



Programa de
Pós-Graduação em
Linguística

TIKANGA RIKUE:

AS ÍNTIMAS LIGAÇÕES NA TRADUÇÃO DE VIDAS SECAS
PARA LÍNGUA INDÍGENA

SÃO CARLOS
2018



Universidade Federal de São Carlos

João Paulo Ribeiro

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

TIKANGA RIKUE:

AS ÍNTIMAS LIGAÇÕES NA TRADUÇÃO DE VIDAS SECAS
PARA LÍNGUA ÍNDÍGENA

JOÃO PAULO RIBEIRO
Bolsista: CAPES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para a obtenção do Título de Mestre em Linguística.

Orientador: Prof(a). Dr(a). Maria Sílvia Cintra Martins

São Carlos - São Paulo - Brasil
2018

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Linguística

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato João Paulo Ribeiro, realizada em 01/03/2018:

Profa. Dra. Maria Silvia Cintra Martins
UFSCar

Prof. Dr. Valdemir Miotello
UFSCar

Profa. Dra. Natália Freire Bellentani
USP



Dona Rufina Guarani, década de 1910, próximo a atual Terra Indígena Rio Guarita-RS, minha bisavó.

RESUMO: O objetivo deste trabalho é apresentar uma etapa de experiência na tradução de *Vidas secas* (RAMOS, [1938] 2015) para o nheengatu, língua indígena falada pelas etnias Baré, Baniwa e Werekena no Alto Rio Negro. No interesse da tradução apareceram visões. A esta experiência com os mundos, nomeamos por profética da tradução. Para este tradutor, a geografia do pensamento representará uma técnica de deslocamento para os lugares de encontro dos mundos em força das íntimas ligações atuantes. É por um lugar novo que cremos ter passado ao adotar relações entre xamanismo e tradução.

Palavras-chaves: Tradução em Línguas Indígenas, Profética da Tradução, Xamanismo e Tradução.

ABSTRACT: The objective of this work is to present a stage of experience in the translation of *Vidas secas* (RAMOS, [1938] 2015) to the Nheengatu, indigenous language spoken by the Baré, Baniwa and Werekena ethnicities in the Upper Rio Negro. On the interest of translation appeared visions. We name it by prophetic of translation to this experience with worlds. For this translator, the geography of thought will represent a technique of shifts on the meeting places of the worlds in the power of intimate-connections active. It is for a new place that we believe has passed by adopting relations between shamanism and translation.

Key-words: Translation in indigenous languages, prophetic of translation, shamanism and translation.

Agradecimentos

É uma grande alegria intelectual junto da presença indígena na Universidade Federal de São Carlos, poder vivenciar a interculturalidade. Em muito tenho a agradecer esta oportunidade. Um momento sonhado. Quando estava em outro lugar anteriormente ao começo do mestrado sempre ficava imaginando que chegaria um dia assim como foram estes. Isto significou pela imaginação uma forma de resistência. Em pensamento pedia ao Criador por este momento. Então ele é especial.

Para que isto pudesse se concretizar contei com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que em muito ajudou para me dedicar nos estudos. De mesma maneira agradeço ao Departamento de Pós-graduação em Linguística/UFSCAR por sua estrutura e acolhimento.

Seguem meus profundos agradecimentos para a minha professora Maria Silvia Cintra Martins. Desejo que continuemos trabalhando juntos. Está sendo formidável para mim. Muito obrigado, mesmo. É uma grande honra pertencer ao Laboratório Linguagens em Tradução, LEETRA/UFSCar.

Então também quero agradecer a professores que tive a honra de conhecer e tê-los como amigos. Eduardo Navarro foi que me recebeu na graduação pela Universidade de São Paulo em sua dedicação pelas línguas Tupi. Este mesmo querido professor me proporcionou que fosse conhecer o Alto Rio Negro. Um lugar que não sonhava em conhecer, pois para mim parecia inacessível socialmente. Muito obrigado.

E são muitos os professores que contribuíram para que meu olhar pudesse brilhar com o conhecimento. Há muitos professores. Teria que agradecer a todos. Em especial, daqueles que estiveram mais perto deste momento do mestrado. Agradeço ao professor Valdemir Miotello pelo encorajamento, pelas aulas, pelo conhecimento estimulador. Agradeço a professora Natália Bellentani pela leitura cuidadosa, pelas sugestões geográficas e exemplo de comprometimento com a causa indígena. Agradecimentos ao professor Nelson Viana pela atenção e carinho; agradecimentos à professora Lillian dePaula, da Universidade Federal do Espírito Santo, pelo apoio e por estar sempre interessada pelo assunto imaginativo das traduções em línguas indígenas. Muito obrigado. Espero todos conversarmos cada vez mais.

Agradeço aos meus amigos que compartilhamos conhecimentos nestes últimos anos. Antonio Neto, Renato Fonseca, Luciano Ariabo Kezo, Edmilson Lima, Naldo Tukano, Benedito Prezia, Daniel Perico, Livia Damasceno, Julio César Ribeiro, Andréi Krasnoschecoff, Jodson Sodré, Artur Walipere Baniwa, Flávio Aptsiré, Alberto Moritu, Muniz Tserebdza, Manuel Corman, Deborah Goldemberg, Pedro Ivo, Adriana Ranzani, Cleber Lucena, Luiz Paulo De Biase, Nilda Lemos, Samuel Levi Seales, Vanessa Rodrigues, Jéssica de Oliveira, Marciano Ventura, André Martini.

Estou muito contente. Assim não posso deixar de agradecer aos meus amados filhos, a Akemi Beatriz Ban Ribeiro, o Pedro Yuji Ban Ribeiro, Marcos Kenji Ban Ribeiro, Felipe Fils Lenor Fermilus, por ter vocês para poder passar uma maneira boa de viver e por isso também buscá-la. Agradeço a minha esposa Rose Kathie Fils Lenor Fermilus por estar comigo todos os dias. Agradeço ao meu pai, Sr. Ahyr Feliciano Ribeiro, meu irmão Ari Roberto Ribeiro, minha irmã Telma Aparecida Ribeiro. Amo vocês.

Deixo por último agradecimento em memória a minha falecida mãe, Iracema Orlanda Lazzari Ribeiro. Suas palavras eu não farei esquecer fazendo sempre viva em meu pensamento principalmente nos momentos difíceis.

Lista de Figuras

FIGURA 1. NOROESTE AMAZÔNICO: CONHECIDO COMO CABEÇA DO CACHORRO.....	24
FIGURA 2. NOROESTE AMAZÔNICO: ETNIAS.....	25
FIGURA 3. AMÉRICA DO SUL-AMERÍNDIA, VISUALIZAÇÃO POR UM OUTRO ÂNGULO.....	28
FIGURA 4. SINALIZAÇÃO DAS ÁREAS NOROESTE E NORDESTE INDÍGENAS.....	29
FIGURA 5. TERRITÓRIO CONTÍNUO: "NOROESTE AMAZÔNICO" E "NORDESTE INDÍGENA".	30
FIGURA 6. AMERÍNDIA: TERRAS ALTAS, TERRAS BAIXAS E KAATINGA. SEM ESCALAS.....	31
FIGURA 7. MAPA POVOS INDIGENAS DO NORDESTE.	32
FIGURA 8. MAPA NORDESTE INDÍGENA: "TERRITÓRIO INDÍGENA DO BAIXO E SUB-MÉDIO RIO SÃO FRANCISCO"	33
FIGURA 9. A TORRE DE BABEL ESTA SEMPRE A SE LEVANTAR.	53
FIGURA 10. "SINHÁ VITÓRIA COM O FILHO MAIS NOVO ESCANCHADO NO QUARTO E O BAÚ DE FOLHA NA CABEÇA"	59
FIGURA 11. ANÚNCIO DE VIAGEM.	71
FIGURA 12. EM UM CONTINUUM: CIDADE GRANDE DE ÑAPIRIKOLI E "VIDAS SECAS"	72
FIGURA 13. POR ENTRE OS IGARAPÉS E AFLUENTES DO RIO NEGRO: "VIDAS SECAS".....	73
FIGURA 14. VISTA SOBRE A PONTE: PORTO DE SÃO RAIMUNDO.....	75
FIGURA 15. POR DENTRO DO RECREIO.....	75
FIGURA 16. PORTO DE SÃO RAIMUNDO	75
FIGURA 17. PROA DO RECREIO EM MOVIMENTO. SÃO TRÊS DIAS DE VIAGEM.....	76
FIGURA 18. BAIXO RIO NEGRO. MAPA DE VIAGEM: PRIMEIROS DIAS DE VIAGEM.....	80
FIGURA 19. EM ANAVILHANAS: O BAIXO RIO NEGRO E SUAS MÚLTIPLAS MARGENS.....	83
FIGURA 20. O MÉDIO RIO NEGRO É REPLETO DE ILHAS.....	90
FIGURA 21. O RECREIO FAZ PARTE DA ROTINA DAS COMUNIDADES RIBEIRINHAS DO MÉDIO RIO NEGRO. (SEGUNDO DIA DE VIAGEM).	92
FIGURA 22. BARCO SE APROXIMA DO RECREIO. MÉDIO RIO NEGRO, SEGUNDO DIA DE VIAGEM.	93
FIGURA 23. PRÓXIMO A FOZ DO RIO CURICURIARI, AFLUENTE DO RIO NEGRO, TERRA INDÍGENA MÉDIO RIO NEGRO I.....	101
FIGURA 24. TOPO DO RECREIO. COM VISTA PARA UMA COMUNIDADE, TERRA INDÍGENA MÉDIO RIO NEGRO I. AMANHECER DO TERCEIRO DIA DE VIAGEM.....	101
FIGURA 25. TERRA INDÍGENA MÉDIO RIO NEGRO I, APÓS O RIO CURICURIARI E ANTES DA ILHA CAMANAUS.....	101
FIGURA 26. VISTA DO PORTO DE CAMANAUS: LOCAL DE DESEMBARQUE DO RECREIO APÓS TRÊS DIAS DE VIAGEM.....	101
FIGURA 27. MAPA MÉDIO RIO NEGRO. RIO MARIÉ, SERRA DO CURICURIARI E SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA: ÚLTIMO TRECHO DA VIAGEM DE RECREIO.....	102
FIGURA 28. RECEPÇÃO MULTILINGUE EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA.....	111
FIGURA 29. SEDE DA FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDIGENAS DO RIO NEGRO/ CAPS-CENTRO DE ATENDIMENTO PSICOSSOCIAL-PISASUARA/BLOQUEIO DO EXERCITO.....	112
FIGURA 30. NÚCLEO URBANO EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA, BAIRRO DE BOA ESPERANÇA.....	113
FIGURA 31. BAIRRO DE BOA ESPERANÇA.....	113
FIGURA 32. BAIRRO DE BOA ESPERANÇA, PRÓXIMO A SERRA DE MESMO NOME.....	113
FIGURA 33. PÉ DE TUCUMÃ.....	114
FIGURA 34. VISTA DO RIO NEGRO PELO MORRO DA BOA ESPERANÇA.....	115
FIGURA 35. NO ALTO DO MORRO DA BOA ESPERANÇA.....	115
FIGURA 36. NO CENTRO, ADANA, A ILHA. VISTA PELO MORRO.....	116
FIGURA 37. CENAS DO ENTORNO DO MERCADO MUNICIPAL DE S.G.DA CACHOEIRA.....	117
FIGURA 38. POR DENTRO DO MERCADO MUNICIPAL DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA.....	118
FIGURA 39. ESCOLA INFANTIL ADANA.....	119
FIGURA 40. PLACA DA ESCOLA INFANTIL ADANA.....	119
FIGURA 41. A ILHA ADANA.....	119
FIGURA 42. ESPAÇO DA ASSOCIAÇÃO CULTURAL E CAMPO DE FUTEBOL.....	120

