os homens”, mas para acentuar a coloquialidade do discurso podemos usa “a homarada”, um coloquialismo já dicionarizado por dicionários de linguagem informal que obedece à mesma lógica do plural de mulherada. Além disso, a palavra preserva a ideia de um coletivo e não um plural presente no texto original.

(b) Fuad: É que, resumindo, você tem primeiro que abrir uma conta no seu nome. Seu nome é **codificado**, é assim que se diz, **codificado**, significa que é uma conta registrada na empresa para compensação. (hdt. 17)

(b) فؤاد: بص يا سيدى – باختصار – إنت لازم تروح الأول تفتح حساب باسمك. اسمك بيتكود.. اسمها كده يتكود يعنى يتسجل فى شركة مصر للمقاصة..

Quando o taxista fala sobre uma determinada conta que se deve abrir em seu nome para poder investir na bolsa ele diz que seu nome deve ser *بيتكود* (*biytkawwad*) e enfatiza que é assim mesmo que se diz no mundo do mercado financeiro. Trata-se de uma derivação verbal da palavra inglesa *code*, processo comum na fala egípcia. A frase resultante faz sentido: “[...] você tem primeiro que abrir uma conta no seu nome. Seu nome é codificado, é assim que se diz, codificado, significa que é uma conta registrada na empresa para compensação”. Poderíamos ter traduzido com a palavra “registrado” que provavelmente soaria mais natural no contexto, mas a palavra original causa um estranhamento por parte do interlocutor, provavelmente pelo fato de a origem ser uma palavra estrangeira. Assim, na tradução preferimos o verbete mais próximo do original “codificar”, sendo que o estranhamento no português se dará pelo fato de que não estamos acostumados a “codificar” um nome. §

(c) Ele me perguntou mais uma vez: quanto você vai me cobrar, **hajj**? Eu disse: a gente combinou, eu vou aceitar o que você der. (hdt. 1)

(c) سألنى تانى حتاخد كام يا حاج؟ قلت إحنا اتفقنا، اللى تجيبه.

O taxista explica que essa foi uma pergunta que seu cliente, que vinha de Omã, fez para ele. O problema aqui é que o cliente se refere a ele como *حاج*, que literalmente significa peregrino e é normalmente usada em sinal de respeito por alguém mais velho que provavelmente já fez a peregrinação à Meca. Poderia traduzir-se por “irmão”, que tem um fundo religioso em português, entretanto a palavra está bastante relacionada com o cristianismo ou poderia ser interpretada como uma gíria mais despojada usada por jovens em alguns lugares do país. Poderíamos deixar apenas como “senhor”, mas o sentido de “peregrino” e de identificação religiosa se perderia. Assim, como tem um grande valor cultural, optamos por não traduzir.

(d) Eu: Que baboseira é essa?

O taxista: Baboseira?! Que baboseira o quê, chefia, não diga isso. Esse é o **xeique** Mahmud Hussein Yakub, ele tem razão em tudo o que diz. (*hdt.* 9)

(d) أنا: إيه الكلام الفارغ ده؟
السائق: كلام فارغ!! كلام فارغ إيه يا أستاذ متقولش
كده.. ده كلام الشيخ "محمود حسين يعقوب"، عنده حق في
كلمة بيقولها..

Trata-se de uma *ḥaddūta* na qual o taxista estava ouvindo um discurso de um líder religioso muçulmano. Nesse caso, a linguagem utilizada, apesar de dialetal, é um pouco mais formal e marcado por um vocabulário que destaca a identificação com a religião mulçumana. Em diversos outros pontos da obra a palavra شيخ (*šayḥ*) foi traduzida como senhor, pois a palavra por vezes apenas pretende enfatizar a idade da pessoa a quem se refere. Entretanto, aqui ela também está sendo usada como o título de um líder/sábio religioso, o que tem relevância cultural e semântica. Aqui, portanto, escolheu-se a palavra “xeique”, que existe em português, mas está totalmente ligada à cultura árabe/islâmica.

Um caso parecido se encontra na *ḥaddūta* 44

Só que a coisa ficou preta mesmo quando a **xeica** disse pra minha esposa que a gente ainda não teve filhos por causa dessa história de *jin* e que enquanto a gente morar nessa casa mal-assombrada, não vai ter filho.

وبعدين اللي زود الطين بلة مع مراتي.. وإن الشیخة
قالت لنا إن الخلفة متأخرة بشأن الموضوع ده.. وإن
إحنا طول ما إحنا ساكنين في البيت المسكون ده،
مش ح نخلف أبدا.

A palavra شیخة (*šayḥa*), o feminino da palavra شيخ (*šayḥ*) está aqui denominando uma mulher de idade avançada versada em um tipo de tradição mística. Ela é “uma

dessas que tem negócios com o outro mundo” como relata o taxista, ou seja, trata-se de alguém com certo tipo de sabedoria religiosa. Ainda que talvez o taxista, por estar com raiva da senhora, tenha apenas pretendido enfatizar que se trata de uma “velhota”, optou-se pelo uso de “xeica”, uma vez que, por causa de seu caráter de “sábua”, o significado está próximo ao de xeique que estabelecemos no caso anterior, mas aplicado a uma mulher.

(e) Eu: O que que é, **ô meu filho**...você não é taxista não? (*hdt.* 39)

(e) أنا: إيه يا بني...إنت مش سواق ولا إيه؟

(f) Minha mãe dizia pra mim: “seu pai segurou a gente na pobreza, a vida toda dando o sangue... vai, **meu filho**, e arruma um trabalho dos dias de hoje, alguma coisa que dê dinheiro. (*hdt.* 39)

(f) أمي قالت لي أبوك ودانا ورا وعيشنا طول
عمرنا طافحين الدم..روح يا بني اشتغل شغلانات
الزمن ده..الشغل اللي يجيب فلوس..

Os casos (e) e (f) ocorrem em uma mesma *ḥaddūta* e demonstram como o contexto e o tom são importantes para entender como um mesmo vocativo é utilizado. Em ambos os trechos temos exatamente a mesma expressão يا بني (*yā binī*) e, apesar de o significado e a tradução serem os mesmos, o que a expressão quer dizer é totalmente diferente nos dois casos, o que enfatiza a importância de o tradutor identificar e transmitir o tom da frase toda.

Assim, em (d) “meu filho” é usado de maneira irônica e figurativa, enquanto em (e), de maneira carinhosa e literal. Para nossa sorte, em português “meu filho” também pode ocorrer de maneira irônica em português, portanto foi possível manter a expressão em ambos os casos. Entretanto, foi necessário cuidarmos para que o tom das frases ficasse bastante diferente e correspondesse ao tom original. Então em (d) a expressão coloquial “o que que é” e a repetição em “você não é taxista não” denotam a impaciência do interlocutor enquanto a onomatopeia “ô” e as reticências, não presentes no original, tentam reproduzir uma prosódia mais natural e irônica. Ademais, o contexto cuida de que não se entenda “meu filho” literalmente.

(g) O taxista: Sinceramente, **doutor**, eu não sou taxista mesmo. (*hdt.* 39)

(g) السائق: لا والله يا باشا مش سواق.

(h) O taxista: Acorda, **patrão**, era uma piada. Vi que você estava emburrado e pensei que a gente podia rir um pouquinho. (*hdt.* 7)

(h) السائق: صباح الفول يا باشا..دى نكتة..لقينتك مكشّر قلت اضحك معاك شوية.

(i) O taxista: (me olhando com desprezo) Que economia o quê, **chefia**? Estamos famentos (ele quis dizer famintos). (*hdt.* 52)

(i) السائق: (ناظرا الى بقرف) اقتصاد إيه يا باشا..إحنا فى مَجْرَعَة (يقصد مجاعة)

A palavra em questão é باشا (*bāšā*), aparece diversas vezes nas crônicas por se tratar de uma forma tratamento muito comum no Egito e deriva da palavra turca Pasha. Denota, normalmente, alguém que está acima de você e aparece frequentemente na relação entre prestador de serviço e cliente, em *Tāksī* é muito usado pelos taxistas. Ainda que “senhor” se aplicasse a muitos desses casos, outras palavras do léxico egípcio se aproximam mais de “senhor” como حضرتك (*ḥaderetak*) ou أستاذ (*ustād*, literalmente significa “professor”). Como باشا (*bāšā*) se trata de uma palavra muito coloquial, preferimos optar por gírias. Em português temos algumas que se aplicam a essa situação dentre as quais optamos por usar: doutor, patrão e chefia, como demonstrado acima.

Além disso, em (i) o taxista parece pronunciar a forma de uma palavra errada: مَجْرَعَة (*majjawa‘a*) quando o correto seria مجاعة (*mujā‘a* – com fome). Como é possível observar, a diferença entre as duas formas não é tão grande e a raiz é a mesma. Assim, tentamos encontrar algo próximo em português optando por uma formação, a partir da palavra fome, que fosse possível, mas que não é utilizada e, com isso, optou-se por “famento”, já que o sufixo “ento” é possível para adjetivos como “agourento” e “friorento”. Em seguida o autor corrige para a forma correta: “faminto”.

4.2.4 Piadas e jogos de palavra

Traduzir piadas com certeza é um dos maiores desafios de um tradutor. Não só o humor é algo cultural, isto é, aquilo que faz uma sociedade rir pode não representar nada para outra, mas também a graça por vezes deriva de um jogo de palavras muito

difíceis de serem recriados pela tradução. Em muitos casos, não é possível ignorarmos o fato de que são piadas, pois vem explicitado no texto que se tratam de piadas ou que alguém ri de uma formulação específica. O mesmo vale para jogos de palavras que têm algum de seus elementos retomados. Alguns exemplos disso são:

Jogos de Palavra

(a) Fuad: A bolsa não é um jogo de azar é uma empreitada e a diferença entre os dois é apenas uma letra (em árabe). (*hdt.* 17)

(a) فؤاد: البورصة مش مقامرة إنما مغامرة يعني فرق نقطة أو فرق حرف واحد

A 17 é uma das *haddūtas* mais interessantes do livro. Ela nos apresenta um taxista que investe na bolsa e parece saber tudo sobre isso, o autor parece expressar sua admiração por ele fazendo dele o único taxista com nome no livro. A tradução dessa *haddūta* é um desafio por conter jargões técnicos do mercado financeiro, mas também por apresentar uma das frases mais difíceis de traduzir da obra toda: البورصة مش مقامرة أنما (al-būrṣa miš mu'āmara 'anamā muḡāmara ya 'nī far' nu'ṭa aw far' harf wāḥid - a bolsa não é uma aposta é uma aventura, quer dizer, a diferença é um ponto ou uma letra apenas).

A dificuldade é o fato de o personagem ter apontado que a diferença entre as palavras é apenas uma letra, o que torna a tradução da primeira parte, correspondendo ao sentido da segunda, quase impossível. Podemos ser literais e deixar como está, acrescentando apenas ao final que isso é verdade no árabe “a diferença é um ponto ou uma letra em árabe”, o leitor entenderá o significado, mas fazer referência à linguagem dessa maneira quebra um tanto o efeito de naturalidade e oralidade que se está tentando imprimir. Uma possibilidade seria mudar completamente a frase tentando preservar a ideia de que uma diferença pequena faz toda a diferença, por exemplo: “Não se joga na bolsa, aventura-se nela, muda-se o verbo muda-se tudo”. Uma vez que estamos tentando produzir uma tradução que não se disfarce de original, como propôs Venuti, escolhemos a primeira opção, pois a menção da língua árabe lembra o leitor da cultura de partida.

(b) Quer dizer, aqueles lá vinham em uma mão enquanto esses daqui tavam completamente na contramão e eles todos eram do mesmo governo. Como pode isso você não entende. (*hdt.* 38)

(b) يعني دول ماشيين في شارع ودول ماشيين في شارع تاني خالص، والاتنين في نفس الحكومة. طب إزاي ماتفهمش.

No caso acima temos no original *دول ماشيين في شارع ودول ماشيين في شارع تاني خالص* literalmente “aqueles andam em uma rua e aqueles andam em uma rua totalmente diferente”, o que precisou ser um pouco adaptado para fazer sentido em português. Seria mais natural para nós dizer que “uns andavam em um sentido e os outros no sentido contrário”. Para que a tradução se mantivesse no mesmo campo semântico do original, isto é rua, optou-se por usar “mão” e “contramão”.

Piadas

Traduzir piadas dentro de um parâmetro estrangeirizador e não domesticador revelou-se uma atividade um tanto quanto paradoxal, pois para que a graça se mantenha, é preciso que o contexto seja transposto para a sociedade da língua de chegada, mas ao fazer isso podemos acabar apagando um traço representativo da sociedade do texto original. Entretanto, por considerar que apagar o efeito de “graça” seria extirpar a piada de sua razão de ser, em boa parte dos casos procuramos ajustar (ainda que o menos possível) as piadas a uma realidade mais próxima da brasileira. A seguir estão alguns exemplos:

(a) Falando em endireitar a economia, você já ouviu essa piada?
Eu: Não. [...]
O taxista: Dizem que a economia egípcia é igual a calça de prostituta, mal ela sobe, já cai de novo. E explodiu de rir. (*hdt.* 21)

(a) بمناسبة شدة الاقتصاد سمعت النكتة دي؟
 أنا: لا
 السائق: الاقتصاد المصري عامل زي لباس المومس كل ما ترفعه ينزل تاني

Em árabe temos: *الاقتصاد المصري عامل زي لباس المومس كل ما ترفعه ينزل تاني* (*al-iqtšād al-misrī āmal zaī libās al-mūmis kulu mā terf'a ianzil tānī*). O resultado de uma tradução literal seria: “a economia egípcia é como as roupas de uma prostituta, mal você as levanta, elas já descem de novo”. A graça reside no fato de que em árabe é possível utilizar os verbos *رفع* e *نزل* (*raffa'a* e *nazzala* - subir/levantar e descer) tanto para as roupas quanto para a economia. Entretanto, em português não é comum usarmos subir e descer para atribuir movimentos ao substantivo “roupas”, por outro lado, é comum em português que digamos subir ou descer calças. Assim, podemos traduzir da maneira

acima apontada, abrimos mão de sermos fiéis ao vocábulo original, mas preservamos o efeito da piada de modo mais eficiente.