FIGURA 43. INTERIOR DO ESPAÇO DA ASSOCIAÇÃO.....	121
FIGURA 44. RELAÇÃO DE PRODUTOS COMERCIALIZADOS NO ESPAÇO CULTURAL.....	122
FIGURA 45. DOMINGO DE MANHÃ.....	123
FIGURA 46. PARTIDA DE FUTEBOL.....	123
FIGURA 47. PRAIA DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA, AO FUNDO SERRA DE CURICURIARI.....	124
FIGURA 48. PELA MARGEM DO RIO NEGRO.....	125
FIGURA 49. PELA MARGEM/CACHOEIRA DO KURUKUI E BUBURI.....	126
FIGURA 50. PORTO QUEIROZ GALVÃO.....	129
FIGURA 51. PELO RIO NEGRO: PROXÍMO A ILHA DAS FLORES E RIO UAUPÉS.....	134
FIGURA 52. EM DIREÇÃO A VIDAS SECAS.....	135
FIGURA 53. EM ALGUM LUGAR DO RIO NEGRO.....	144
FIGURA 54. BAIXO IÇANA, AFLUENTE DO RIO NEGRO.....	148
FIGURA 55. ÑAPIRIKOLI, MARCA DE BASTÃO.....	148
FIGURA 56. ESCRITAS NAS PEDRAS.....	150
FIGURA 57. DESENHO MOOLITO.....	151
FIGURA 58. RIO AIARI, RIO IÇANA, MAPA.....	152
FIGURA 59. DESENHO DE KOWAI.....	155
FIGURA 60. "CIDADE GRANDE DE ÑAPIRIKOLI.....	157
FIGURA 61. FLAUTAS EM SEU ESCONDERIJO, RIO IÇANA.....	159
FIGURA 62. FLAUTAS EMBRULHADAS.....	161
FIGURA 63. SEMI ÁRIDO E SUA ESCRITA.....	172

SUMÁRIO

Introdução.....	12
Capítulo 1. Em Busca da Licença Poética (profética da tradução).....	19
Capítulo 2. Geografia do Pensamento.....	60
Capítulo 3. Guia Turístico de Manejo de Mundo.....	70
Capítulo 4. Cena da Escritura do Mundo.....	84
Capítulo 5. Narrativa da Origem de uma Etnicidade Potencial.....	127
Capítulo 6. Em Algum Lugar da Caatinga Grande.....	162
O entendimento de uma visão.....	173
Referência Bibliográfica.....	174

INTRODUÇÃO

Em um momento desta pesquisa ocorreu o que podemos chamar de visão. Sinha Vitória, Fabiano, Menino-mais-velho, Menino-mais-novo e Baleia pelo Rio Negro, (mais ou menos pelo médio-baixo Rio Negro) na viagem pela Cobra-Canoa. Esta imagem não escapou do pensamento. Tentamos adentrá-la.

O que significava isto tendo em vista a narrativa mitológica dos povos indígenas do Alto Rio Negro? Esta narrativa de origem e transformação diz respeito à Cobra-Canoa vinda do Lago de Leite trazendo o que seria o começo da humanidade. É outro tempo, aonde depois de chegar ao Baixo Uaupés, no Ipanoré, dizem, faz-se surgir os primeiros que dariam origem aos grupos indígenas da região.

Talvez o envolvimento por leituras e conversas com amigos provenientes do noroeste amazônico, tenha possibilitado esta visão, embora ainda pouco tivesse ouvido falar sobre a Cobra-Canoa. Talvez fosse por se desenhar repetidamente os cursos dos rios e igarapés da região ou seria pelo convívio cada vez mais íntimo, via tradução, com os personagens de Vidas Secas que fez com que esta visão permanecesse ali viva e recorrente. Embora não se pudesse compreender esta visão, não se pode descartá-la.

Fato significativo para esta atividade de tradução é que as personagens de Vidas secas possuem uma mensagem. Eles têm uma mensagem. São vivas estas personagens. Isto não é metáfora. O que estaria levando Sinha Vitória naqueles sacos? Uma mensagem para seus parentes indígenas? Esta imagem continuou visível.

Conforme foi se caminhando nesta possibilidade de levar a sério a própria vivência na atividade de tradução como está se apresentava em sua potencialidade, seguia-se a escrita desta dissertação. Esta investigação é paralela ao ato de tradução de uma obra do escritor Graciliano Ramos: Vidas secas (RAMOS, [1938] 2015). Paralela em termos, porque, para nós, sem a profética, que estamos a chamar esta atividade, não haveria como trazer esta experiência. Esta é profética porque se vai a um território outro: o espaço das íntimas ligações. Um lugar invisível que é a poética da relação ou grande encontro dos mundos envolvidos na tradução. Mundos em transformação.

A profética da tradução é um percurso anterior, porém já dentro da tradução. A tradução em si que é o lugar da “passagem” de um lugar para o outro do que se está traduzindo é um momento difícil de relatar. A infidelidade seria em transformar esta experiência em outra coisa qualquer que no fim pudesse representar algo do campo da poética da tradução. Este movimento seria o político dado à separação e não só, mas principalmente, dado ao distanciamento. Este distanciamento do olhar é justamente o que não gostaríamos de relatar. Então, será um movimento, de certa forma, contrário que se executará. Esta movimentação é relacionada ao vivenciamento com o mundo que se constrói por força do traduzir. Buscar-se-á adentrar cada vez mais no encontro entre os mundos envolvidos nesta tradução específica. A necessidade de vivê-lo, sua busca, suas emoções, é o que parece ser a implicação de um deslocamento de olhar para dentro e na profundidade do que se possa estar querendo dizer relativo à força deste mesmo acontecimento que é o grande encontro. Disto surge a tarefa do tradutor¹.

Nosso objetivo será trazer a geografia do pensamento colocada pela força deste traduzir Vidas Secas para língua indígena nheengatu.

Este trabalho de dissertação se dedica à poética do traduzir como projeto de tradução. Enquanto tradução literária será oferecida a tradução do primeiro capítulo de Vidas Secas como parte do trajeto, sendo o foco centrado, de preferência, na profética da tradução.

Por este percurso, iremos tentar estabelecer o diálogo entre duas áreas, a dos Estudos da Tradução e da Linguística, por um lado, e da Antropologia, de outro. Com isto, será tentada uma aproximação inicial entre conceitos de ritmo e de significação, de um lado, e de íntimas ligações e xamanismo, de outro. Nesta mesma iniciativa de aproximações entre áreas, temos em relação os conceitos de polissistema literário em Even-Zohar e a teorização sobre parentesco em Viveiros de Castro.

Temos como norteador - como caput desta pesquisa - o seguinte trecho do ensaio intitulado Xamanismo e Tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a): “O trabalho do xamã, sua esfera de competência, é essa tentativa de

¹ “A Tarefa do Tradutor” (BENJAMIN, [1923] 2008) é título de prefácio escrito por Walter Benjamin (1923) quando de sua tradução de poemas de Charles Baudelaire. Aqui não o cotejamos, apesar de ser leitura explícita de Jacques Derrida ([1987] 2002). Em “Torres de Babel” (DERRIDA, [1987] 2002), há uma leitura crítica sobre uma suposta missão com a qual o tradutor estaria em débito. Aqui fazemos certa relação com o título do prefácio já por ele ser clássico e; por outro lado, está a fazer parte desta investigação traçar íntimas ligações entre as tarefas no xamanismo e na tradução.

reconstrução do sentido, de estabelecer relações, de encontrar íntimas ligações” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a, p. 109). A questão que se abre é a possibilidade de relacionar a prática xamânica e a prática de tradução, semelhança sugerida pelo referido ensaio. Certamente a aproximação entre as duas espécies de afazeres é poderosa. Não nos deteremos em trazer as similaridades ou semelhanças.

A experiência nesta tradução, pela geografia do pensamento, aplicou técnica de deslocamento para as íntimas ligações por meio de prática de perspectivismo ameríndio. (VIVEIROS DE CASTRO [2009] 2015a; 2002a). A característica deste espaço é como a cena mítica que é, em similar, a cena da escritura (DERRIDA, [1967] 1973) por multinaturalismo (VIVEIROS DE CASTRO [2009] 2015a; 2002a).

Jacques Derrida ([1967] 1973) em “A violência da letra: de Lévi-Strauss a Rousseau” nos permite chegar à cena da escritura. “Ora o que é que liga a escritura à violência?” (DERRIDA, [1967] 1973, p.123). A escritura do mundo. Voltar à cena da escritura do mundo é poder ampliar o nível de leitura do mundo e executar o manejo. Não significa a mudança da escritura do mundo, em si. A mudança está na leitura de mundo, o que é o mesmo².

Somente um exercício de “Multinaturalismo” pode-nos ajudar a ter entendimento pelo contato com a cena da escritura que não é propriamente uma genealogia sintagmática de retorno ao surgimento de conceitos, termos e nomeação de técnicas. Multinaturalismo e cena da escritura possuem paralelos. O encontro deste movimento ocorre no eixo paradigmático das dimensões. Cabe explicar como exercício de entendimento. Para entender o acesso à cena da escritura pela visita à cena “multinaturalista” é necessário a prática de perspectivismo ameríndio.

Segundo o Perspectivismo Ameríndio, “o mundo é composto por multiplicidade de pontos de vista: todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que aprendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências” (VIVEIROS DE CASTRO ([2009] 2015a, p.42). O humano é este traço relacional contido na existência dos pontos de vistas. O ponto de vista é humano assim como há humanidade neste ponto de vista que é ampliado não somente aos humanos. Assumir outro ponto de vista é assumir outras relações, o que é diferente do relativismo. “O perspectivismo indígena é uma doutrina do equívoco, isto é, da alteridade referencial entre conceitos homônimos”

² O mundo está lá para ser lido. Há várias leituras do mundo. E há muitas, ainda não lidas.

(VIVEIROS DE CASTRO ([2009] 2015a, p.87). Não é uma prática da diferença como relativização.

O Perspectivismo Ameríndio, ao aceitar o ponto de vista como humanidade, permite a expansão de corporeidades. O ponto de vista está na relação. Disto, a questão, pelo qual, do objeto afetar o sujeito ao ponto de não haver como dissociá-los, ou seja, o ponto de vista é mesmo a relação. Neste sentido, o exercício do “perspectivismo ameríndio” exige habitar o ponto cego relativo ao espaço da diferença desta prática de íntimas ligações efetuadas na *performance* xamânica de buscar. “Traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo” (VIVEIROS DE CASTRO ([2009] 2015a, p.90). “Traduzir é presumir que há desde sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que ele e nós “estávamos dizendo”” VIVEIROS DE CASTRO ([2009] 2015a, p.91). Os equívocos são produto da diferença para cada ponto. O equívoco não é um erro por falta de objetivação, mas a aceitação da diferença e da semelhança. Se o tradutor pratica esta diferença e semelhança ao atuar sobre a língua, o tradutor é como um criador de um povo-devir que ainda não nasceu. A língua-devir nasce na tradução. Seria está a linguagem sagrada? Será necessária a profética da tradução para poder trazê-la?

Haveremos de nos locomover à cena da escritura. Isto é a cena da escritura desta tradução. Isto seria a profética da tradução. Ir à poética da relação, pela profética, é uma maneira de praticar poética. Não é sem sentido que Meschonnic ([1999] 2010) afirma que a política do traduzir é a poética.

Continuaremos neste ritmo de lógica para poder chegar à cena da escritura enquanto similar do multinaturalismo. Quem deu corpo às palavras? A dimensão a ser acessada é anterior ao momento da corporeidade das coisas e seres. Acessar esta dimensão torna-se difícil com a utilização da linguagem. “Apenas os xamãs, que gozam de uma sorte de dupla cidadania no que concerne à espécie (e à condição de vivo ou morto), podem fazê-las comunicar e isso, sob condições especiais e controladas” (VIVEIROS DE CASTRO ([2009] 2015a, p.63). Em “O animal que logo sou” (DERRIDA, [1999] 2002), a existência de um narrador parece elucidar o contato com o limiar deste mundo. Quem narra esta aventura em “O animal que logo sou” (DERRIDA, [1999] 2002) realiza o manejo de mundo. Ao despir-se de suas roupas-peles-signos para poder adentrar no tempo: “E falar a partir deste tempo, “em tempo”, como se diz, tempo em que se me torna fabuloso ou mítico” (DERRIDA [1999]

2002, p.12). Uma alternativa é desnudarmos a nós mesmos e aos outros destas roupas que formam os nossos corpos. Disto, por serem nossos corpos, eles são fechados e recebem conjuntamente e inseparavelmente uma identificação em meio à alteridade de outros corpos. A dimensão mítica-poética é o momento exato desta corporificação. O momento anterior não se poderá vê-lo. Por outro lado, o momento da escritura sim, pode ser buscado. Esta cena é sensível apesar de “ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo” (VIVEIROS DE CASTRO ([2009] 2015a, p.63). São corpos isto que chamam de signos. Não podemos mais falar as mesmas línguas. No entanto, será a mesma língua que falaremos. Porque aquela anterior era anterior. Houve mudança. E só há, neste instante, um local para haver mudança. É a abolição da polaridade.

Retornar ao tempo do princípio é improvável. No qual “*todo estaba em suspenso, todo em calma, em silencio; todo inmóvil, callado, y vaciá la extencion del cielo*”³ (POPOL-VUH, 1997, p.79). É sobre este tempo que os relatos míticos sobre a origem remotam. Tempo onde as coisas não tinham estas roupas. Dimensão primordial de manejo de mundo no qual o xamã busca acessar para fazer da experiência um ato responsável. O tradutor acessa este tempo, a cena da escritura, pela profética da tradução.

Há inúmeros indícios de um tempo onde os corpos eram outros. São as narrativas míticas que nos contam sobre este tempo. Como a noite apareceu? “*Mayetaa kua pituna yupirungawa*”? É o “título” deste tempo distante no espaço. “No princípio não havia noite – dia sómente havia em todo tempo. A noite estava adormecida no fundo das aguas. Não havia animais; todas as cousas falavam” (MAGALHÃES, [1876] 1975, p.172).

Podemos acessar este mundo, mas não aquele anterior imediato. Vivenciar o tempo anterior ao princípio deve ser improvável mesmo para um corpo morto.⁴ A cena da escritura é este tempo-princípio. No tempo-princípio, as palavras não têm estes corpos e nem outros corpos. E estávamos nus. E colocou-se roupa-corpos. A roupa do gato é o gato. A roupa do cachorro é o cachorro. A roupa da vaca é a da vaca. A roupa do homem é o homem. Disto o homem colocou outra roupa sobre o seu corpo-roupa.

³ “Tudo estava em suspenso, tudo em calma, em silêncio; tudo imóvel, calado, e vazia a extensão do céu.” (POPOL-VUH, 1997, p. 79; *tradução nossa*).

⁴ Isto não se poderá responder. Colocamos que seja improvável porque seja lá qual for o estar deste morto, estando agindo em algum lugar como dizer que morto?

Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito “animal” me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar” (DERRIDA, [1999] 2002, p.31).

O tempo-princípio e a criação ideológica são mais que coincidentes. Dizer que a criação ideológica inaugura este tempo-princípio pode ser errôneo. São os mesmos. Tentar falar do tempo anterior é impossível dado que é uma criação ideológica toda e qualquer tentativa de se fazer uma referência sequer. É mesmo cabível afirmar que este tempo anterior ao tempo-princípio é ideológico. É um tempo onde a ausência da linguagem refere-se a um tempo a-ideológico.

E se distancia deste tempo-princípio. Tempo-princípio que não é impossível de visualizar. São dois tempos diferentes. O tempo-princípio que é este e o anterior a este. Os dois são tempos-princípios. Este tempo-princípio existe em relação ao outro. O outro existe, mas é impossível. O tempo-princípio que é este é possível de vivenciá-lo. É este tempo em que estamos.

Seria como um tempo-dimensão. É um tempo no qual estamos, mas não nos encontramos. É em outra dimensão que parece que estamos. A conexão temporal para que haja atualização é exercida no presente-presente: o ritual desta escrita. A abertura para a aplicação das possibilidades do social. No tempo-presente tudo é social desde o princípio. O tempo-princípio está aqui. Não o anterior a ele. O anterior ao tempo-princípio está guardado. É inacessível.

Todos os tempos existentes são ideológicos. O tempo a-ideológico é ideológico. Os tempos desconhecidos também são ideológicos. Eles estão no âmbito do desconhecido, do provável e do improvável. São tempos invisíveis ou apagados ou ainda não construídos. São desconhecidos e existentes. Estão prontos muito deles e outros ainda por serem imaginados. Tempos desconhecidos que ainda não se apresentaram. Há tempos que nunca irão se apresentar. Existem. E são ideológicos. Alguns destes tempos são a-ideológicos. No entanto sua criação é ideológica. Almejá-los é fato social. Estamos no tempo-ideológico que é o tempo-princípio. É o tempo da linguagem.