(b) Certo, ouve só: um homem andava no deserto e encontrou a lâmpada do Aladin, esfregou e dela saiu um gênio que disse: Simsalabim, o desejo num plim! O homem não acreditava no que estava vendo e pediu 1 milhão de guinéus. O gênio deu pra ele meio milhão, o homem quis saber: e cadê a outra parte, você vai me roubar na cara dura? Daí o gênio respondeu para ele: é que o governo taxou a lâmpada em 50%. (hdt. 7)

(b) طيب اسمع دى.. "واحد ماشى في الصحراء لقي مصباح علاء الدين.. دعه.. بطلع له الجنى.. قال له شبك لبك أمرك بين إيدك، الرجال مصدقش عينيه وراح طالب مليون جنيه.. راح الجنى مديله نص مليون.. قال له طب وفين النص التانى إنت حتخسر من أولها، الجنى رد عليه وقال له أصل الحكومة مشاركة في المصباح فيفتى فيفتى".

Essa construção aparece no meio de uma piada que o taxista dessa crônica conta ao autor/personagem. Ele diz que um homem que andava no deserto encontra a lâmpada que pertencera a Aladin e a esfrega fazendo sair dela um gênio que diz: شبك لبك أمرك بين إيدك (*šabīk labīk 'amrak bīn yidīk*), literalmente “*Shabik labik*, seu desejo em suas mãos”. A primeira parte da expressão é apenas uma onomatopeia que evoca a ideia de palavras mágicas que rima com a segunda parte. Buscando alternativas para manter esse efeito chegou-se a “Bambalalão, o desejo na mão”, que traz uma onomatopeia e mantém o sentido quase literal da segunda parte. Uma outra opção levantada, em busca de uma sonoridade melhor, é “Simsalabim, o desejo num plim”, apensar de plim não ser bem uma palavra, transmite a ideia de algo que será conseguido com rapidez e facilidade tal como é um desejo atendido por mágica.

Além disso, a piada original traz que o governo مشاركة في المصباح فيفتى فيفتى (*mašārika almaṣbāh fīfī fīfī*), que mais próximo do original seria que o governo “tem participação na lâmpada de *fifty fifty*”. Entretanto, para deixar a piada mais engraçada, aproximamos um pouco mais da realidade brasileira traduzindo por “taxou em 50%”, uma noção mais familiar para nós do que participação, além de eliminar o empréstimo do inglês “*fifty fifty*”.

(c) Eu: E que piada era essa? O taxista: Agradecemos a todos que votaram sim na enquete, mandamos um agradecimento especial para Umma Na‘ima que votou sim duas vezes. Ambos caímos na risada. (hdt. 33)

(c) أنا: وكانت إيه النكتة دى؟ السائق: نشكر كل من قال نعم في الاستفتاء ونخص بالشكر أم نعيمة لأنها قالت نعمين. وانفجرنا معا في الضحك.

Para que se entenda a piada é necessário saber que a palavra نعم (*na 'am*), cognata da palavra نعيمة (*na 'ima*), significa “sim” em árabe. Também é necessário conhecer uma música egípcia na qual Umma Na'ima é uma personagem que quando chamada responde com dois “sim”. Assim, na piada manda-se um agradecimento especial para Umma Na'ima por ter votado “sim” duas vezes.

Uma vez que a piada está baseada em algo muito específico da cultura egípcia, qualquer adaptação se afastaria muito do que está no original. Assim, optou-se por nos mantermos próximo do original e adicionou-se uma nota de rodapé para explicar o contexto da piada. Desse modo, a piada em português não tem graça, mas constitui um elemento de estranheza, como proposto por Venuti, que serve para nos lembrar que estamos lendo um texto de uma cultura diferente da nossa.

A *ḥaddūta* 50 traz diversas piadas com Viagra, dentre elas destacam-se as seguintes:

(d) Descemos – eu e o taxista – para nos juntar ao restante dos taxistas que riam juntos sem parar.
Um dos taxistas: Certo dia acharam no porto um monte de Viagra escondido num carregamento de pisos de cerâmica. No dia seguinte, saiu a propaganda no rádio: “cerâmica com Viagra: os homens vão beijar o chão que você pisa”.

(d) نزلنا – أنا والسائق – لننضم لبقية السائقين..كانو في حالة ضحك جماعي متصل. أحد السائقين: بمناسبة أطنان الفياجرا اللي قفشوها في الميناء في شحنة السيراميك ح تسمعوا الإعلان ده بكرة في الراديو: سيراميك بالفياجرا علشان الستات تخللي الرجالة تلحس البلاط.

(e) Um dos taxistas: O pai de um cara do Said morreu, daí ele foi e tomou um Viagra. Disseram pra ele: o que você tá fazendo, ficou maluco? Daí ele respondeu: é que eu tô passando por um momento difícil, preciso de alguém duro na queda.

(e) أحد السائقين: صعيدي مات أبوه راح واخذ حبة فياجرا، قالوا له إيه يا مجنون، قال لهم أنا في الظروف الصعب ده محتاج حد يقف معايا.

(f) Outro taxista disse: Certo taxista tomava muito Viagra, no zíper da sua calça vinha escrito: “atenção: pico íngreme à frente”.

(f) يرد أحد السائق: سواق تاكسي بياخد فياجرا كثير كتب على سوستة بنطلون: "احذر وقوف متكرر".

Em (f) no texto original lê-se que a propaganda no rádio no dia seguinte seria *sīrāmīk bilfīāgrā 'alšān as-sitāt taḥallī ar-rijāl talḥas al-balāt*, ou seja, “cerâmica com Viagra, para que as mulheres façam os homens lamberem o chão”. Nesse caso, foi necessário fazermos duas adequações para

que a piada pudesse ser engraçada em português também: deixar a estrutura mais próxima a da de um comercial para mulheres em português e substituir “fazer lambar o chão” por algo que fosse mais habitual em português, portanto “beijar o chão” foi a opção escolhida e a estrutura foi modificada para que soasse como a promessa de um comerciante.

Já em (g) no original temos que o taxista que havia tomado o Viagra responde que *احتاج حد يقف معايا* que seria mais próximo de “preciso de alguém parado de pé/ereto comigo”. A graça deriva do fato de o verbo *وقف* significar estar parado e ereto, ou seja, entende-se que ele precisa de alguém que fique do lado dele, mas também é usada para ereção. Em português a frase “preciso de alguém ereto comigo” não consegue dar conta do sentido, mesmo que ereto seja uma palavra que também usemos para uma ereção. Assim, optou-se por brincar com a palavra “duro”, também muito popular em piadas sobre pênis. Portanto, quando o taxista diz que precisa de alguém “duro na queda” porque está passando por tempos difíceis, é possível que se entenda tanto que ele precisa de alguém forte que lhe dê apoio, como também que está falando de seu próprio genital, o que era a intenção da piada original.

Em (h) o problema é parecido porque no original temos que o aviso era: *احذر وقوف متكرر (ihḍar wuqūf mutakkarir)* que seria mais próximo de “cuidado: paradas contínuas”. A ideia é que pareça um aviso de trânsito, mas que ao mesmo tempo seja possível entender que se está falando de do pênis do dono da calça. Em português, apesar de a formulação do também soar como um aviso de trânsito, não seria possível entender que se está falando de uma ereção. Com isso em mente, escolhemos “atenção: pico íngreme à frente”, mantendo o ar de alerta de trânsito, mas contando que a imagem de um pico íngreme dê conta do duplo sentido. Nesse caso “pico” foi escolhido a dedo por sua proximidade com a palavra “pica”, uma maneira coloquial de se referir ao pênis.

Nesses três trechos acima, diferentemente do que ocorre em boa parte do livro, pode-se sentir uma aproximação entre as culturas brasileira e egípcia, que são geralmente bastante diferentes. Porém, esse não é um efeito criado pela tradução, mesmo que tenha sido necessário fazer adaptações para que as piadas fizessem sentido. Essa aproximação já está no original e se dá pela natureza das piadas que brincam com o uso do Viagra, um elemento muito comum nas piadas brasileiras.

4.2.5 O discurso na construção de personagens¹⁵¹

Em algumas das *ḥaddūtas* o tema abordado se destaca e observou-se uma especial dificuldade em se manter a linguagem em um nível muito coloquial, principalmente porque a linguagem usada pelo taxista contém vocabulário e estruturas adequados ao assunto. Abaixo comentaremos alguns dos casos.

Nas *ḥaddūta* 13, 57 e 58 encontram-se algumas passagens nas quais sobretudo o vocabulário, mas também a estrutura às vezes, não se adequa ao padrão de linguagem coloquial proposto para os diálogos da obra. Porém, essas peculiaridades respeitam características do texto original.

Por exemplo, na *ḥaddūta* 13 temos as seguintes expressões: أسلحة دمار شامل (arma de destruição em massa), سلامة إجراءات الانتخابات (integridade do processo eleitoral), مراقبة (observador internacional), الإرهاب الدولي (terrorismo internacional) e عقوبات اقتصادية (sanções econômicas) correspondentes às expressões em árabe que fazem parte de um vocabulário muito usado pela mídia, o que, antes mesmo que o taxista dissesse qualquer coisa a respeito, leva o leitor a concluir que ele baseia suas opiniões nas notícias que acompanha pelos jornais.

O uso desse tipo de vocabulário é reforçado mais à frente pela lógica interna da própria *ḥaddūta*, quando o taxista admite que sua revolta é porque “eu ligo o rádio todo o dia e meu corpo se envenena com a conversa dos americanos”. Apontando que, de fato, seu discurso até aquele ponto havia sido uma cópia do discurso americano de acordo com o que é veiculado pela mídia com a qual ele está em constante contato.

Assim, as escolhas da tradução, ainda que se afastem do coloquial, justificam-se, pois acompanham o estilo do original, relevante para a construção do personagem “taxista” em questão. Ele não é um especialista sobre esse assunto, mas também não é alguém que nunca tenha se informado sobre isso. A construção do caráter dos taxistas é importante porque, de acordo com o autor, eles representam as opiniões de diferentes setores da sociedade. Desse modo, podemos concluir que esse taxista representa essa faixa de egípcio: não especialistas, mas não desinformados.

¹⁵¹ As traduções das *ḥaddūtas* abordadas nessa seção podem ser encontradas no apêndice III.

Já na *ḥaddūta* 58, encontramos um taxista que, segundo o narrador-personagem: “[...] conversara comigo sobre cultivo, sobre arte, sobre peixes, sobre pássaros e sobre a beleza, pois era bem versado em todos esses temas”. Temos aí alguém apresentado como o dono de um conhecimento e de uma cultura acima da média: ele trabalhara em Paris e seu passatempo favorito era frequentar o Louvre nos finais de semana. Assim, a linguagem que constitui seu discurso no texto árabe original é um pouco mais elaborada do que a usada para taxistas em outros contos. Temos, por exemplo, duas construções que, ainda que estejam em árabe dialetal, apresentam tanto estrutura quanto conteúdo mais rebuscado *طول ما أنت ماشي بتسيب حاجات وراك وعشان ترجع تاني مستحيل.. العقارب بتتحرك لقدام* (sempre que você anda, deixa coisas atrás de você e voltar de novo é impossível porque os ponteiros do relógio se mexem só para frente.) *رحلة العمر طويلة وأنت بتجري فيها*. e (a jornada da vida é comprida e você corre nela).

Respeitando a escolha do original por um discurso mais bem estruturado, optamos por recursos menos coloquiais, como para a tradução do segundo segmento apresentado acima: “A jornada da vida é comprida e nós a percorremos”, onde “a percorremos” não constitui escolha lexical típica da língua falada coloquial.

Já a *ḥaddūta* 57, apresenta um vocabulário que não ajuda a compor a personagem, mas sim enfatiza o assunto da narrativa. Trata-se da história de um taxista que está tentando conseguir renovar sua licença de taxista. Ele descreve essa empreitada com grandes detalhes, e essa é a *ḥaddūta* mais comprida do livro, o que ajuda a corroborar com o argumento do taxista de que fazer essa renovação é uma grande luta. Além da extensão do texto, o vocabulário também se adéqua a essa ideia, portanto aparecem as palavras *مشوار* (*mušwār* - trajetória), *حروب* (*hurūb* – guerras) e *معارك* (*ma‘ārik* – batalhas).

Pensando nisso, a tradução tentou acompanhar a temática. Assim, as palavras *معارك* (*ma‘ārik*) e *حروب* (*hurūb*) foram traduzidas por batalhas. Já pra enfatizar a dificuldade enfrentada pelo taxista enfrentada, uma vez que essa intenção foi verificada, traduziu-se *مشوار* (*mušwār*) por odisseia, por enfatizar que foi uma jornada cheia de obstáculos. Com o mesmo intuito, no seguinte trecho:

É claro que não dava para resolver as coisas no sindicato no mesmo dia por que obviamente ele fica do outro lado da cidade na *Abdu Pasha* em *Abbāsiyya* e ir de *Ma‘adī* até Abasia é outra saga.

طبعاً مكانش ينفع في نفس اليوم أعمل النقابة
لأنهم طبعاً اتجاهين معاكسين فالنقابة في عبده
باشا في العباسية وعشان أطلع من المعادي
حدوتة.

a palavra حدوتة (*ḥaddūta*), que significa “conto” ou “história” foi traduzida como “saga”. Ainda que “ir de *Ma‘adī* até *Abbasiyya* é outra história” fosse uma possibilidade em português, a palavra “saga” foi escolhida porque, além de abarcar o campo semântico de história, também acrescenta o elemento de aventura e obstáculos, mais de acordo com o tom que estávamos procurando para a *ḥaddūta*.

Por fim, como já citado, a *ḥaddūta* 12 traz o autor/narrador também falando uma linguagem muito coloquial com expressões e construções bem populares e leves, provavelmente por se tratar de um tema com o qual ele provavelmente tem bastante afinidade: o futebol. Assim, usamos os mesmos recursos que usamos nos diálogos para traduzir também a narração do autor. Já a *ḥaddūta* nove traz o discurso de um líder religioso muçulmano que, apesar de estar em dialetal, tem frases um pouco mais estruturadas, principalmente por se tratar de um monólogo e não um diálogo. Portanto, mesmo na parte em dialetal usamos frases como “sem dúvida a maior tentação que se apresenta aos muçulmanos é a mulher, Deus nos proteja do mal feminino” e “é facilmente constatável e com o consentimento dos pais e mães, maridos e esposas”, onde usamos “aos” e “nos proteja” em vez das formulações mais coloquiais “pros” e “proteja a gente” e a palavra “constatável”, mais rara no léxico oral do que “visível” por exemplo.

Conclusão

Uma análise inicial do texto a ser traduzido revelou dois principais problemas: a distância entre cultura de partida e de chegada e a presença da alternância radical entre árabe padrão e dialeto egípcio, com uma predominância do dialeto egípcio, o que é incomum na prosa árabe de modo geral. Com o objetivo de preservar essa alternância, que tem importância estrutural e no nível do significado, sem apagar a cultura de partida, embarcou-se na busca por uma linha de teoria da tradução que abordasse esses aspectos e, assim, pudesse nos ajudar nas escolhas de tradução.

Com isso, encontramos a abordagem cultural da tradução, que por tratar da manutenção de aspectos culturais na tradução, se mostrou útil para a reflexão sobre o uso da variação linguística presente na obra escolhida e as possibilidades de tradução com isso em vista. Dentro dessa abordagem, foram de especial importância os trabalhos de Berman e Venuti o primeiro por descrever tendências deformadoras comuns na tradução e o segundo por propor soluções práticas, bem como apresentar estudos de caso que visavam se afastar dessas tendências e da domesticação do texto (e da cultura) de partida.

Assim, partindo da abordagem cultural e seguindo algumas de suas diretrizes, buscou-se entender a natureza da composição do original à luz do momento histórico-cultural em que se insere, bem como determinar, tendo em vista um panorama linguístico geral da cultura de partida, qual era o papel da variação linguística na obra.

Em seguida, partimos para a tradução da obra. O resultado final, parte do qual foi apresentado no presente trabalho (nos anexos), foi resultado de todas essas reflexões. Levando isso em consideração, procurou-se levantar recursos presentes na língua de chegada que cumprissem transportar para a tradução principalmente o efeito de oralidade criado pelo uso massivo de dialeto egípcio em *Tāksī*. Assim, conhecer o gênero crônica nos deu uma ideia do que fazer, mas os trabalhos do NURC/SP foram de especial importância para nós, pois constituíram a principal fonte de onde tiramos recursos da fala do português que poderiam ser usados na escrita com esse fim.

É curioso notar que tais recursos, usados para buscar um efeito de oralidade para uma plataforma escrita, foram sendo cada vez mais adicionados à tradução conforme o trabalho era revisado. Assim, uma primeira versão de uma *haddūta* traduzida já

apresentava alguns dos recursos levantados por nós, mas a tendência era que mais e mais recursos fossem usados conforme os textos eram revisados. Isso porque ainda que já tivéssemos estabelecido quais eram nossas diretrizes para a tradução e levantado os recursos da fala que seriam usados, o resultado não é uma linguagem muito comum para a escrita, o que demandou um olhar crítico durante as revisões para encontrar onde cabia ou não usar os recursos levantados (nunca perdendo o original de vista).

Uma outra coisa que foi possível perceber, considerando as teorias da tradução abordada no trabalho, é que no resultado final não há absolutos. O que ocorre é que o texto ora se aproxima da língua de partida, ora da de chegada, ora preserva-se o efeito, ora abre-se mão dele em prol de preservar um aspecto cultural. Do mesmo modo, em alguns momentos a equivalência se dá no nível da palavra, em outros se dá no da estrutura ou ainda no da identidade expressiva (colocando nos termos usados por Popovič).

De modo que se pode concluir que a tradução final (não só de *Tāksī*, mas as traduções literárias em geral) é resultado de um processo criativo, apesar de ter em suas bases técnicas e teóricas, e que é bastante complexo por levar diversos aspectos textuais e extratextuais em consideração. Assim, a tradução literária é um produto do riquíssimo intelecto humano e algo que está longe de ser reproduzido por qualquer ferramenta de tradução automática da atualidade.

Referências Bibliográficas

- ABDEL-LATIF, Omayma. *Un best-seller en égypte. Taxi blues*, 2009. Disponível em <<http://www.courrierinternational.com/article/2008/02/21/taxi-blues>> (Acesso em 19/05/2017)
- ABU-MELHIM, A. R., *Code-switching and linguistic accommodation in Arabic*, in: **Perspectives on Arabic Linguistics**, 1991, p. 231-50.
- AL-KHAMISSI, Khalid. *Tāksī*. Cairo: Dār al-Šurūq 22a ed. 2011.
- AL-KHAMISSI, Khalid. *Taxi*, WRIGHT, Jonathan (trad.). Doha: Bloomsbury Qatar Foundation Publishing, 2011.
- AL-KHAMISSI, Khalid. *Taxi*, GARCÍA, Alberto Canto e SANCHÉZ, Khaled Musa (trad.). Almuzara, 2009.
- ALVES, Jefferson da S. **Imperativo**: uma Análise da Variação Linguística em Revistas em Quadrinho do Menino Maluquinho. Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos. Disponível em <<http://www.letramagna.com/modoimperativohq.pdf>> (acesso em 28/06/2017)
- AMIN, Galal. **Egypt in the Era of Hosni Mubarak** (1981-2011). David Wilmsen (trad.). Cairo/Nova Iorque: The American University in Cairo, 2011.
- ANDRADE, M. L. C. V. O. *O gênero crônica e a prática escolar* In: **Filologia e Linguística Portuguesa** v. 6. São Paulo: Humanitas – USP, 2004. p. 267-279
- ARRIGUCCI Jr., Davi. *Fragmentos sobre a crônica*. In: Folha de São Paulo. Folhetim, São Paulo, p.6-9, 01 mai. 1987
- BADAWI, EL-SAID; HINDS, MARTIN. **A Dictionary of Egyptian Arabic**. Beirut: Livrarie du Liban.
- BADER AL-DIN, Assem. **al-ḥiwār bil‘ammīyya: taḥadī ar-rūā’īna al-‘arab?** (Diálogos em dialeto: um desafio para os escritores árabes?), in: <<http://www.almodon.com/culture/e9a91ea6-d0dd-4073-a58b-22d7243d48bf>> último acesso 16/06/2014.
- BAKER, Mona. *Corpus Linguistics and Translation Studies: implications and applications* in: BAKER, M.; FRANCIS, G.; TOGNINI-BONELLI, E. (Eds.) **Text and technology: in honor of John Sinclair**. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1993, p.233-250
- BAKER, Mona. Linguística e Estudos Culturais: paradigmas complementares ou antagônicos nos Estudos da Tradução? In: MARTINS, M. A. P. (ed.) **Tradução e Multidisciplinaridade**. Rio de Janeiro: Lucerna, 1999. P. 15-34

BARROS, Diana L. Pessoa de. *Linguagem Popular e oralidade: efeitos de sentido*. In: PRETI, Dino (org.) **Oralidade em Textos Escritos**. Projetos Paralelos NURC/SP nº 10. São Paulo: Humanitas, 2009. P. 41-72

BASNETT, Susan. **Translation Studies** (Revised Edition). Routledge, Londres, 1991.

BASSIOUNEY, Reem. **Arabic Sociolinguistics: Topics in diglossia, Gender, Identity and Politics**. Washintong, DC, Gerogetown University Press, 2009a.

BASSIOUNEY, Reem. *The Variety of Housewives and Cockroaches: Examining Code-choice in Advertisements in Egypt* in: Al-Wer, E. e De Jong, R. (ed.) **Arabic Dialectology**. Coleção Studies in Semitic Languages and Linguistics (ed.)T. Muraoka and C.H.M. Versteegh V. 53, Brill, Leiden/Boston, 2009. P. 273-284

BASSIOUNEY, Reem. *Politicizing identity: Code choice and stance-taking during the Egyptian revolution*. **Discourse & Society** 23.2, 2012. p. 107-126.

BASSIOUNEY, Reem. *Language and Revolution in Egypt*, 2012, p. 1-26.

BASNETT, Susan and Andre Lefevere. **Constructing Cultures: Essays on Literary Translation**. Clevedon: Multilingual Matters, 1998.

BASNETT, Susan. *The Translation Turn in Cltural Studies*. p.123-139 in: **Constructing Cultures: Essays on Literary Translation**. Multilingual Matters Ltda, UK, 1998.

BASNETT, Susan. *When is a translation not a translation?* p. 25-40 in: **Constructing Cultures: Essays on Literary Translation**. Multilingual Matters Ltda, UK, 1998.

BASNETT, Susan; LEFEVERE, André. Where are we in translation studies? p. 1-11 in: **Constructing Cultures: Essays on Literary Translation**. Multilingual Matters Ltda, UK, 1998.

BLOM, Jan-Petter; GUMPERZ, John J. **Social Meaning in Linguistic Structures: Code Switching in Northern Norway**, in: GUMPERZ, J. J. and HYMES, D., **Directions in Sociolinguistics**, New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1972.

BOUSSOFARA-Omar, Naima. *Diglossia*, in Kees Versteegh (ed.) **Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics**. I. Leiden/Boston: Brill. P. 629-637.

BOUSSOFARA-Omar, Naima. *Neither third language nos middle varieties but Arabic diglossic switching*, in: Zeitschrift fur Arabische Linguistik 45, 2006, p. 55-80.

BRITTO, Francis. **Diglossia: A Study of the Theory with Application to Tamil**. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1986.

CARVALHO, Solange P. P. *A tradução de variantes dialetais no Brasil: uma discussão das ideias de Gillian Lane-Mercier*. In: **Estudos Linguísticos XXXV**, 2006, p. 1852-1860.

ROUSSILON, Alain. *Republican Egypt: revolution and beyond*. In: DALY, M. W. (ed) **The Cambridge History of Egypt V. 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 344-391

EL ASRI, Lucía. *La figura del presidente sagrado no existirá más en Egipto*. Khaled Khamissi, 2013. Disponível em <<http://msur.es/2013/12/17/khaled-khamissi/>>. (Acesso em 19/05/2017)

EL MAHDI, Rabab; MARFLEET, Philip. **Egypt: The Moment of Change**. London: Zed Books, 2013. P. 1-13

FAHMY, Ziad. **Popularizing Egyptian Nationalism: Colloquial Culture and Media Capitalism, 1870-1919**. University of Arizona, 2007.

FERGUSON, A. *Diglossia* in P. P. Giglioli (ed.) **Language and social context**, Harmondsworth: Penguin, 232 -51 MELLO, Heloísa Augusta Brito de. *O Falar Bilíngüe*. Goiânia: Ed. da UFG, 1999.

FURLAN, Mauri. *Brevíssima história da teoria da tradução no Ocidente. II. Idade Média*, p. 9-28. **Cadernos de Tradução**, v. 2, n. 12. Florianópolis: UFCS. 2003

GENTZLER, Edwin. **Contemporary Translation Theories**. Clevendon/Nova Iorque: Multilingual Matters, 2001.

GROSJEAN, François. 1997. *The bilingual individual*, in: **Interpreting** 2(1/2). p.163-187

GROSJEAN, François. **Life with two languages**. An introduction to bilingualism. Harvard University Press: Massachicetts, 1982.

GUMPERZ, John J. *Conversational code switching*. In: **Discourse Strategies**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1982. P. 59-99

GUMPERZ, John J., and Dell H. Hymes. **Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication**. Oxford [etc.]: Basil Blackwell, 1989.