Enquanto prática, o “Multinaturalismo” acessa a “Cena da Escrita”. O manejo do mundo é executado pelo tradutor em sua poética profética. Pois, ao retornar, espera-se que o

tradutor não seja o mesmo. Ocorreu uma mudança em sua linguagem que já acostumada a não ser a mesma, acabou por sofrer uma mutação completa, espera-se.

Primeiro, porque se trata, de fato, de muito mais do que uma simples ordenação, e a tradução não é só uma tarefa de arrumação, de guardar o novo em velhas gavetas; trata-se de remanejamento mais do que de arrumação. Segundo, porque o xamã parece ser o contrário de um nomóteta. Ao longo de suas viagens a outros mundos, ele observa sob todos os ângulos, examina minuciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a, p.107-8).

Não será ao acaso que estaremos a clamar por uma poética para a escrita das experiências em tradução. Por uma poética, não por uma política que ignore a poética como política.

*C'est la necessite de penser le langage pour penser l'éthique et le politique comme une poétique, et pas seulement à partir de la poétique. Ici le traduire constitue un terrain non seulement privilégié mais unique, même si, actuellement, une éthique et une politique du traduire, une éthique politique du traduire est une utopie. Mais aussi elle est par là même une prophétie du langage*⁵ (MESCHONNIC, 2007, p. 15).

A poética é política. O acontecimento está no sujeito que representa a estética do objeto. Ambos estão ligados pela poética. Apresentar a poética somente pela licença poética, isto já é outra coisa. A solicitação da licença poética se fará enquanto ato político. Mas porque a poética precisa ser preservada.

⁵ “É esta a necessidade de pensar a linguagem para pensar a ética e a política como uma poética, e não somente a partir da poética. Aqui o traduzir constitui um terreno não somente privilegiado, mas único, mesmo se, atualmente, uma ética e uma política do traduzir, uma ética política do traduzir seja uma utopia. Mas também ela é por isso mesmo uma profecia da linguagem.” (MESCHONNIC, 2007; *tradução nossa*).

Capítulo 1. EM BUSCA DE LICENÇA POÉTICA (profética da tradução)

Por uma questão de decência, solicita-se uma licença poética. Apresentar-se-ão argumentos necessários à liberação desta licença.

Um dos problemas desta pesquisa é que há diferentes dimensões co-existentes. Os sinais em meio ao espaço geográfico são que fazem tais dimensões surgirem e serem vivenciadas. Diz-nos Charles Baudelaire ([1857] 1958): “A natureza é um templo onde vivos pilares/ Podem deixar ouvir confusas vozes: e estas/ Fazem o homem passar através de florestas/ De símbolos que o veem com olhos familiares. ” (BAUDELAIRE, [1857] 1958). O caminhar é que faz o caminho. Esta seria uma possível interpretação a esta estrofe.

O mesmo se diria sobre o processo de pesquisa e a escrita. Por um momento é necessário revelar este processo para que se possa encontrar e demonstrar este encontro. Uma tarefa na escrita, onde somente a escrita pode dizer enquanto técnica de deslocamento: o de fora passa para dentro. São espaços diferentes. E a questão é realmente saber se estes espaços existem, pois o “de fora” é este aqui. A utilização da escrita para fazer da experiência algo experimentado pelo leitor é uma atividade que requer atenção. Além disto, a possibilidade da escrita é o instrumento da pesquisa que possibilita aprender e adentrar cada vez mais a experiência maior, ao mesmo tempo, que poderá vir a deixá-la menor. Estas considerações são pertinentes.

Deveremos, antes de iniciar esta aventura (a da escrita), primeiramente, buscar uma licença poética para que desta forma consigamos exprimir a experiência da tradução com liberdade.

O Escritor irá percorrer um espaço criado diante da grande experiência existencial com os objetos, sem os quais não haveria sua existência. A relação entre objeto e sujeito é indissociável: a reciprocidade não aceita a separação. Sem o escrito, não há o escritor. Ao menos, esta reflexão se faz legível na problemática desta dissertação. Expor a trajetória do tradutor no processo de tradução sem que haja distanciamento é não somente dificultoso, mas precisa de melhor ser entendido. Em verdade, quer se expor algo desta trajetória.

Primeiramente, a trajetória é um processo inconcluso. Em segundo lugar, a trajetória requer um início, e este início pode estar em diferentes locais. Em terceiro, esta trajetória pode ser feita somente onde ela não ocorreu. Esta experiência não é anterior à escrita, disto a experiência é em si uma experiência da escrita. A escrita é um destes objetos que dão forma ao pesquisador. Há esta ambiguidade. Nisto, a licença poética é uma autorização solicitada para que o pensamento possa ser exposto de maneira a empreender algo que seja extraordinário dado que a experiência é por si única.

Por que haveria de solicitar a licença poética? Gostar-se-ia de que o leitor pudesse experimentar esta experiência. Como deverá ser uma maneira melhor apropriada para a escrita da experiência? Empreenderemos esta busca.

Uma problemática para esta dissertação não parece residir no âmbito da tradução que está limitada ao texto vertido de um original a outra língua. Não, não está lá. Poderia haver neste campo de intermediações, dificuldades. E há, mas não é tão substancial quanto a tentativa de escrita das experimentações. Nisto a questão metodológica passa pela escrita.

A tradução em si é dificultosa, porém, há um detalhe que, além de ser imprescindível, executa a possibilidade de ocorrência do processo da tradução em si, não rápida no sentido de medição de tempo, mas, harmoniosa devido ao carácter existencial de uma política outra. Esta é a profética que, para se construir como projeto, realizou-se como trajeto de saída, de busca e de vivenciamento. Sem este trajeto não haveria um projeto que fosse racional com o que realmente pudesse haver de lógico com o político. A política da tradução relacionada com a poética da tradução é esta profética. Justamente a profética é uma poética que vai de encontro com a poética da tradução. O movimento é contrário ao de separação, movimento também contrário ao distanciamento. Por isso, a questão dita metodológica vai em direção à epistemológica para, enfim, ser, ao final de contas, uma questão ontológica.

No campo da tradução, as escolhas operadas por este tradutor, mesmo que certamente plausíveis de meditações, parecem muito mais simples. É que, dado o fator da existência de obstáculos, o percurso pode ser desobstruído pela aplicação de “íntimas ligações” entre o que seriam os “mundos”. No entanto, isto não é tão simples como parece assim. Seria necessária uma técnica. Sumariamente, se diz que a língua de partida e a língua de chegada⁶ são dois

⁶ Catford (2000) ao tratar sobre equivalência linguística em “Translation Shifts” (CATFORD, 2000) remete aos termos “língua de partida” e “língua de chegada”. “By “shifts” we mean departures from formal correspondence in the process of going from the SL (source language) to the TL (target language)”

estamentos opostos que se configuram como mundos diferentes. Mas são mais do que simples “língua” como comumente se quer pensar.

Em primeiro, para nós, os dois “polos” linguístico-culturais estão próximos, nesta tarefa de tradução que estamos a empreender. Eles foram aproximados não por uma operação de buscas de semelhanças, mas por terem parentesco ou consanguinidade. Para o tradutor esta desobstrução não foi obrigatória. É difícil saber quando isto começou porque o tradutor está imerso nestas íntimas ligações.

A imersão do tradutor dá-se na poética da relação que vai além do encontro. Há trocas, um verdadeiro *dabucuri* que são os rituais de festas no noroeste indígena. Há *torés* que são os rituais de festas do nordeste indígena. Para o tradutor, “*Vidas secas*” é uma etnografia bem-feita sobre Povos Indígenas do Nordeste. Assim, por estas relações, traduzi-la para uma língua indígena falada por etnias das terras indígenas do noroeste amazônico, é como religar o que sempre esteve claro ou dado.

A licença poética... continuemos nas argumentações.

CARTOGRAFIA NA TRADUÇÃO ⁷

Onde estará localizada esta pesquisa que empreenderemos? Em qual departamento entregar-se-á a licença poética? Por vez permearemos pela Linguística, outras vezes é a Antropologia que nos fará pensar. Certamente, esta pesquisa se pensa algo como transdisciplinar. E esta questão precisará ser esclarecida. Somos uma ciência outra como outras ciências. Esta transdisciplinariedade é diferente. Vamos usar de um dispositivo para poder argumentar a favor na solicitação da licença poética.

Há um trajeto geográfico/cartográfico que perpassa esta investigação ou que será bom para pensar o transdisciplinar sem disciplina. Deveremos recorrer a certos pensadores, perceber a congruência, a analogia e trajeto em cada um e no composto. Desta forma,

(CATFORD, 2000, p.1965). - “Por “deslocamentos” nós denotamos o embarque na forma correspondente no processo de ir do SL (língua fonte) ao TL (língua alvo)” (*tradução nossa*).

⁷ Estamos a utilizar conceitos ou categorias que possuem seu lugar dentro do conhecimento no campo da Geografia. Pedimos desculpas a um leitor especializado nesta área. Caso possamos não estar atentos às considerações e debates em torno deste conceitual não é porque queremos. Assim, pede-se que se leia sobre estas categorias como aceitáveis ao senso comum.

apresentar-se-á uma geografia que difere daquela outra contida na tradução, mas acabará por delinear-la.