HAMAM, Marco. *Bimodalism: Arabic Diglossia as a double modality of communication*. In: ROMANO-ARABICA XIV 'Āmmiyya and Fuṣḥā in Linguistics and Literature. *Editura universității din bucurești*, 2014. P. 165-192

HERMANS, Theo. *Translation, ethics, politics*. In: MUNDAY, Jeremy (ed.) **The Routledge Companion to Translation Studies**. London/New York: Routledge, 2009.

HOLES, Clive. **Modern Arabic: Structures, Functions, and Varieties**. Washington, D.C. Georgetown, 2004

HOLES, Clive. *The uses of variantion: a study of the political speeches of Gamal Abd al-Nasir*. **Perspectives on Arabic Linguistic** 5, 1993. P. 13-45

HOPKINS, Simon. **Studies in the Grammar of Early Arabic**. Oxford University Press, 1984.

HUSAYN, Taha, **Fi'l-shi'r al-Jahili**, 1925, Dar al-Ma'arif, Cairo.

JAQUETTE, Elisabeth. *Khaled al-Khamissi on TAXI, the maqama, and Prime Minister Johnny Walker*, 2013. Disponível em <<http://www.full-stop.net/2013/04/01/features/essays/elisabeth-jaquette/khaled-al-khamissi-on-taxi-the-maqama-and-prime-minister-johnny-walker/>>. (Acesso em 19/05/2017)

JOHNSON, Alice. *Egyptian author gives fuel for thought*, 2011. Disponível em <<http://www.thenational.ae/arts-culture/books/egyptian-author-gives-fuel-for-thought>>. (Acesso em 19/05/2017)

JUBRAN, C. C. A. S. 1999 *Funções Textuais-Interativas dos Parênteses*. In: NEVES, M. H. M. (org.) Gramática do Português Falado: Novos estudos. V. VII. Campinas ed. da UNICAMP/Humanitas/FAPESP p. 131-158.

JUBRAN, Safa A. A. C. *Para uma revisão da situação linguística no mundo árabe: a diglossia*, In: **Língua e literatura n. 25**, 1999, p. 113-125

LACERDA, Patrícia F. A. da Cunha. *Tradução e Sociolinguística Variacionista: A Língua Pode Traduzir a Sociedade?* In: Tradução & Comunicação: Revista Brasileira de Tradutores nº 20, 2010, p. 127-142

LEITE, Marli Quadros. *Do falado ao escrito e vice-versa*. In: PRETI, Dino (org.) **Oralidade em Textos Escritos**. Projetos Paralelos NURC/SP nº 10. São Paulo: Humanitas, 2009. P. 73-94

LOPRIENO, Antonio. **Ancient Egyptian: a linguistic introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995

MAHIEUX, Viviane. The Chronicle. Disponível em <<http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766581/obo-9780199766581-0092.xml>> (acesso em 22/05/2017).

MEISELS, G. *Educated spoken arabic and the arabic language continuum*. In: **Archivum Linguisticum 11**, 1980. P. 118-48.

MONES, Hussain. *Língua árabe e sua importância. Os árabes, a língua árabe, o nacionalismo árabe: três ensaios*. São Paulo: Editora Bureau, 1964 p. 19 – 33

MONTADA, Josep Puig. *A Língua Árabe*. In: PEREIRA, R. H. S. (org.). **O Islã Clássico: itinerários de uma cultura**. Org. São Paulo: Perspectiva, 2007. P. 51 a 67.

MOUNIN, Georges. **Les problèmes théoriques de la traduction**. Editions Gallimard, 1963.

MUSSA, Alberto. *Breve nota sobre a poesia pré-islâmica. Os poemas suspensos [Al-Muallaqat]*. Editora Record, Rio de Janeiro, 2006. P. 9- 17

MYERS-Scotton, Carol, *Social motivations for codeswitching. Evidence from Africa*. In: **Oxford studies in language contact**. Oxford: Clarendon, 1993. p. xii - 177.

MYERS-Scotton, Carol. *Code-Switchin*, in: Coulmas, Florian (Ed.). **The Handbook of Sociolinguistics**. Oxford: Blackwell Publishers, 1997. P. 217-237

NEVES, Maria H. de Moura. *Fala e escrita: a mesma gramática?* In: PRETI, Dino (org.) **Oralidade em Textos Escritos**. Projetos Paralelos NURC/SP nº 10. São Paulo: Humanitas, 2009. P. 19-40

NETO, Pasquale Cipro. "A Dilma" e "o Serra". Folha de São Paulo, 28 de outubro de 2010. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff2810201003.htm> (acesso 28/06/2017)

OSMAN, Tarek. **Egypt on the Brink: from Nasser to Mubarak**. New Haven/London: Yale University Press, 2011. p. 41-76; 165-195.

PARKINSON, Dilworth B. 2003. *Verbal Features in Oral Fusha Performances in Cairo*. In: **International Journal of the Sociology of Language**. 163, no. 1. P. 27-41.

PRETI, Dino. *Oralidade e Narração literária*. In: **Estudos de Língua Oral e Escrita**. Rio de Janeiro: Ed. Lucerna, 2006. P. 125-137

PYM, Anthony. **The Return to Ethics**. Manchester, U.K.: St. Jerome Pub, 2001.

PYM, ANTONY. *Translating Linguistic Variation: Parody and the Creation of Authenticity*. in: **Traducción, metrópoli y diáspora**, ed. Miguel A. Veja & Rafael Martín-Gaitero, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2000, p. 69-75.

ROSA, Alexandra Assis. *Translating Place: Linguistic Variation in Translation*. **Word and Text** A Journal of Literary Studies and Linguistics Vol. II, Issue 2 December University of Lisbon, 2012, p.75 – 97

ROSENBAUM, Gabriel M. *Fuṣḥāmmiyya: Alternating Style in Egyptian Prose*. In: **Zeitschrift für Arabische Linguistik** 38, 2000. P. 68-87

ROSS, Chris. *Taxi by Khaled Alkhamissi – review*, 2011. Disponível em <<http://www.theguardian.com/books/2011/nov/01/taxi-khaled-alkhamissi-review>>. (Acesso em 19/05/2017)

SÁ, Jorge de. **A Crônica**. São Paulo: Ed. Ática, 1987.

SAFADY, Jamil. **Língua árabe – Evolução – Escrita – Ensino**. São Paulo: Editora Safady, 1950

SANTOS, Joaquim Ferreira dos (Org.). **As cem melhores crônicas brasileiras**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007

SILVEIRA, João Gomes da. **Dicionário de Expressões Populares da Língua Portuguesa**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SIMON, Luiz Carlos. **Duas ou três páginas despretensiosas: A crônica, Rubem Braga e outros cronistas.** Londrina: EDUEL, 2011

SPIVAK, Gayatri C. **Outside in the Teaching Machine.** London: Routledge, 1993.

STURGE, Kate. Cultural Translation in: BAKER, Mona; SALDANHA, Gabriela. **Routledge encyclopedia of translation studies**, London, 1997, p. 67-70

THOMPSON, Jason. **A History of Egypt.** New York: Anchor Books, 2008. p. 293-316; 317-356.

URBANO, Hudinilson. **A frase na boca do povo.** São Paulo: Contexto, 2011.

VENUTI, Lawrence. "Translation as Cultural Politics: Régimes of Domestication in English". In: BAKER, M. (Ed.) **Critical Readings in Translation Studies.** London/New York: Routledge, 2010. P. 65-79.

VENUTI, Lawrence. *A formação de identidades culturais*, p.129-167. **Escândalos da Tradução: por uma ética da diferença.** São Paulo, EDUSC.

VENUTI, Lawrence. *Heterogeneity* p 8-30. In: **The Scandals of Translation: Towards an ethics of difference.** Rotuledege, Nova Iorque, 1998

VENUTI, Lawrence. *Invisibility* p. 1-42 in: **The Translator's Invisibility: A History of Translation.** Routledge, Nova Iorque, 1995.

VENUTI, Lawrence. *The Formation of Cultural Identities* p 67-85. In: **The Scandals of Translation: Towards an ethics of difference.** Rotuledege, Nova Iorque, 1998.

VENUTI, Lawrence. *Translation as a Cultural Politics: Régimes of Domestication in English*, in: Baker, Mona (Ed.) **Critical Readings in Translation Studies.** Londres/Nova Iorque: Routledge, 2010. P. 65-79

VERNET, Juan. *Introducción. Literatura árabe.* Barcelona: Editora Labor, 1972. p. 9-37.

WEHR, HANS. **Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic** 4th Edition

WEINREICH, Uriel. **Languages in Contact: Findings and Problems.** The Hague: Mouton, 1964.

Apêndice I - Mapa

Mapa da situação linguística do Oriente Médio antes da expansão da língua árabe. (HOLES, 2004, p. 20)

Apesar de propor uma divisão um tanto idealizada, o mapa nos dá uma boa ideia do contato que ocorria entre as línguas e culturas e das influências que a língua árabe pode ter sofrido nesse caminho.

Apêndice II - *ḥaddūtas* traduzidas

6

Raras vezes me sentei ao lado de um taxista que não vivera a experiência do exterior, muitos deles haviam viajado por longos períodos e haviam conhecido mais de um país.

Já a experiência deste taxista em território estrangeiro desenrolara-se entre 1977 e 2004 de modo intermitente, segundo o que me disse, mal voltava a sua pátria e já a deixava novamente. Viajara para o Iraque, para o Kuwait, para a Arábia Saudita e para a Líbia. Passara também, é claro, pela Jordânia e pela Síria...uma experiência viva com o dinheiro que entra no Egito por meio das transações com aqueles que estão, ou são obrigados a ficar, no exterior.

O taxista criticava violentamente a situação no Egito e me assegurou que estava farto de bordões vazios de sentido sobre amor à pátria: "se eu não fosse egípcio....", todo esse chove e não molha. Ele comentou que voltara havia dois anos, compelido por uma circunstância alheia a sua vontade e "há que ser forte em momentos difíceis". E o difícil para esse taxista era estar "nesse país sujo", como alguém lhe havia dito. Todo esse discurso é clássico de uma pessoa mais velha, não há aí nada de novo e compartilha dessa visão boa parte dos motoristas de taxi. Todavia, esse taxista contou-me histórias sobre o exterior que eram novas para os meus ouvidos, os quais entreguei a esses trabalhadores esforçados há aproximadamente um quarto de século. Ele me disse:

- Sabe qual é a grande diferença entre o Sadat e o Mubarak?

É claro que não sabia qual era a diferença exatamente, portanto não respondi.

- A diferença, senhor, é que o Sadat se preocupava bastante com os filhos dele que saíam do Egito, o homem protegia a gente de verdade. Agora, o Mubarak, ele é covarde, deixa os países devorarem a gente como tão devorando e ele não diz nada. Tá, eu vou te contar uma ou duas histórias que é pra você entender o movimento (não há sentido em jogar a palavra movimento aqui, mas assim ele o disse). Nos anos 70, a Grécia concordou com a entrada de egípcios [no país] pelo mar. No fim o governo grego ficou de cabelo em pé quando percebeu que o número de egípcios era grande pra caramba e que tinha muito contrabando, então eles fizeram o quê?

(O quê?)

- Passaram um filme egípcio, acho que era *Meu pai no topo da árvore* do Halim, em mais de um cinema nos bairros onde tinha egípcios. Claro que eles foram ver o filme e no meio da seção a polícia atacou e *pá pá pá*, desceram o cacete. Colocaram todo mundo num barco pra mandar pra Alexandria, porque a origem de muitos deles era Alexandria. Sabe quem ficou sabendo disso? O Sadat! O homem ficou louco! Ele ligou

pro seu embaixador e disse: "assim que o navio sair do porto você me avisa." E o embaixador ligou mesmo pra dizer: "o navio partiu, senhor." [O Sadat] foi conversar com o ministro do interior e pediu pra ele juntar imediatamente 100 gregos e, em vez de num barco, colocar esses gregos num avião.

- O primeiro ministro, quando ficou sabendo disso, ligou pro Sadat, que respondeu: "o que vocês fizerem com meus filhos, eu faço com os de vocês." Depois disso ameaçou o sujeito dizendo: "você ainda não viu nada." Então, o ministro grego não podia senão se comunicar com o barco dos egípcios e dizer pra eles virarem e voltarem. E voltaram para Atenas todos os egípcios que estavam no barco e ainda receberam o visto de residência. Juro por Deus, o visto de residência!

- Essa é uma história muito conhecida, não sei como você não tinha ouvido. Esse era o Sadat, em defesa de todos os egípcios que tavam fora.

Assegurei-lhe que, apesar da fama da história, era a primeira vez que a ouvia. Então ele me disse:

- Certo, ouve só, tem muita história do Sadat, mas essa é boa: teve um *touch* entre o Egito e os outros países árabes depois do Camp David. Eu nessa época tava no Iraque e o Sadam tinha colocado o Egito de cabeça pra baixo. Os egípcios começaram a sofrer com alguns incômodos [no Iraque], só que de leve. Tavam tendo também algumas tensões entre o Iraque e o Irã, o mundo era só disputa de fogo. O Sadat foi conversar com o Sadam e disse: "Olha, filho das gentes, tudo bem, tem a política e nós discordamos, mas alguém encostar nos meus filhos não dá."

- Tinha um bairro chamado *Al-Murabb'at* em Bagdá, lá viviam muitos egípcios, aí o Sadat disse pra ele: "Olha Sadam, vou deixar os meus filhos sob seus cuidados em *Al-Murabb'at*." No final o Sadam entendeu que aquilo tudo era uma coisa, mas alguém encostar em algum egípcio no Iraque era outra coisa. Mas agora com o Mubarak, a gente é esmagado por todos os outros países árabes. Hoje, e eu juro pela honra disso aqui (ele balançou sua mão violentamente enquanto segurava um sanduíche), é humilhação atrás de humilhação.

Então, ele concluiu enquanto parava o carro:

- Mas ainda assim, é melhor que humilhem a gente no nosso próprio país.

12

Tava batendo um papo com o taxista e descobri que ele era um torcedor antigo do Zamalek, ia ao estádio desde pequeno pra ver Taha Basri, Mahmud el-Atawaga, Ali Khalil, e os jovens talentos Hussain Shahata e Faruk Jaafar. Naquele ano (inverno de 2005), o Zamalek estava perdendo pra todos os outros times.

Tentei converter o sujeito em torcedor do Ahly como eu, mas ele me disse que o Zamalek tava indo mal, andando de marcha ré e precisava de alguém pra dar apoio. Não

era como o Ahly lá no topo, sem precisar de ninguém pra torcer pra ele. Ele disse que o Zamalek tava como o Egito, que precisava de apoio pra ele parar de andar pra trás.

Perguntei pra ele como a gente podia apoiar o Egito.

O taxista: A gente apoia o Egito se preparar nossos filhos pra guerra. Tá certo que o Mubarak tenta, desde que subiu ao poder, guiar o país de um jeito que o Egito não entre em conflito com ninguém e, sinceramente, parabéns pra ele, é a melhor coisa que ele faz. Se os americanos falam: direita, a gente vai pra direita, se é esquerda, corremos pra esquerda. Mas isso era importante no passado, pra gente dar uma respirada, pra economia do país se fortalecer um pouquinho e a gente aprender a ficar de pé com as próprias pernas. Sinceramente, o homem sabe tirar esse país de qualquer buraco, mas quando a guerra vem, ela vem mesmo. Os israelenses não sossegam sem uma guerra, a paz vai acabar com eles e eles sabem disso. Eles estão vendendo desavenças: tão de olho na Síria e no Iraque, ficam provocando o Irã e tocam fogo na Palestina. Querem o país em chamas pra ganharem mais dinheiro que os americanos e pros jovens ficarem mais sionistas. Se tudo ficasse calmo, todos os judeus voltariam pra Europa.

Quer dizer, no fim eles viram e se voltam contra nós, se não amanhã, então depois de amanhã. Então o dever de todos no país é preparar seus filhos pra guerra, porque ela vem mesmo. Precisamos dar pro nosso exército o mesmo ânimo com o qual eu lutei depois que entrei pro exército de 1968 a 73.

Eu aqui tenho um parente que é general do exército, um cara muito inteligente que foi pra União Soviética pra fazer treinamentos profissionais. O exército investiu nele de verdade, ele foi viajar mais de uma vez, viajou até ficar especializado... Sabe onde trabalha esse general hoje? Trabalha num posto das Forças Armadas em Madinat Nasr, sabe o que ele faz? Organiza festas, compra e serve comida, fizeram dele um chefe de cozinha. Vê que desgraça quando transformam um general em quem o país investiu milhares e milhares em um garçom? O pior é que ele tá muito feliz e é por causa de situação atual dele.

Você acha que vamos ficar quantos anos ainda sem guerra?

Eu: Não faço nem ideia.

O taxista: Pra mim não vai passar de 10 ou 15 anos. Quer dizer, eu tenho um filho de 10 anos, quando ele sair da faculdade, a guerra vai ter começado e será entre nós e Israel.

(Após um momento de silêncio)

O problema está com eles e não com a gente, eles que não conseguem ficar em paz e nosso país não vai conseguir fazer as pazes sozinho, as pazes é algo que a gente faz com os outros, não é?

(E riu do que disse)

Eu, pessoalmente, falo sobre isso com meus filhos pra que quando rufarem os tambores, os ouvidos deles estejam preparados pras batidas.

13

Enquanto passávamos em frente aos muros da Universidade do Cairo, revelei ao taxista minha grande nostalgia dos tempos da faculdade. Confessei a ele que os sonhos para o Egito que tecera dentro daqueles muros ainda abalavam os meus muros, apesar de transcorrida uma década desde a minha graduação. Também reconheci que a maioria daqueles que mentiam dentro daquelas paredes haviam recebido as chaves de seus portões e que a maioria dos que sonhavam, tiveram seus castelos destruídos por catapultas.

O taxista: E você fazia que faculdade?

Eu: De economia e ciências políticas.

O taxista: Quer dizer que o senhor estudou política?

Eu: Isso mesmo.

O taxista: Então essa é uma grande oportunidade, porque já faz um tempo que eu tenho uma pergunta que queria fazer.

Eu: E qual é a pergunta? Quem sabe eu não consigo responder...

O taxista: O que ia acontecer se a gente chegasse e dissesse pros Estados Unidos: vocês têm armas nucleares, vocês têm armas de destruição em massa e se vocês não se desfizerem de todas essas armas, a gente vai cortar a relação com vocês e vai declarar guerra contra vocês. Seremos forçados a usar nossas forças armadas pra defender Cuba, que é um país pequeno e por isso precisamos cuidar dele.

Claro que ia ser só da boca pra fora, mas a gente tomaria uma posição diante do mundo e o mundo ia ter que ficar do nosso lado, como ficou do lado deles quando eles disseram essas mesmas coisas do Iraque e como dizem agora do Irã. Eu não tô dizendo pra gente fazer uma guerra contra eles, é claro que você me entendeu, a gente só ia usar os mesmos argumentos que eles usam pra atingir os outros países do mundo. Quer dizer, e se, por exemplo, a gente pedisse pra supervisionar as eleições deles porque a gente não tem certeza da integridade do processo eleitoral deles e insistisse na presença de observadores internacionais do lado das urnas. E depois, a razão ia tá com a gente, porque não é verdade que todo mundo nos EUA e no resto do planeta fala de fraude na eleição do Bush? Que o irmão dele manipulou as eleições no estado que governava e fez o Bush ganhar? Então a gente diz que precisa defender a democracia e que precisa mandar juízes egípcios pra assegurar o processo democrático.

Sabe, se a gente fizesse isso, fazia eles entenderem o que fazem com as pessoas e a gente ainda falava tudo o que tá entalado na garganta. Do mesmo jeito que quando acontece um desastre com você e não tem solução, você desconta em qualquer um e encontra alguma tranquilidade, mas o desastre continua na mesma.

Talvez a gente também levante a questão de que os EUA financiam o terrorismo internacional, que ficam do lado de nações não democráticas e a gente vai apresentar provas. O senhor sabe que é muito fácil apresentar provas sobre esse assunto. E além do mais, se você faz um movimento como esse, é você que fica do lado da democracia e contra o terrorismo. Aí encontra uns poucos países pra ficar do seu lado contra os Estados Unidos.

E também, a gente devia impor sanções econômicas contra os americanos se eles não cumprirem tudo isso. Quer dizer, a gente pega tudo o que a Rice sempre disse na cara dos países dominados do mundo e joga de volta na cara deles, palavra por palavra. Mas o principal é que a gente ia riscar a palavra “americano” e ia começar a dizer “irlandês branco protestante da América do Norte”, “negro muçulmano da América do Norte”, “hispanico da América do Norte”, “branco católico da América do Norte”, “negro protestante da América do Norte”, exatamente como eles dizem: “hoje morreram seis xiitas do Iraque e dois sunitas do Iraque”. E os filhos da puta que trabalham nos nossos jornais repetem as mesmas palavras e, é claro, você descobre que eles dizem: “um copta do Egito e um muçulmano do Egito”. É óbvio que a gente tem que exigir em alto e bom som, defender os direitos do negro da América do Norte e fazer uma lei no caso de um escocês branco da América do Norte matar um africano negro da América do Norte. Claro que a gente precisa botar o mundo de cabeça pra baixo. Pelo menos esse africano é como a gente, quer dizer, a relação entre ele e a gente é maior do que a relação entre um italiano branco da América do Norte, com sardas nas bochechas e um copta do Egito. A proteção dos direitos da minoria negra de lá é nosso papel e a gente precisa se meter nos mínimos detalhes... O que eu sei é que eu fiquei falando até não poder mais esperando você me responder, mas você tá quieto, não responde...

Eu: Juro por Deus que tô pensando no que você disse.

O taxista: É que eu ligo o rádio todo o dia e meu corpo se envenena com a conversa dos americanos, é uma coisa que tira qualquer um do sério. Esse discurso é muito perigoso porque as pessoas tão a ponto de explodir. “Nós damos de comer a vocês, nós levamos vocês pra cagar, faça isso, não faça aquilo”. Daqui a pouco vamos explodir e pronto. Então eu tive essa ideia: a gente faz com eles o que eles fazem com a gente. Aquele que constrói sua casa de vidro, não deve jogar tijolos pras pessoas. E esses aí têm uma casa feita de vidro rachado pelo câncer.

Eu: Certo, é por que você não manda essa proposta pra alguém?

O taxista: Que nada, eu tô só falando...um desabafo. O pessoal aqui tá acostumado com os americanos fazendo tudo o que eles querem. A proposta que talvez agradasse era os

americanos colocarem uma câmera em todas as casas egípcias pra controlar a explosão demográfica.

21

Peixe¹⁵²

O taxista: Eu, Deus que me perdoe, não rezo e nem na mesquita eu entro. Eu não tenho tempo. Trabalho o dia todo, até no jejum trabalho um dia ou outro. Não sei trabalhar sem fumar. Mas pra mim era bom se a Irmandade Muçulmana tomasse o governo. Por que não? Todo mundo quer isso depois das eleições legislativas...

Eu: Mas se eles tomarem o governo e souberem que você não reza, eles vão te pendurar pelos pés.

O taxista: Não, porque eu ficaria rezando na mesquita na frente de todo mundo.

Eu: E você quer isso por quê?

O taxista: A gente já tentou de tudo. A gente tentou rei e não deu certo, depois a gente tentou o socialismo com Abdel Nasser, mas os cabeças do socialismo também eram os paxás do exército e do serviço de inteligência. Depois, a gente tentou o centro e em seguida o capitalismo, mas com subsídios [do governo], setor público, ditadura, lei de emergência. A gente virou americano e, aos pouquinhos, a gente vai virar israelense e também não adianta, certo? Então...tentamos a Irmandade, vai que funciona, quem sabe?

Eu: Quer dizer que é só tentar? Você pode tentar vestir uma calça muito larga ou uma camisa muito apertada, mas não dá pra ficar fazendo experiências com o futuro de um país.

Leite

O taxista: Disseram pro caolho: "vamos arrancar seu olho"...e depois ninguém entende nada dos americanos. Eles apoiam o Mubarak, mas ajudam a Irmandade e os cristãos que aprontam no exterior, depois dão dinheiro pra Arábia Saudita pra eles darem pros fundamentalistas islâmicos, que o usam para operações terroristas que dizem ser contra os Estados Unidos por exemplo. Uma bagunça tão grande de fazer qualquer um endoidar. Mas, repito, precisamos tentar essa história de a Irmandade assumir o poder, só um pouquinho e ficamos sabendo o que eles vão fazer. Também é uma mudança de rostos e, como você sabe, vassoura nova é que varre direito, quem sabe essa vassoura não endireita a nossa economia.

Falando em endireitar a economia, você [já] ouviu essa piada?

Eu: Não.

¹⁵² Peixe, leite e tamarindo é uma expressão egípcia usada para indicar algo que não faz sentido.

Tamarindo

O taxista: Dizem que a economia egípcia é igual a calça de prostituta, mal ela sobe, já cai de novo.

E explodiu de rir.

28

O caso do Táxi da Capital ocupa a mente de muitos taxistas... São muitas as discussões acerca desse projeto, que foi lançado pela primeira vez no primeiro mandato de Nasif e foi retomado no segundo. Passaram-se os anos e o projeto ainda não viu a luz do dia, batizaram-no *Cairo International Taxi*, ou seja, Táxi do Cairo Internacional. O que significa a palavra internacional aqui? Por que internacional? Os táxis são internacionais ou foi o Cairo que se internacionalizou? Não é possível entender isso e, caso você entenda, explodirá dentro de você raiva ou pena, dependendo de seu ponto de vista. A cor dos táxis vai ser amarela, como a dos táxis de Nova Iorque, e neles estará escrito *cab* em inglês, de modo a lhes dar um colorido internacional. Caberá aos motoristas dos táxis preto e branco – os patinhos feios – pesquisar cada detalhe oficial dos taxímetros dos táxis amarelos – os cines – e das tarifas. Perguntam-se: quem irá pegar esses táxis? Esse projeto irá afetá-los?

Eu: Ouvi dizer que é definitivo, vai entrar em vigor o Táxi da Capital finalmente esse mês e que eles vão mexer com os negócios de vocês.