Neste capítulo, aproveitaremos para mostrar um pouco a cartografia teórica desta pesquisa de profética da tradução⁸. Teríamos uma teoria cartográfica do pensamento. A construção dos pensamentos dos pensadores é uma técnica que passa pelas íntimas ligações entre pensadores, temas e a tarefa de explicações. A construção, colocada pela disposição junto à intercalação de arranjos interpretativos, produz a aceitação da continuidade via lógica argumentativa. “A verdadeira questão não é saber se o contato de um bico de picanço cura as dores de dente, mas se é possível, de um determinado ponto de vista, fazer “irem juntos” o bico de picanço e o dente do homem” (LÉVI-STRAUSS, [1962] 2012, p.25). É mais ou menos assim que o todo se junta e se válida. A teoria cartográfica da profética da tradução necessita de uma teorização como prática onde se possa observar a disposição dos elementos e cursos de movimentações de pensamentos. E é isto que tentaremos demonstrar neste capítulo primeiro.

No entanto, estamos em vários lugares. Então, esta cartografia apresenta uma geografia múltipla onde as rotas de trajeto são interligáveis por deslocamentos transversais. Por um momento lá, por outro aqui e também em outros lugares. A corporalidade assume uma dinâmica interessante. A corporalidade mesma do tradutor é interessante. Onde ela estará?

Na profética da tradução, a busca pela terra prometida pode estar em vários lugares. A profética da tradução também é isto: Trazer um lugar novo de possibilidade de vida. No entanto, esta possibilidade não pode estar desrelacionada da vivência neste mundo. A profética é uma ciência outra.

Um princípio para a operação desta profética que estamos chamando será as íntimas ligações. O princípio de íntimas ligações assemelha-se àquele mesmo princípio que perpassa o próprio pensamento científico. O pensamento científico que não se quer outro tem uma diferença. Ele não gostaria de aceitar as ciências outras. Ele mesmo se defende em torno de uma linguagem. O estranhamento dita a ruptura entre dois espíritos distintos: a proto-história e a modernidade. O rebuscamento do pensamento científico moderno é absoluto em sua legitimação. Ele mesmo se legitima pelo discurso e construção de sua história em

⁸ Conforme a experiência caminha outras teorias vão se ajuntando nesta cartografia. As teorias servirão, em parte, para poder nos ajudar no adentramento no que será o ponto de vista em formação pela tradutiva.

diferenciação aos outros pensamentos que o mesmo cria para colocar a diferenciação e evolução necessária para a legitimação. Por isso, poderá haver certo estranhamento diante dos trajetos destas experiências que aqui contaremos. Haverá estranhamento porque o princípio científico opera neste estranhamento. O científico que é a linguagem, começo e fim. A operação ocorre é na linguagem.

Não se fará ideia do poder da linguagem enquanto não se tiver reconhecido essa linguagem operante ou constituinte que aparece quando a linguagem constituída, subitamente descentrada e privada de seu equilíbrio, ordena-se de novo para ensinar ao leitor – e mesmo ao autor – o que ele não sabia pensar nem dizer (MERLEAU-PONTY, [1964] 2012a, p.44).

Há uma viagem a ser percorrida, uma viagem na linguagem. Este é o campo de atuação do tradutor em sua profética justamente porque vivenciou algo extraordinário. O tradutor tem uma visão. A visão é o próprio pensamento não domesticado. Será o pensamento que iremos explicitar. Um pensamento no deserto. Há a necessidade de se ir ao deserto.

Neste sentido, entre as narrativas de finalidade explicativa deste trajeto, uma parece explicativa no contexto do percurso que se delineará: Abrão não caminhou no deserto aleatoriamente. Esta narrativa deverá ser acompanhada, ao menos rapidamente, para que possamos entender a analogia dos percursos. A analogia serve como parábola.

Resumimos o roteiro deste modo assim: 1) Abrão deixa Ur dos Caldeus; 2) Abrão permeia a Mesopotâmia em direção ao Alto Rio Eufrates até Harã; 3) Abrão, devido a fome, se dirige ao Egito; 4) Abrão sai do Egito e se dirige a Canaã; 5) Abrão e seu sobrinho Ló decidem tomar caminhos diferentes, devido a desentendimento a acesso a pasto e ovelhas; 6) Abrão diz a seu sobrinho Ló para definir uma região para ir com seus pastores, ficando ele combinado de tomar a direção contrária; 7) Ló decide ir a Sodoma, onde havia luzes; 8) Adonai mostra a Abrão a terra dada a ele e informa os limites; 9) Abrão constrói altares em um processo de demarcação do território em outros moldes.

Em nossa interpretação/tradução este percurso é construtivo para o lugar acadêmico desta experiência de tradução. Mesopotâmia e Egito são lugares de certo conforto. Necessário não se firmar nestes lugares. A linguística e a antropologia são essenciais a este percurso de transcrever esta experiência. Nas palavras de Deleuze e Gatarri, “O nômade tem um território, segue trajetos costumeiros, vai de um ponto a outro, não ignora os pontos” (DELEUZE & GATARRI, [1980] 1997, p.53). As experiências não devem se limitar a se inscreverem nestes

locais. É prometida uma terra a Abrão. O objetivo não é estacionar nestes locais anteriores. Os estudos de tradução correm o risco de ser outro local chamativo. Esta pesquisa deve estar centrada em apresentar esta experiência. Ló acabou cativo em Sodoma, e certamente isto marcou a experiência de Abrão quando este se deteve em socorrer o sobrinho. Este processo de demarcação da terra é por vez similar ao pretendido por esta experiência de escrita. A experiência de Abrão é conhecida pela escrita e por vez pela outra escrita que é a construção dos altares de demarcação. Abrão percorre e constrói o território. “Em primeiro lugar, ainda que os pontos determinem trajetos, estão estritamente subordinados aos trajetos que eles determinam, ao contrário do que sucede no caso do sedentário” (DELEUZE & GATARRI, [1980] 1997, p.53).

Pensemos, agora, mais exatamente sobre a geografia na tradução desta experiência. Sobre o Noroeste Amazônico (Fig.1): O território indígena do Alto Rio Negro (Fig.2) é marcado por inscrições nas pedras que remontam aos primeiros ancestrais. No Rio Içana (afluente do Rio Negro) as entidades geográficas e as escritas na pedra remontam a Ñapirikoli, o herói mítico, o ancestral dos Baniwas (XAVIER, 2008). As narrativas que mencionam estas inscrições dão acesso ao conhecimento apropriado para o manejo de mundo. As inscrições e as entidades geográficas peculiares são rotas de criação e transformação operativas. Uma investigação possível é a hipótese de “Vidas secas” se encontrarem constituída dentro deste conhecimento. É por este viés que a tradução de “Vidas secas” pode ocorrer. Iremos a isto aos poucos.



Figura 1. Noroeste Amazônico: conhecido como cabeça do cachorro por causa do desenho de sua fronteira. Detalhes sobre @2017Google, sem escala.

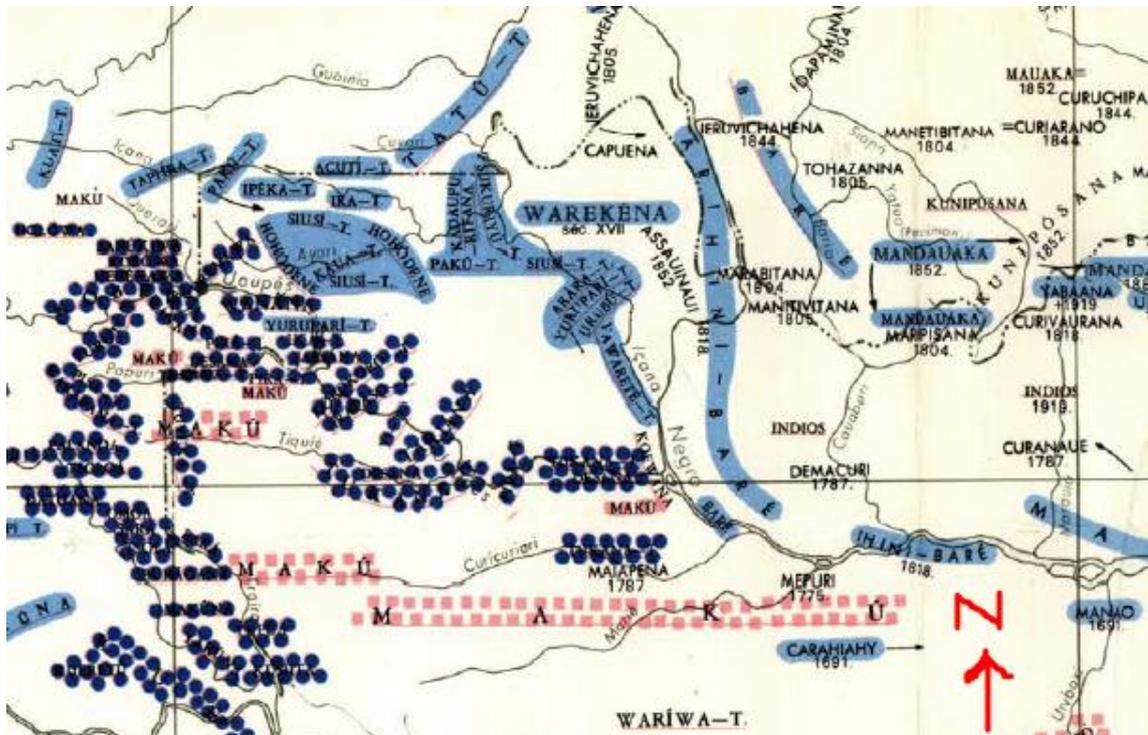


Figura 2. Noroeste Amazônico: etnias. As cores representam os grupos etno-linguísticos. Fonte: Mapa Etno-Histórico do Brasil e regiões adjacentes (NIMUENDAJU, [1944] 2002).