O taxista: Falam desse assunto como se fosse um projeto de importância nacional. Toshka já era, agora é a vez do táxi da capital. O *haj* Nasif não sabe falar em outra coisa, virou o assunto favorito dele. Fazem reuniões do ministério, com chá, café e refrigerante. Ficam se cansando com isso e não se sabe porquê. Diz que vão sair os primeiros 150 carros e depois o número vai aumentando até chegar a 1500 carros. Mas no Cairo, que é a capital ainda, já são 80 mil táxis. Nem vai dar pra notar aqueles lá... É como colocar um grão de açúcar na água do Nilo. Juro que essa história me fez pensar no presidente libanês que foi visitar a China, então o presidente chinês perguntou pra ele: “Por que não veio com você todo o povo libanês?”. Eles não iam fazer a menor diferença lá também.

No começo eu fiquei preocupado, aí se passaram meses, anos e o governo, como sempre, não sabe fazer nada. Daí, quando fiquei sabendo dos números e dos preços, percebi que o negócio é só aparência, pega bem e é só, como tudo no país. O governo sorri só pra foto sair boa!

E depois, o táxi da capital funciona exatamente como as limusines da Jehan Sadat¹⁵³, é só pros estrangeiros. Isso mostra que o governo só pensa no turismo e no dinheiro. A gente que trabalhe com o povo, esses pobres coitados que o governo não se importa com eles.

¹⁵³ Esposa do presidente Anwar Sadat.

O que me mata de rir é que ouvi falar que o projeto atrasou por causa dos rádios, o senhor sabe... Estou falando da frequência. Os carros devem ser todos conectados entre si, o cliente liga pra um telefone, eles vão, veem pelo rádio qual é o táxi vazio mais próximo do endereço e contatam os taxistas pra mandar os caras pro endereço.

A polícia deixou o governo falar disso em nível nacional, deixaram o projeto rolar até ficar pronto e até eles comprarem os carros, daí disseram pra eles: “*Stop*, essa frequência é nossa e somente nossa”.

É exatamente como se alguém deixasse você estacionar, ficasse te olhando e, depois que você tivesse descido do carro, ele te dissesse: “Não, pelo amor de Deus, você não pode para aqui, vai um pouco mais pra frente”.

Foi isso que aconteceu. Depois que terminaram o projeto, foram lá e disseram pra eles que era uma questão de segurança nacional, ou de segurança da minha tia, contanto que nacional aqui seja levado a sério.

Cá entre nós, eu até gostei. Viva a polícia a serviço dos táxis! Deixe que eles melem o projeto.

Esse negócio tem dois caminhos possíveis, pode escrever: ou ele vai dar prejuízo e vai acabar, ou vão aumentar muito os preços e aí eu não sei quem vai tomar esses táxis a não ser os tais internacionais.

36

Hoje foram publicadas nas páginas dos jornais do país as fotos daqueles que se apresentaram para se candidatar às eleições presidenciais, juntamente com algumas informações sobre cada um deles.

O taxista: Eu juro que nunca ri tanto na minha vida quanto hoje. Quando eu vi os jornais e vi as fotos dos que se candidataram eu ri de verdade. Eles parecem “Ali Hakasha” e “Susu al-‘Arej”, é um negócio pra morrer de rir mesmo. Pegaram umas pessoas que ninguém nunca ouviu falar delas. Nem a própria mãe deles ouviu falar deles...nem da marionete que eles fazem inflar para parecer o Balão¹⁵⁴ pras pessoas dizerem: “Olha aí, o senhor Balão também entrou nas eleições”. O senhor sabe por que essas pessoas entraram nesse jogo?

Eu: Por quê?

O taxista: Dizem, e Deus é que sabe, que não tinha ninguém que quisesse entrar...esse jogo não é de ninguém além do governo, por que eles entraram nessa? O governo quer fingir pros americanos que é uma democracia, pra ajuda que eles mandam não parar e a economia não estagnar, daí eles fazem todo esse teatro...muito bonito...mas vão tirar de onde os atores pra essa peça? A gente não tem atores desse tipo, nem mesmo nas comédias. Aí chega a vez do diretor, que é um cara que já fez muitas novelas e entende dessas coisas...e ele te diz que o governo vai financiar a propaganda eleitoral de todo

¹⁵⁴ O taxista disse um nome específico, mas um amigo advogado disse que eu precisava disfarçar-lo por medo de que eu sofresse um processo. N.A.

candidato, [afinal] os atores precisam receber o cachê. Por que então esse Iahia al-Fakhrani?

Uns clientes meus citaram uma quantia, mas cada um fala uma coisa. Teve um que disse que o governo vai pagar pra cada candidato um milhão e teve outro que falou em 43 milhões. Claro que um quarto desse dinheiro eles vão usar pra propaganda e o resto vão embolsar e levar da festa uns docinhos na bolsa.

A piada original foi um cara que me contou hoje e a gente caiu na risada. Ele disse que um dos que se candidatou contra o Mubarak pra tirar a sua parte disse que vai votar no [próprio] Mubarak. Por Deus eu não acredito nisso, mas o cara jurou que foi isso que o outro falou. É que as peças do Adel Imam perderam a graça, ele as faz só pros árabes e o povo não se diverte mais, já os filmes do Halim estão uma porcaria. Eles pensaram: "fazemos um teatro de verão pras pessoas rirem dele em vez de ficarem carrancudas".

O senhor viu as fotos de hoje no jornal?

Eu: Vi sim...

O taxista: E não riu?

Eu: Juro que não conheço nem unzinho deles e claro que isso é uma coisa pra rir.

O taxista: Pra ser sincero, eu não gosto do Mubarak e disse: vou ficar com qualquer um que se candidatar contra ele. Mas depois que vi os que se candidataram eu pensei: não, o Mubarak ainda é o melhor desses...quer dizer, não é [bem] questão de ser melhor, é o único em quem dá pra votar.

Eu: Quer dizer que você vai votar nele?

O taxista: Não, eu não vou votar e ponto, mas tô pensando em quem vai.

39

Frequentemente encontro um taxista que não sabe bem o caminho ou não conhece o nome das ruas. Mas esse taxista se destacava, pois não conhecia nenhuma rua sequer, a não ser pela rua onde morava, é claro. Fiquei impressionado com sua ignorância sobre o Cairo, era como se ele fosse um cego que andasse pela primeira vez por um enorme palácio.

Eu: O que que é, meu filho, você não é taxista por acaso?

O taxista: Sinceramente, patrão, eu não sou taxista mesmo.

Eu: Você é o que então?

O taxista: Sou contrabandista.

Eu: Contrabandista?!

O taxista: E o que que tem? Foi o último conselho da minha falecida mãe. Ela me disse: "meu filho, é o caminho da ilegalidade que vai te dar o que comer nesse país." E, além disso, eu não faço contrabando de nada demais e não prejudico meu país, ao contrário, até benefício o Egito, quer dizer, é uma coisa pro sujeito se orgulhar.

Eu: Você tá de brincadeira comigo?

O taxista: Palavra de honra, eu sou contrabandista. O que acontece é que meu pai morreu de repente e eu o enterrei. Esse é o táxi dele, eu vou trabalhar nele até quando decidir o que fazer com a minha vida.

Eu: E o que é que você contrabandeia, então?

O taxista: Eu ainda sou jovem e trabalho faz uns anos com uma mestra em *Sollum*. Com a ajuda de Deus, a gente contrabandeia fumo do Egito pra Líbia, quer dizer, a gente compra honestamente no Egito e vende na Líbia também honestamente. Eu não disse que eu beneficiava o país? Pode até se dizer que eu sou um cara patriota.

Eu: O que você quer dizer com fumo? Drogas?

O taxista: Que drogas o quê! Quer dizer, você acha que alguém que trabalha com drogas ia ser visto se matando trabalhando de taxista? E eu ia te falar assim de cara que sou contrabandista? Você acha que eu sou besta ou algo assim? Com fumo quero dizer cigarro, maços de cigarro importado.

Eu: Como assim? O que é que você faz?

O taxista: O negócio é bem simples... Tem algumas mestras em *Sollum* que colocam alguns marmanjos pra trabalhar pra elas, els são seus aprendizes. Nosso trabalho é comprar passaportes e, se a gente é esperto, compra por 10, 12 guinéus ou no máximo por 15.

Eu: Como assim compram passaportes?

O taxista: É que cada um tem o direito de comprar seis pacotes de cigarro sem impostos. A gente negocia com qualquer um vindo da Líbia e compramos com seu passaporte seis pacotes e esses seis pacotes saem mais ou menos por 175 guinéus, com mais os 10 guinéus do dono do passaporte, fica 185. A gente comprava por dia 200 passaportes e depois levava os cigarros pra vender na Líbia. A aduaneira de *Musaid* é tranquila, então, se você vem de carro, é revistado, mas se veem alguém vindo assim a pé, você passa sem problemas. A gente colocava os pacotes numa sacola de pano e ia com ela no ombro, depois que entrava na Líbia, a gente vendia os pacotes lá por 42 ou 45 dinares. O Dinar estava 4,75, quer dizer, cada passaporte dava mais ou menos 20 guinéus de lucro. O nosso montante final era 4000 guinéus por dia, era esse meu trabalho, meu senhor, um trabalho honrado.

Eu: Não entendo.... Mas não tem esses cigarros na Líbia?

O taxista: São marcas importadas específicas que se compra na free-shop, e os líbios gostam muito delas. A gente devia proibir eles de gostarem? Todo mundo se beneficia no final.

Eu: E vocês trabalham só com cigarro?

O taxista: Não, às vezes a gente também entra com algumas fitas de vídeo ou fitas cassete no Egito. Mas a aduaneira de *Sollum* não é como a de *Musaid*, lá a coisa é séria. Se eles veem uma bolsa desacompanhada entrando, eles apreendem o material. Mas a gente também conseguia passar. E assim eu fique lá alguns anos. Meu pai foi taxista a vida toda e queria, que Deus o tenha, que eu trabalhasse no táxi também. Minha mãe dizia pra mim: “seu pai seguiu a gente na pobreza, passou a vida toda dando o sangue... vai, meu filho, e arruma um trabalho dos dias de hoje, alguma coisa que dê dinheiro. Você não reparou como todo mundo faz? Viaja. Vai pra Líbia na esperança de Deus te dar uma luz”. Mas enquanto eu estava indo pra Líbia, fiquei sabendo desse

trabalho de contrabandeio de fumo. Pensei “é isso mesmo” e mandava pra minha mãe tudo o que eu economizava. Graça a Deus, ela viveu alguns dias felizes antes de o Senhor se lembrar dela. Era uma mãe de verdade, Deus a tenha.

Eu: E você pretende ficar no Egito com o táxi que era do seu pai?

O taxista: Não senhor. Eu vi com meus próprios olhos, ninguém precisa me dizer como meu pai viveu a vida toda. Vi o velho morrer sem ter dinheiro pro caixão. E o que vem por aí é pior do que o que já passou. Eu, com a permissão de Deus, vou trabalhar com qualquer serviço honrado que dê dinheiro, se Deus quiser, serei um grande gângster.

49

Eu tava em *Ataba* e ia pras pirâmides, pensei comigo mesmo: vou pegar o metrô pra Gizé e chegando lá eu pego um táxi pras pirâmides. Tava um calor infernal, era julho, e eu tinha ficado de um lado pro outro nas livrarias de Azbaquia (chamado antes de muro de Azbaquia) de livraria em livraria procurando um livro sobre as artes manuais no Egito faraônico para dar de presente pra minha mulher, mas não tinha encontrado nada. Quando cheguei na estação, vi uma faixa enorme onde tava escrito: “Metrô subterrâneo: um presente de Mubarak para seu povo.” É realmente um presente muito generoso, e eu aqui vindo até Azbaquia pra economizar uns centavos. Me pergunto por quanto Mubarak encontrou esse tal de metro e em que mercado Francês ele foi pra arrumar isso pro seu povo.

É um negócio enervante... O governo fica falando o ano todo de pluralismo, de democracia, da primeira eleição pra presidente com pluralidade de candidatos e ao mesmo tempo alguém, sei lá eu quem, coloca uma faixa no metrô dizendo pra gente que o presidente, com o dinheiro do país, compra um *presente* pro séquito de seguidores da sua excelência mais conhecido como *seu povo*. Contradições aos montes. Precisamos engolir pílulas de estupidez pra conseguir aceitar tudo o que eles dizem pra gente.

Me irritava principalmente porque já tinha visto uma faixa que dizia:

“Sim, oh nobre oh Mubarak, sim, oh senhor, oh nobre oh Mohamad oh Hosni oh Mubarak. Oh você, que recebeu o apoio do Senhor dos mundos e de nosso senhor Mohamad – que Deus o abençoe e dê a ele paz – oh filho mais puro da prole de seu ancestral Ali Ibn Abu Talib e de sua ancestral Fátima, a virgem iluminada e seu ancestral, nosso mestre, Hussein...” e assim por diante. Coisas absurdas do tipo.

Saí de Gizé e peguei um táxi. As faixas nos rodeavam por todos os lados e diziam sim ao referendo pra mudarmos a constituição pra que a gente tenha pluralidade e, ao mesmo tempo, sim pra Mubarak. As pessoas realmente ficaram confusas e não conseguem nem dizer sim pra alteração da constituição e parar por aí, ficam com medo, coitadas. Alguns metros depois e me deparei com uma faixa que trazia: “o feto na barriga da mãe diz sim para Mubarak”.

Eu: O que você acha de todas essas faixas?

O taxista: A mais legal que eu vi falava: “Um sim unânime para Mohamad Hosni Mubarak e para seu filho e para o filho de seu filho”.

Eu: Daí vai ser uma monarquia republicana ao gosto do freguês, mas o que você acha disso?