Neste sentido, a cartografia da tradução é mesmo um instrumento tecnológico ideal à reflexão filosófica do empreendimento de juntar, de colocar em paralelo, “culturas” opostas outrora e imediatamente próximas pela necessidade e desejo de verter, transportar ou transladar significados ou sentidos. Esta cartografia da tradução é inusitada ao incorrer em não estar na realidade geográfica tradicional tal como é comumente apresentada. A cartografia é um percurso operativo em que está a se constituir, aqui, juntamente com a operação pelo manejo da geografia.

O relato desta visitação é saliente à apresentação de bens simbólicos novos, e, no caso, por ser de carácter geográfico, são da ordem do habitável. O significado disto é o poder da profética com o retorno da mensagem. E este esforço, não forçado, pode ser de proveito para a retirada de fronteiras tradicionais forçadamente construídas na demarcação do imaginário dos corpos como aqueles em pesquisa.

O tradicional diz respeito, no caso, para determinar um parâmetro, as fronteiras entre Estados-Nações, as quais são aceitas, não se cogitando sua historicidade em face de multiplicidade de outras fronteiras. É a partir, por vez, da historicidade da construção destes Estados-Nações e sua geografia que comumente se constrói o entendimento do mundo na modernidade. Olhamos e teimamos em olhar para o continente sul-americano a partir do litoral atlântico. Há outras maneiras (Fig. 3). A descolonização do pensamento é a descolonização do olhar. Não reclamamos desta aplicação “moderna”. Queremos ir além. Não nos colocamos contra ela. Estas fronteiras são aceitáveis, reais, funcionais. Além mais as outras geografias não estão em debate contra esta. Parece-nos que estas geografias possuem algo em comum: estão assentadas no mito. O que se quer não é se colocar contra a que denominamos geografia tradicional. Quando dissemos *mito*, é com respeito que colocamos esta consideração. Um mito para muita gente. Com considerável potencial. O problema é no apagamento, não só de outros mitos-geográficos. A crítica é contra um mito-geográfico que apaga todos os outros a nascer, imaginados e vivenciados. Vemos mais que uma crítica pela crítica. Apresentar outra proposta é recorrer na abertura para o imagético das variedades.

Em exemplo, *Jangada de Pedra* (SARAMAGO, [1986] 1988), obra literária do escritor José Saramago ([1986] 1988), que descreve uma história inusitada de desmembramento da península Ibérica do continente Europeu, onde está agora ilha gira pelo oceano Atlântico até poder descansar em uma geografia outra: entre a África e a América. Há uma possibilidade de leitura desta literatura que condiz ao não alinhamento cultural de Portugal e Espanha com a unificação europeia. Esta obra, *Jangada de Pedra* (SARAMAGO, [1986] 1988), poderia ser um paradigma deste jogo imagético geográfico de possibilidades outras existentes, mas despercebidas. Há uma condução do olhar a partir de um ponto geográfico táctil que perpassa a maior parte das possibilidades do pensamento. O mito que se resumiria a um grito “Terra à Vista” ainda é muito latente na guerra fria que conduz as produções intelectuais do século. A Guerra Fria é outro que não estará nesta cartografia que se quer percorrer. Não queremos desencorajar suas existências. Como já dito, não é isso. Somente, prosseguiremos em outra dimensão.

Ainda sobre o geográfico, por vezes, há entidades geográficas que acabam, não por isolar comunidades humanas, mas, por não permitir com que tenham acesso a outros territórios contínuos horizontalmente. E, há mundos verticais. Estes mundos verticais são de mesma forma contínua entre todos os outros possíveis. A sua inexatidão está em ser relegada ao plano de variantes. Na geografia horizontal, o centro é o local onde se está. Na geografia

vertical, o centro tem uma localidade que é construída por excelência de se passar como dada. Antes dela o mundo não existe. Revisitar este local histórico não é um ato de regressão temporal. “Não é, portanto, a coerência interna do discurso o que se procura, sua consistência advém antes do esforço mútuo dos planos em que se exprime do “*habitus*” em suma” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a, p.109). Ir a outros lugares e estar lá pode ser uma possibilidade da atividade em tradução.

Há diferentes geografias que se constroem, de alguma forma, enquanto experiência de tradução, o “*habitat*” deste tradutor. Aproveitaremos o oportuno para se pensar as relações entre xamanismo e tradução. Retoma-se, de certa forma, o ensaio de Manuela Carneiro da Cunha (2009a), “Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica”. Há perguntas que norteiam o pesquisador-tradutor. Qual a relação que se pode construir entre Xamã e Tradutor?

Nunca é demais lembrar: há uma cartografia do tradutor na profética da tradução. Caatinga, no Nordeste e; Alto Rio Negro, no Noroeste (Fig. 4) que são mais que territórios contínuos (Fig. 5). Talvez, possa-se contribuir, nesta pesquisa, para a formulação de uma categoria antropológica abrangente de Terras Baixas Sul-americanas⁹ (Fig.6). Talvez, possa-se ser pertinente aos Povos Indígenas do Nordeste (Fig.7) e/ou para se entender o “Território Indígena do Baixo e Sub-Médio Rio São Francisco”¹⁰ (Fig.8). Mas em tudo isto, cairíamos no equívoco de apresentar, justamente, o que se quer apagar: o desejo do tradutor. O que não é nosso caso. O que se quer é realmente tornar evidente o ser-estar do tradutor, seu *habitus*. A problemática não está em evidenciar esta questão. A escrita pode operar esta proeza. Em verdade, se quer que o leitor sinta a mesma “visão” que o tradutor sentiu em “campo”. Esta é uma linguagem profética ou xamânica. A viagem da volta deverá trazer uma linguagem sagrada ou resquícios dela.

⁹ Terras Baixas Sul-americanas, contraponto às terras altas andinas, é espaço geográfico de estudos da antropologia brasileira. Outra categoria antropológica é povos indígenas do Nordeste. “

Este termo e aquele outro, “terras baixas sul-americanas” não são contrapostos, mas há certo distanciamento entre abarcar ligações entre as geografias. A emergência de Povos indígenas do Nordeste como categoria que se firma dentro e contrário a uma tradição que postulava algo como a dissolução dos remanescentes indígenas do Nordeste, devido a impacto devastador da colonização, implica talvez esta ausência de ligações. O que talvez não haja mesmo. A proposta aqui é demonstrar que a partir de uma perspectiva diferente de diálogo com esta tradição, povos indígenas do Nordeste representam uma ligação potencial com os povos indígenas do Noroeste Amazônico.

¹⁰ Não há uma terra indígena contínua que circunscreva as populações indígenas do Nordeste atual no que poderia ser uma Terra Indígena do Baixo-Médio São Francisco. No entanto, em termos de rede de conhecimentos entre estas populações, poderíamos trazer a existência desta Terra Indígena (T.I). Esta questão foge ao alcance maior dentro desta pesquisa.

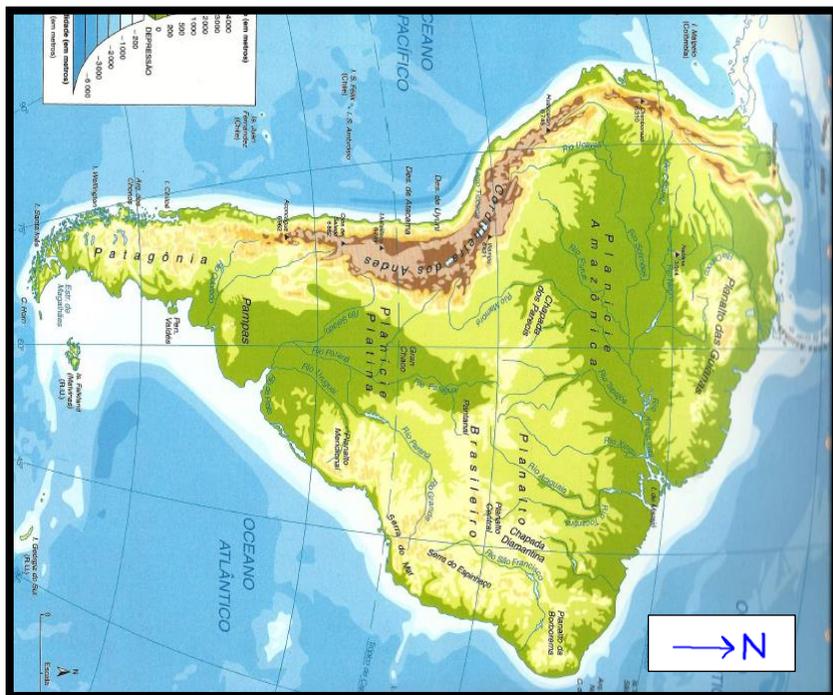


Figura 3. América do Sul-Ameríndia, sem escalas. Visualização por outro ângulo.

Fonte primária: BOCHICCHIO, 2009, p.42.