O taxista: O Mubarak merece mesmo todas essas faixas. Foram as pessoas que colocaram elas aí. Pra ser sincero, eu acho que o Mubarak não tem culpa nenhuma, o homem faz tudo o que ele pode, realmente merece o seu posto. E depois, quem mais ia aceitar concorrer numa eleição contra um pinga de zé ninguém? Ele é o presidente da república já vai fazer um quarto de século e antes disso foi vice-presidente... Quer dizer, é um cara que conhece bem o seu trabalho, tem experiência e merece. Pelo bem da democracia, ele aceitou participar das eleições contra uma gente que não tem experiência. Juro, ninguém faria isso. O Sadat, por exemplo, ele ia aceitar isso? Impossível! E quem teve essa ideia afinal? Não foi o próprio Hosni Mubarak? O senhor sabe de onde vem a excelência desse homem?

Eu: De onde?

O taxista: É que ele é um piloto. O piloto precisa ser sábio, alerta o tempo todo e muito centrado, qualquer cochilo é morte certa, não tem espaço pra erro. É por isso que o Mubarak é 100%. É centrado o tempo todo e entende o que quer fazer. Já é o suficiente o que ele fez pelo Cairo... Pontes e metrô, coisas ótimas. Você sabia que a gente nos anos 80 tinha mais trânsito do que agora? E veja quantos carros a mais nas ruas de lá até hoje. O homem faz um trabalho excelente e depois de tudo isso aceita concorrer em eleições contra uma gente sem eira nem beira. O cara é bom de verdade.

Eu: Mas eu fiquei muito irritado com ele hoje quando li uma faixa que dizia que o metrô era um presente do Mubarak pro seu povo.

O taxista: E o que tem isso? Esse metrô foi uma ideia do Mubarak mesmo, que tirou uma preocupação enorme das pessoas com o transporte. Você sabia que mais de um milhão de pessoas tomam o metrô todo dia? Não disse pra você que esse Mubarak não tem igual? Pra onde mesmo o senhor disse que ia?

56

A dor de cabeça me matava. É raro que me ataque a dor de cabeça... Até os 30 anos de idade me gabava constantemente, para todos a minha volta, que eu não tinha dor de cabeça nunca. Esses dias se foram e ali estava eu parado na rua *Mohamad Farid* no centro da cidade com uma dor de cabeça latejante.

Um táxi se aproximou de mim e reduziu, mas não parou, o que me obrigou a gritar “*Agouza, Agouza*”. Então o taxista parou a uns 30 metros de onde eu estava. Corri para alcançá-lo antes que mudasse de ideia e me deixasse ali, porque é algo que acontece com grande recorrência por um motivo que apenas Deus conhece e que não pode ser entendido por um ignorante como eu. Acabei pisando em uma poça de esgoto que começava debaixo do carro e seguia pelo meio do caminho, mas que eu não havia notado.

O importante era que entrara no táxi, mas foi como saltar das brasas para a frigideira. O taxista era um jovem com não mais de 25 anos de idade e deixara o volume da fita cassete em uma altura muito além da recomendada para a dor de cabeça que me afligia.

Pedi a ele – com o máximo de educação – que abaixasse o volume e, de repente, o vi em um ponto muito à frente da conversa, ao qual talvez pudéssemos ter chegado

depois de pelo menos cinco minutos. Ele gritou para mim: “E se fosse o Alcorão, você por acaso ia me pedir pra abaixar o volume?”.

Não entendi, no começo, a relação entre meu pedido e o que ele havia dito, então pude discernir que o que ele ouvia era um sermão e verifiquei, então, um grande número de fotos do Papa Cirilo e do Papa Shinoda que me cercavam de todos os lados do táxi, isso para mostrar a todos que ele era cristão. Não nego que me surpreendeu o comportamento do taxista, pois os cristãos do Egito, em geral, não entram em conflitos daquele tipo, além de que todos os amigos cristãos que conheço não expõem muito suas práticas religiosas. Nunca ouvi um deles dizer: “Hoje vou a igreja”. Pelo contrário, meus amigos muçulmanos são os que fazem questão de anunciar quando rezam e jejuam: “fiz a prece da tarde”, “é que eu não tive tempo de fazer a prece da tarde” ou “nossa, estou exausto porque estou fazendo jejum nessa segunda” (ou é mais provável que seja numa quinta).

Nunca soube do motivo por trás disso. Seria pela natureza de cada uma das religiões? O seria por serem os cristãos minoria no Egito? Eu não conseguiria saber, pois a dor de cabeça me agarrara como o agressor agarra pelo colarinho o alvo da agressão.

Pensei em me retirar da conversa, mas decidi responder.

Eu: Sim senhor, eu diria pra você abaixar o volume. E pra sua informação sempre que entro em um táxi, vejo que tá tocando o Alcorão e o motorista tenta conversar comigo digo pra ele: “E quando for lido o Alcorão, ouvi-o e escutai-o, na esperança de obterdes misericórdia¹⁵⁵” (7:204) e peço que ele desligue o rádio.

Ele: (Com um nervosismo maior como se não tivesse ouvido o que eu dissera) Num vô abaixar o volume e se não te agrada, pode descer.

Eu: (Fingindo estar irritado) E como você sabe que eu sou muçulmano? Está escrito na minha testa? Não posso ser um cristão praticante e estar com dor de cabeça? Ou, já sei, preciso pendurar um crucifixo no meu pescoço ou as marcas da fé precisam estar brilhando pra que você me aceite como seu passageiro?

Ele: Senhor, esse é meu táxi e não vou abaixar o volume, eu quero ouvir. O senhor vai descer ou continuo a te levar?

Me calei e o taxista continuou seu caminho. Pensei em falar a ele sobre o princípio da temperança, sobre o emprego do direito, que o direito dele deve acabar quando começa o direito dos outros. Mas lembrei-me que tudo isso que estava pensando não fazia sentido nas ruas do Egito, onde se ouve gritos dos mais diferentes tipos e os autôfalantes nos cercam e ninguém consegue abrir a boca.

Terminou um lado da fita e o taxista colocou rapidamente o outro lado. Reinou entre nós o silêncio por um momento enquanto estávamos parados no faro na frente da Suprema Corte, então percebi que os músculos de sua face conturbada começaram a relaxar um pouco. Estava sentado no banco de trás e comecei a observá-lo. Era mais novo do que eu pensara, talvez tivesse 20 anos de idade. Parecia que seu cabelo não via uma escova havia muito tempo e, pelo jeito que falava, parecia não ter recebido muita educação, talvez tivesse parado no primário.

¹⁵⁵ Traduzido por Dr. Helmi Nasr. N.T.

Saquei um pedaço de chocolate e o ofereci a ele na esperança de quebrar um pouco a tensão. Ele recusou e eu disse: “Prefere cigarro? Fume, então, fume”.

Pegou o chocolate com relutância.

Eu: O que você tem que tá sendo tão fanático?

Ele: Porque você acha que eu sou fanático?

Eu: Me diz logo qual é o problema.

Nos aproximávamos do viaduto Seis de Outubro, havia algumas pessoas paradas antes da subida que gritavam seus destinos na esperança de que parássemos para elas. Ele desligou a fita para ouvir o que gritavam: “*Embeba – El-uraq – Bulaq el-dakrur*”. Ele não parou e subimos o viaduto que estava bastante congestionado. Depois de um longo tempo de silêncio, ele suspirou e disse:

Ele: Meu irmão acabou de falar comigo, ele é o único que teve sucesso na nossa família. Esse meu irmão é um gênio, meu senhor, é professor assistente na faculdade de ciências humanas.

Eu: Que continue assim.

Ele: Hoje o professor doutor que supervisiona a tese dele adiou a defesa mais uma vez, o filho da puta já tá empurrando com a barriga faz uns anos. Na real, ele é perseguido por ser cristão, eles fazem um complô pra barrar na cara dura todo mundo que é cristão.

Rebater sua afirmação iria fazer estourar toda a energia da enorme raiva condensada dentro dele, de que o que ele dizia poderia ser verdade. Testemunhara e soubera de casos como aquele antes e não sabia bem o que devia dizer. Decidi, então, ficar em silêncio, assim como fica em silêncio toda a sociedade a minha volta.

57

Fiquei quatro meses pensando naquele dia. Ficava lembrando todo dia: faltam 50 dias, faltam 45 dias, era um pesadelo negro que me atormentava, era como uma punição que você não tem nenhuma esperança de escapar dele. É que a renovação da licença de taxista acontece de três em três anos e toda vez eles passam uma borracha em tudo o que aconteceu com você nesse tempo, então esses três anos passam voando e você se vê de novo sem saber o que fazer.

Bom, eu vou contar pro senhor essa odisseia exaustiva e quando a gente tiver quase chegando em *Shubra* eu vou ter terminado a história, então a gente vai se divertindo.

Fui até o Departamento de trânsito do Cairo em *Madinat el-Salam* e eu moro em *Dar el-Salam*, são dois *Salams*, mas pra eu chegar da minha casa até o Departamento de Trânsito eu pego três conduções, ou seja, são três batalhas e levo pelo menos duas horas. Cheguei ao Departamento e fiquei sabendo que o que precisava pra renovação era: declaração de antecedentes criminais, previdência social, a certidão do sindicato...que são os comprovantes de pagamento na verdade...e o exame médico.

Tá, só que pra ir do Departamento de Trânsito pro posto da Previdência, a unidade de *Bisatin*, que fica em *Maadi*, dá três horas porque um fica no extremo norte e o outro no extremo sul, eu ia chegar lá depois que já estivesse fechado.

Então, no segundo dia eu fui até o posto da Previdência. Fui falar com o funcionário responsável pelo seguro social e ele me disse: “vai pagar e depois volta aqui”. Fui até o caixa e nem vou te falar da fila que tinha lá, mas paguei os 424 guinéus referentes aos três anos e voltei pro primeiro funcionário. Ele me fez o comprovante e disse: “vai lá no andar de cima para colocar o carimbo e o selo e daí volta aqui”. Subi e fui falar com uma funcionária: “quero o carimbo e o selo” e ela me respondeu: “vai falar com a senhora fulana”. A senhora fulana me mandou pra madame sicrana e eu dei uma volta completa no lugar, mas no fim carimbaram, daí me disseram: “vai lá no outro escritório falar com a gerente pra ela te dar o selo”. Fui até a gerente e descobri que ela tava no banheiro. Você acha que ela ia dar as caras por lá logo? Jamais. Daí eu fiquei pensando “ela deve tá parindo no banheiro”.... No fim ela apareceu depois de uma hora e me deu o tal do selo, até aí tudo bem. Voltei pro primeiro funcionário e fiquei ali esperando meia hora pra ele olhar pros papéis e dizer “está tudo certo, pode ir embora”. Tá, mas já não tava tudo certo antes? Eu não podia ter ido embora direto? Bom, o importante é que eu fui embora.

É claro que não dava para resolver as coisas no sindicato no mesmo dia por que obviamente ele fica do outro lado da cidade na *Abdu Pasha* em *Abassia* e ir de *Maadi* até *Abassia* é outra saga.

No dia seguinte fui até o sindicato na *Abdu Pasha*, trocamos bom-dia e eu dei os carnês antigos pra ele, então ele me pediu 105 guinéus. Daí eu perguntei: “mas por que 105 guinéus, pelo amor de Deus? ” e ele me disse que tinha tido aumento: “você não sabia?”. Eu disse: “não sabia não, ninguém me disse. É que eles não me falam essas coisas porque eu tenho um coração fraco”, daí ele disse: “geralmente eles colocam um papel no mural, quer ir lá ver? ”. Disse que sim e fui ver o papel no mural, lá estava escrito 83 guinéus. Voltei pro funcionário e disse: “meu senhor, lá está escrito 83, como você me fala 105 guinéus? ”. Ele disse “é que incide o efeito retroativo, você precisa pagar o aumento referente aos três anos que passaram”, daí eu disse: “mas os três anos que passaram eu paguei três anos atrás”. Ele balançou a cabeça e eu perguntei: “e desde quando existe um negócio chamada efeito retroativo?”, ele respondeu: “quando fazem uma lei ela começa a valer a partir daquele momento”, depois balançou a mão e disse: “esse é o sistema, vai pagar ou não vai?”.

Não tinha jeito, é claro que eu paguei.... Paguei, mas tava louco pra fazer uma pergunta:

- Posso perguntar uma coisa com sinceridade?
- Claro.
- A gente se beneficia em que com esse dinheiro que paga?
- Em coisa nenhuma.
- Pelo menos você teve a simplicidade de dizer na minha cara, Deus te abençoe.

O negócio é que me chamou a atenção um outro cara que ia pagar o sindicato e tava perguntando por que da taxa e disseram pra ele que era um fundo de camaradagem, então ele respondeu: “mas eu quero pagar só o sindicato, eu não preciso de ninguém

indo no meu funeral quando eu morrer, isso é só da minha conta. Não quero pagar esse fundo de camaradagem.”. Daí eu fui embora. A discussão continuou, mas eu não sei o que aconteceu com o sujeito.

Ei, já botei você pra dormir? Ah não, parece que você ainda tá acordado... Então eu vou continuar a história pro senhor. Um dia depois disso fui atrás do atestado de antecedentes criminais na delegacia do meu distrito em *Bassatin*. Enfim, eu fui até lá e foi uma enrolação e um tormento. Por quê? Te conto já!