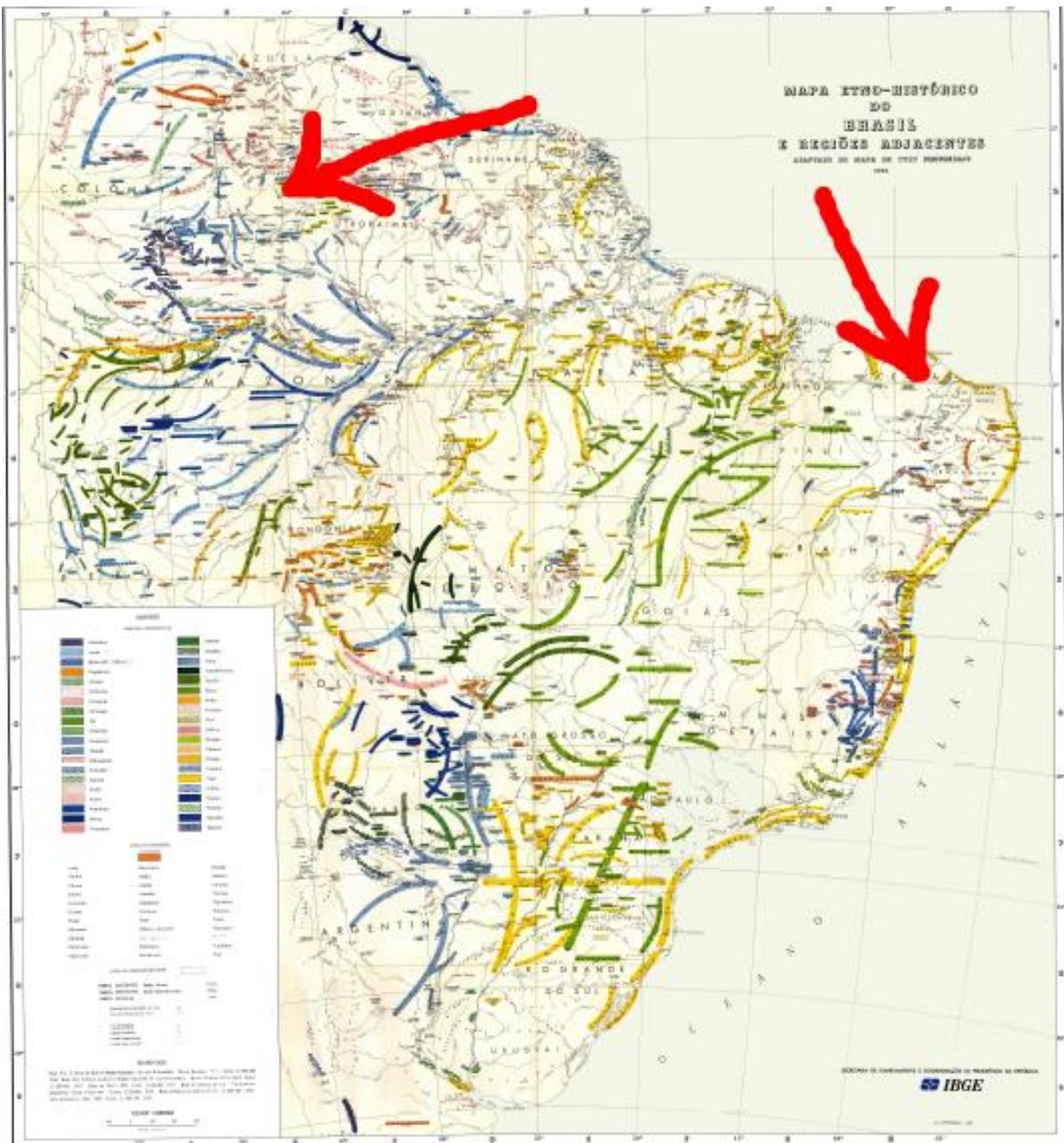


Figura 4. Sinalização das áreas Noroeste e Nordeste Indígenas. Detalhe sobre Mapa Etno-Histórico do Brasil e regiões adjacentes (Nimuendaju, [1944] 2002). Sem escalas.

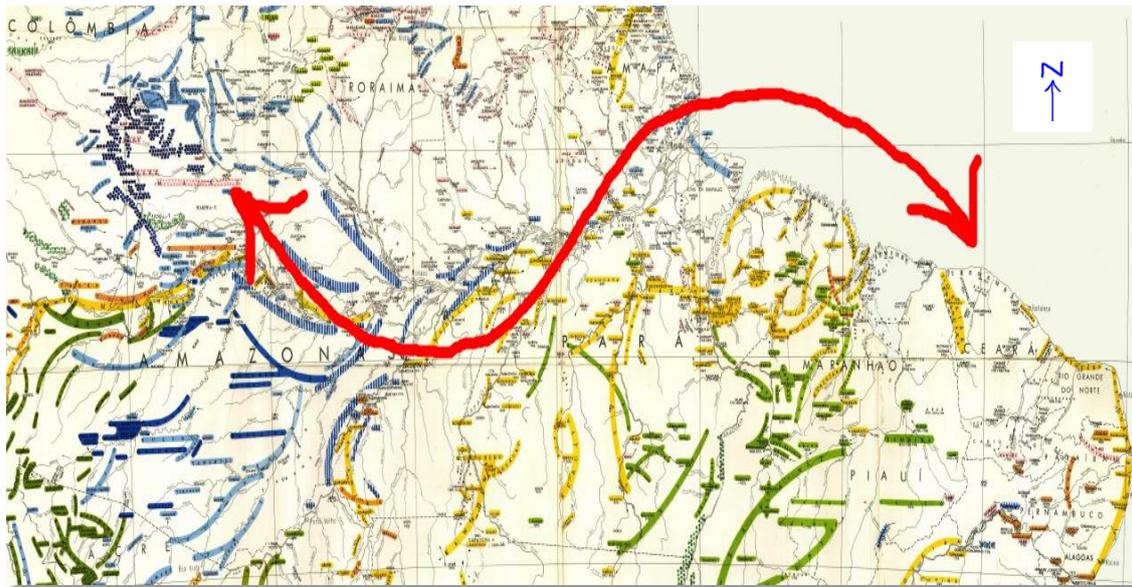


Figura 5. Território contínuo: "noroeste amazônico" e "nordeste indígena".
Montagem sobre recorte em Mapa Etno-Histórico do Brasil e regiões adjacentes (NIMUENDAJU, [1944] 2002).
Sem escalas.



Figura 6. Ameríndia: terras altas, terras baixas e kaatinga. Desenho do autor, lápis de cor sobre papel sulfite, 2016, sem escalas.

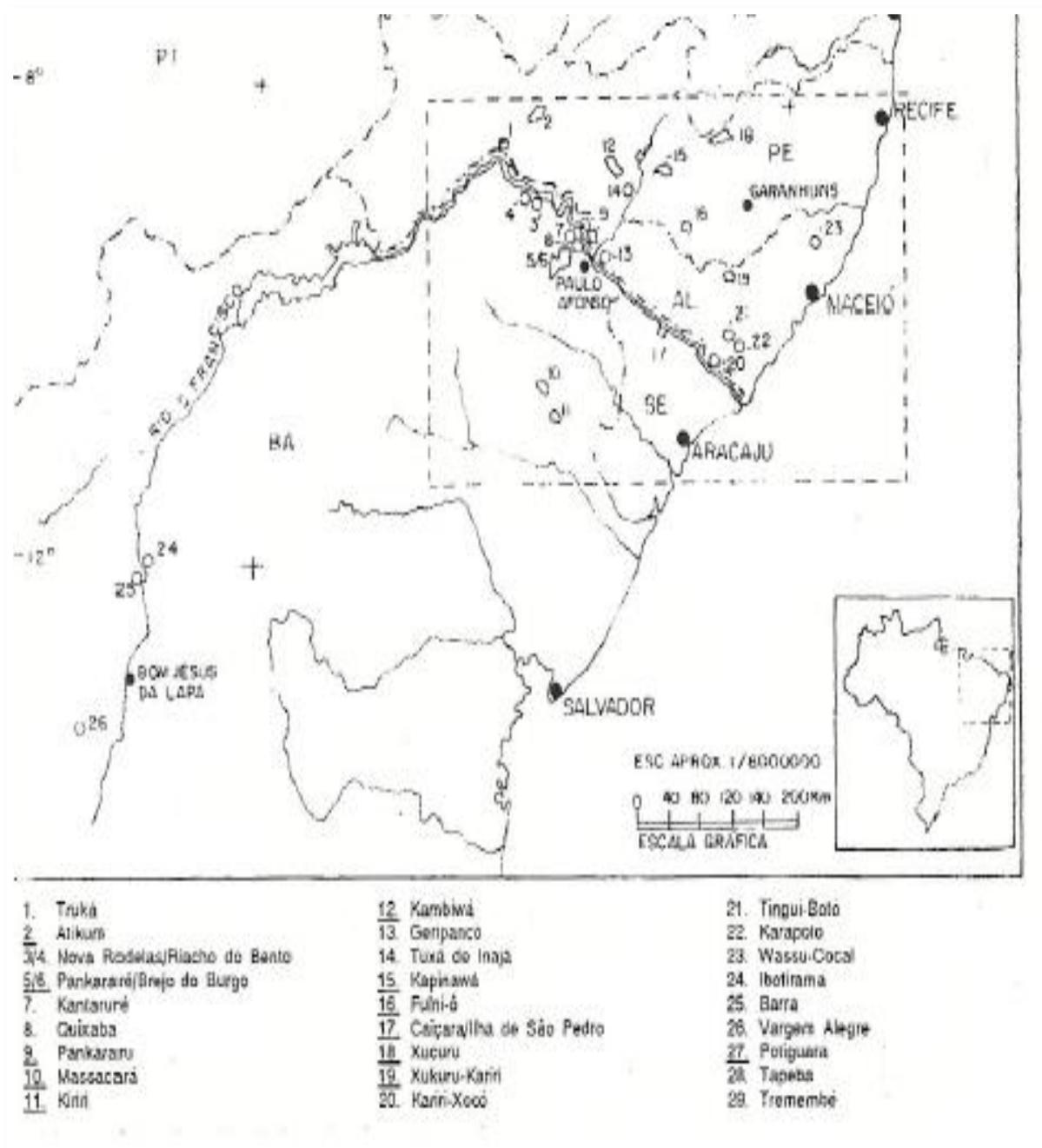


Figura 7. Mapa Povos Indígenas do Nordeste. Localização e Nomes. Mapa In: PACHECO (1999a, p.37).