Depois de ter ficado numa fila enorme o guarda disse pra mim: “vai pegar o selo da polícia”, daí eu entrei pra pegar o selo e me disseram:

- Não, você tem que ir no escritório de *Maadi* ou no de *El-Khalifa*.

- Por quê? Por acaso lá os selos são mais bonitinhos?

- Não, espertalhão, lá eles têm os selos e aqui a gente não tem.

- Mas como assim? Se aqui também é um escritório como vocês não têm os selos? Você tá dizendo que eu tenho que ir até *Maadi*?

- Por favor, não atrapalhe nosso trabalho, saia. O próximo.

No fim peguei um táxi pra ir e voltar de *Maadi* e paguei 12 guinéus pra comprar o selo da polícia que custa três. Quando voltei, peguei a fila de novo desde o começo. Foi um tormento de verdade. O problema é que isso foi na quinta e me disseram pra voltar no sábado pra pegar tudo. Voltei lá no sábado bem cedo pra pegar o documento logo, mas só em sonho, porque cheguei lá e tive que esperar do lado de fora já que os **sultões** estavam terminando o *ful*¹⁵⁶ do café-da-manhã e os papéis ainda não tinham chegado. Mas, no fim, peguei o atestado e não consegui ir até o departamento de trânsito no mesmo dia. Isso pra minha desgraça, porque daí o dono do táxi ia pegar um outro taxista.

No dia seguinte, fui até o departamento de trânsito de *Dar el-Salam* até *Madinat el-Salam* calejado com todas as batalhas que tinha enfrentado e trazia os documentos no meu bolso. Chegando lá me disseram: “É na seção de médicos”, então saí pra seção de médicos e encontrei pessoas paradas ali que vendiam o atestado médico: “Olha o atestado, alguém vai quere atestado?”, eram intermediários digo. Daí peguei o atestado dele e perguntei: “quanto é?”. Ele respondeu “dois guinéus” e de repente um homem que vinha passando na rua disse pra mim: “cara, isso aí lá em cima eles dão de graça”. Os intermediários ficaram olhando feio pro homem que falou comigo. O intermediário, pra que eu não desistisse da compra, disse: “ok, se não valer volta aqui e fica por minha conta, traz pra mim que eu devolvo o valor.”

Subi e fui até o guichê pra tirar a foto para aquela folha que eu tinha comprado por dois guinéus. Perguntei: “você não quer essa folha aqui?” e ele respondeu que não;

¹⁵⁶ Pasta de feijão comum no café-da-manhã. N.T.

eu disse: “então dá a folha pra mim”. Peguei o negócio e desci até o homem que tinha me vendido, disse pra ele: “como combinamos?” e ele disse: “aqui está” e eu peguei dele os dois guinéus.

O importante é que marquei o exame. Eu queria pra sábado, mas eles marcaram terça-feira, daí eu pensei aproveito pra pegar o histórico de infrações, porque eles vão pedir, ah se vão. Então eu fui fazer o documento e encontrei todo o mundo que não tem o que fazer ali fora.

- E aí, patrão, vamos fazer seu histórico de infrações?

- E você vai cobrar quanto, meu chapa?

- Dez guinéus: cinco pro pessoal lá dentro e cinco para o sustento.

- Como assim para o sustento?

- O sustento que Deus provê pelo nosso trabalho e nossos esforços.

- Então tá bom, se você achar esse sustento por aí me avisa porque todo mundo precisa se sustentar.

- Você vai ficar na fila, vão ser mal-educados e você não vai saber tratar com as pessoas lá dentro.

- Eu não vou perder nada, o dia já era e eu tenho que esperar o exame médico.

Deixei o homem lá e peguei a fila. É claro fiquei ali até envelhecer. Comprei a folha por cinco guinéus e fui entregar na seção de trânsito e lá me cobraram mais cinco guinéus mesmo eu não tendo nenhuma multa, mas eles precisam tirar o dinheiro que eles chamam de agrado de inverno ou agrado de verão, qualquer coisa assim. Fiquei esperando mais ou menos duas horas e é claro não tinha nenhuma sombra sequer, então ficamos fritando no sol até dizer chega. Daí me chamaram no microfone. Estava tudo resolvido e fui embora, foi um dia cansativo.

O senhor dormiu? Está acordado. Mais isso tudo foi só um pouco da história, imagina se você estivesse comigo? Certo, eu vou terminar, mas é claro que você preferia dormir do que ficar ouvindo minha voz.

Esperei até terça-feira, não vou nem falar quanta gente tinha lá, filas em todas as quadras. Fiquei parado na fila até cansar e o funcionário parado lá gritava: “Vamos, todo mundo fique preparado e não esqueçam do nosso bom-dia”. É claro que esse nosso bom-dia se referia a todo mundo pagar pra ele uma gorjeta, eu dei um guinéu. Graças a Deus entrei, fizemos a ficha e fomos até os médicos pra testar os nervos e a visão. Daí que aconteceu uma coisa muito estranha na parte do teste de visão. O taxista que tava logo na minha frente ia renovar a licença dele, que estava vencida fazia uns seis anos, e falava pra eles: “quero fazer o exame de óculos”, mas a doutora não deixou, disse para ele: “vê o que o departamento de trânsito vai dizer primeiro, já faz seis anos que você

não renova e sua foto na licença está sem óculos”. Ele respondeu: “tá e eu me sustento como? Vou viver como?”. Daí ela disse pra ele fazer o exame sem os óculos e ele respondeu que não ia ver nada, então ela disse: “por favor, veja o que o departamento de trânsito vai dizer”. O homem foi embora aos berros e eu entrei depois dele com um frio na barriga segurando os óculos nas mãos, que tremiam. Tinha feito aqueles óculos fazia uma semana só pra fazer o exame. Disse pra ela: “minha foto está sem óculos”. Ela respondeu: “não tem problema, senhor, entre, você usa óculos normalmente” e foi falando bem alto: “está vendo que a gente não quer complicar sua vida, aqui temos um homem velho que não está com a licença vencida. Ele vai renovar normalmente e fazer o exame de óculos”.

É claro que a minha situação era exatamente como a do anterior, mas não entendi. De qualquer jeito, fiz o exame de óculos e ficou tudo certo. Mas, no total, gastei três horas nesse filme e me disseram para voltar no departamento depois de dois dias.

Voltei na quinta-feira, o sol estava bem forte pensei ótimo a cuca vai torrar. Peguei a fila do começo ao fim e depois a moça disse para mim: “vai pagar no caixa a taxa da foto no computador”. O computador nem funciona, mas mesmo assim pagamos a taxa da fotografia. E voltei pro final da fila. Quando cheguei no começo ele disse: “precisa dos selos”, então saí da fila e fui pegar os selos. Daí voltei pro final da fila pela terceira vez, e tudo isso sem proteção do sol nem coisa que o valha, dava para fritar um ovo na minha careca. O importante é que eu entreguei o papel pra funcionária, que olhou pra ele e disse: “agora está bom, senhor, está tudo certo, é só esperar até chamarem o senhor pra pegar a licença, mas o computador está quebrado, vocês vão pegar só uma declaração”. Disse pra ela: “olha, moça, me dá qualquer coisa, mesmo que venha escrito ‘licença’ em um pedaço de bife, qualquer coisa que a gente leve pra rua pra apresentar se a gente for parado”. Fiquei lá esperando, já tinha passado duas horas e nada de chamarem meu nome, já tava quase dando duas horas da tarde e os funcionários iam acabar indo embora.

Éramos só dois de nós que ninguém tinha chamado, o nome do outro era Nader, era um taxista gordo assim e simpático. A gente foi perguntar no guichê e descobrimos que não encontravam as nossas pastas. O Nader esticou sua mão com uma quantia e disse pra ela: “tenta fazer pra nós uma outra pasta substituta ou provisória, qualquer coisa que der para fazer”. Ela colocou o dinheiro na bolsa, fez dois papéis e disse: “essas são licenças válidas por três meses. Se a gente não encontrar os documentos, vocês vão ter que arrumar cópias dos certificados, certidão de nascimento e todo o resto”. Peguei a licença de três meses e recitei a *sura* do elefante¹⁵⁷, porque eu não tava acreditando.

Quando eu deito na cama fico pensando eles vão achar o documento? Vão consertar o computador? Vou conseguir pegar a licença? É um pesadelo que não termina, o que você acha? Por que eles fazem isso com a gente?

¹⁵⁷ *Sura* sobre a paciência. N.T.

58

Ramadã, um pouco antes da hora do *iftar* e eu a carregar um grande quadro. Esperava que surgisse diante de mim um táxi, ainda que fosse vindo do céu, pois o *iftar* teria início em 10 minutos e se torna muito difícil encontrar um táxi durante essa ocasião. Entretanto, a providência divina enviou-me um anjo naquela noite em que se celebrava a revelação do Alcorão. Tratava-se, na realidade, de um anjo negro, de asas negras, vindo do negro sul do Egito, da porção mais bonita do país: Aswan, "que era um coração negro", cor da pureza, da nobreza e da beleza.

O taxista: O quadro é grande pra caramba, não vai caber no banco de trás. Quer que eu coloque na rede no capô?

Eu: Não dá tempo, porque já tá quase na hora do desjejum.

O taxista: Não vai ter problema se a gente atrasar uns minutinhos.

E então desceu o anjo negro para fixar o quadro no capô do carro e, depois de acomodá-lo, seguimos o caminho com calma, sem pressa. Ele era um homem na casa dos 50, de feições alegres e voz doce.

O taxista: O senhor é pintor?

Eu: Não, claro que não! Eu tava na casa de uma amiga pintora.

O taxista: Ela pinta retratos ou paisagens?

Eu: Juro que não sei bem. Essa pergunta é bem específica...você é pintor por acaso?

O taxista: Eu adorava a pintura. Eu pintava sim...

Eu: Pintava? E por que parou de pintar?

O taxista: Ah...eu parei de fazer um monte de coisas. Sempre que você anda, deixa coisas pra trás e voltar é impossível porque o relógio anda sempre pra frente e só.

Eu: Tá, você largou a pintura e o que mais?

O taxista: A vida é uma jornada que percorremos. Eu corri muitos lugares, viajei dentro do país e pro exterior. Fui pra Espanha, Alemanha e França e morei um tempo na França. Eu trabalhava de entregador num escritório egípcio e quando tava lá eu ia pro museu do Louvre nos domingos, porque de domingo a entrada era de graça, cultura pra todo mundo. Eu ficava lá o dia todo só aproveitando...adorava o quadro de David sobre a coroação de Napoleão. Nele tem detalhes de monte e feitos com um belo trabalho técnico. É um quadro enorme, de mais ou menos 10 por 6 metros, foi feito em 1805. E, como você vê, eu continuei correndo e aqui estou levando o senhor.

Eu: Se você gosta tanto assim de pintura, você precisa pintar!

O taxista: Eu gosto de um monte de coisas. Eu gasto todo meu dinheiro nos meus passatempos. Trabalho no táxi algumas horas e o resto do dia fico eu casa, não saio dela! Ela é meu ninho, onde me escondo do mundo. Eu tento manter meu ninho confortável. Moro no térreo, na região de *Qatamyia*, tem um jardim na frente de casa que é como se fosse meu jardim, trabalho nele todos os dias. Eu plantei jasmim da noite, convolvulus e primaveras. Além disso, tenho hibiscos com flores vermelhas, elas fecham de noite e abrem de manhã.

Eu também crio passarinhos, tenho uma gaiola grande com 20 pássaros. Tive uma bela duma discussão com minha mulher ontem porque comprei um par de passarinhos por 250 guinéus. Esses passarinhos vieram do Brasil, são muito bonitos e delicados, mas a gente não tem desse tipo no Egito. Como é que eu fui pagar todo esse dinheiro por dois passarinhos?

E ainda tenho aquários com peixinhos dourados e barrigudinhos. Eu tô fazendo um cantinho árabe sobre a terra. Em volta de mim tenho um aquário e pássaros, já na minha frente, pela janela, eu vejo o jardim. Eu sinto que tô no paraíso, longe do Cairo infernal.

Eu: Puxa, que beleza!

O taxista: Muito obrigado. Pro senhor ter uma ideia, quando eu tô em casa fico fora do tempo e do espaço. Meus olhos tão nos peixes e meus ouvidos tão no canto dos passarinhos. De noite, fico sentindo o cheiro de jasmim da noite. Você precisa me honrar com uma visita sua!

Ele conversara comigo sobre cultivo, sobre arte, sobre peixes, sobre pássaros e sobre a beleza, pois era bem versado em todos esses temas. De onde você veio com todo esse conhecimento? Ele, então, reclamou de seu filho que desejava obter todas as coisas sem fazer esforço algum. Queixou-se da ignorância dele e me contou que ele e alguns amigos costumavam frequentar aulas de reforço todas as noites, de várias matérias diferentes. Por fim, reclamou dos tempos atuais, que haviam moldado seu filho dessa forma.

O anjo negro deixara-me com um gosto doce na boca e, pela primeira vez em muito tempo, fez com que eu apreciasse o desjejum lentamente, sem pressa, refletindo sobre tudo a minha volta.

No final, o anjo me levou a tentar transformar a minha casa em um ninho semelhante àquele que ele descrevera. Mas onde posso conseguir asas como as dele?