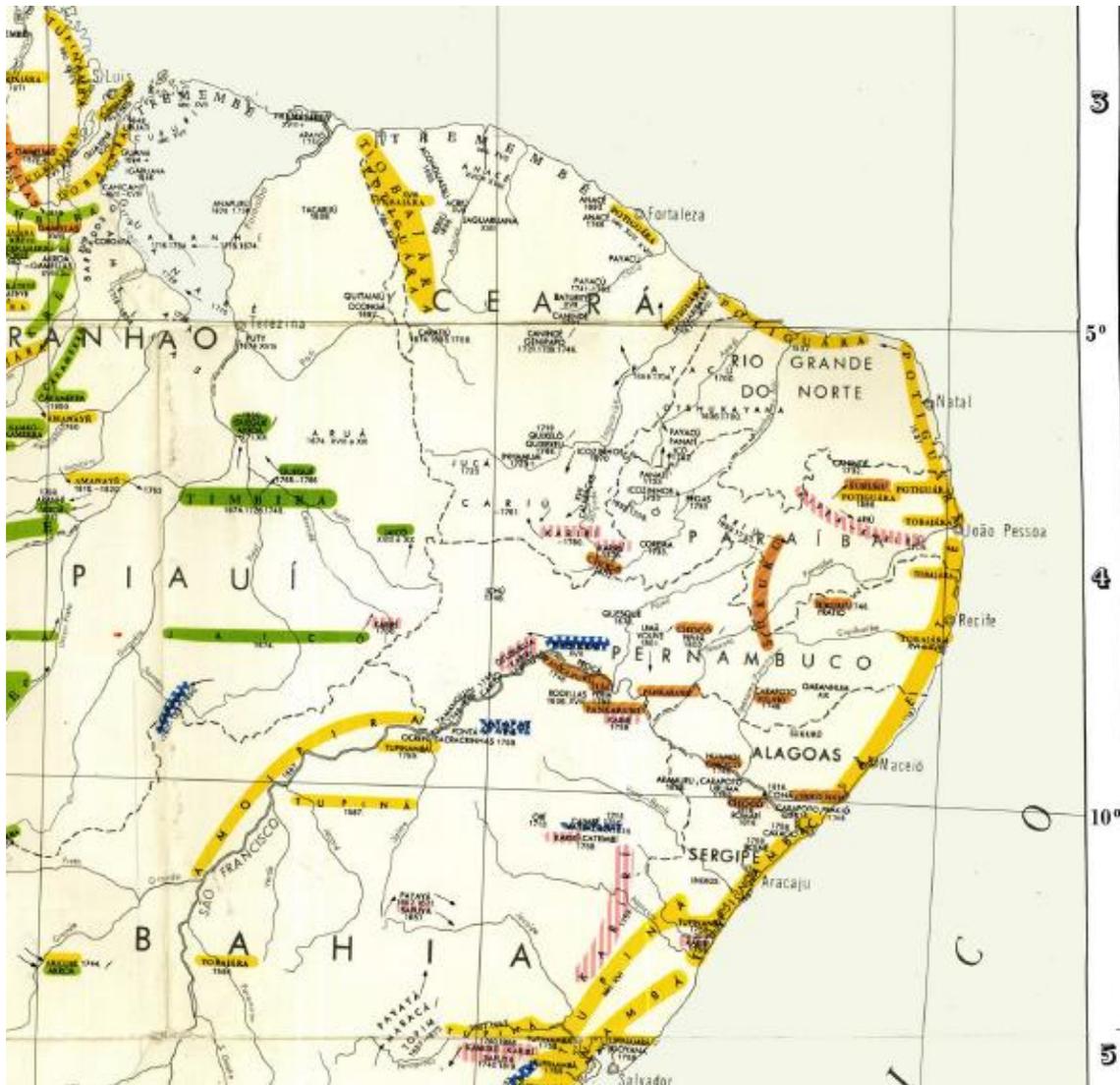


Figura 8. Nordeste Indígena: “Território Indígena do Baixo e Sub-Médio Rio São Francisco.”

Fonte: Recorte em Mapa Etno-Histórico do Brasil e regiões adjacentes (NIMUENDAJU, [1944] 2002). Sem escalas.

TRANSDISCIPLINARIEDADE COMO DESERTO

Em momento, nos contentamos em primeiramente fazer a saída de Ur dos caldeus. Abrão caminhou pela Mesopotâmia que é o entre-rios até o Alto Rio Eufrates. Seguiremos assim, ora por não nos perder, ora por dependermos da água, ora por não conhecermos o deserto. Seguiremos assim por aquela movimentação no deserto como alegoria para a transdisciplinariedade. Uma língua, uma ciência, uma torre... Profética da tradução faz o percurso contrário a estes objetivos. Tentar-se-á demonstrar este raciocínio.

A Torre de Babel e sua linguagem algorítmica representa uma perseguição que significa a totalização do universal. Nós vamos passar pela torre de babel. Nós vamos sair dela. A torre de babel representa não somente a unificação. Ela é o projeto de unificação em que se estabelecerá o fim das fronteiras. Ao juntar todos em um só lugar, tentará por não os dispersar. Uma só língua é seu ideal. Uma língua e um pensamento. Uma repetição. Uma única grande fronteira em expansão que conforme cresce para o céu aumenta a sua base territorial. O objetivo é o céu, e para isto se pensa ser possível somente com uma língua.

Esta última consideração é útil para poder se entender o lugar do centro que não aceita outro centro e as ciências outras. O pensamento da totalidade apaga as poéticas da relação e, quando a buscam, não a percebem no invisível. O invisível é apagado. A busca se dá dentro da totalidade em busca da totalidade. Não há nada de novo e nem poderá existir. Este é o mal, reforço da totalidade, dupla invisibilidade do invisível. O invisível da poética da relação é bom, saudável. Mesmo invisível contínua a perpetuar-se. O invisível entra em contato pela visão. O tradutor pode ter esta potencialidade.

Enquanto isto, a Torre de Babel continuará a se erguer, em busca de uma linguagem única, em seu projeto do fim do mal do mundo. Em seu pensamento, será uma questão de tempo até que a modernidade abarque pelo contato a todos os povos. Uma mesma língua universal resolveria a questão das incompreensões. Nesta linguagem, poderia não somente se entender o mal como erradicá-lo por consenso. Eis então o fim da história. Se o fim do tempo é dito pela unificação, deve-se procurar o lugar onde ocorre.

O conceito de língua materna é um destes lugares. Não há quem fale a língua materna enquanto monolinguismo. Língua materna é um conceito obsoleto? Eis um enunciado que pesa. Língua materna, ao menos, não poderá, então, ser mencionada, assim, sem antes de certa reflexão, ao menos, como se fosse um fato dado, natural. Mesmo quando se trata de entender

o pensamento do outro, há um risco. Em busca da linguagem única, a maneira a se fazer para entender o pensamento filosófico do outro sem encaixá-los em categorias pré-existentes no próprio pensamento nativo de quem pensa é uma tarefa que somente seria possível pela existência de uma linguagem algorítmica. A afirmação prolonga-se dentro de uma reflexão contra o fantasma da linguagem pura¹¹. Isto representaria o desejo de ser compreensível a todos. No entanto, a linguagem comum entre todos os falantes acabaria por ser reduzida a anagramas incompreensíveis, sem identificação. Há confusão já nesta tentativa de solicitá-la.

O verdadeiro, o que se apresenta como verdadeiro, em sua estética e política, é aquele que contempla as outras possibilidades sonhadas como sendo para o campo do inútil. A política quer determinar um olhar, pois ela se separou pela própria poética da separação e dita o direito do certo para se chegar a algum lugar. Onde reside esta força engolidora? A profética enquanto experiência de tradução pode trazer algo para entender este jogo. Poderá ser uma conclusão compreender onde reside esta dualidade. Cabe saber quais contribuições, a profética da tradução poderá trazer ao campo das ciências sociais¹².

No entanto, não se quer trazer contribuições nenhuma (ou a quem ser fiel?). O ditado italiano *tradutores traditore* continua forte. A confusão foi em pensar em teimar na questão de fidelidade. Não na fidelidade no domínio da tarefa de traduzir. Nem em questionar a quem ser fiel. A questão poderá ser mais bem vislumbrada se colocada de outro modo. Onde ser fiel?

A fidelidade está na visão, exercício da visão, e adentramento da visão. Daí o deserto como transdisciplinarietà. A Mesopotâmia está relacionada à saída de Abrão de Ur dos Caldeus. Nesta escrita, está relacionada à saída de um campo comum de conhecimentos e por vez percorrida linear a este mesmo campo de maneira a fazer sentido esta experiência.

É mais que comparação ou tentativa de construção de metáfora. Estamos em fuga, em desvio. Ao mesmo tempo sabemos da responsabilidade, da resposta, do responsivo. Esta questão metodológica é o paradoxo do escritor. Tenta-se, como objetivo, ser autêntico em apresentar o percurso, que por vez é a experiência da tradução, de maneira a respeitar o leitor

¹¹ “O Fantasma de uma linguagem pura” é título de um capítulo de “A Prosa do Mundo” de Maurice Merleau-Ponty [1964] 2012b.

¹² O fazer Ciências Sociais é sempre apresentado por intelectuais que primam por tentar entender a área das “humanidades”. Mikhail Bakhtin ([1979] 2011b) trata deste assunto em “O problema do texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas” (BAKHTIN, [1979] 2011b); Jacques Derrida [1967] 1971), em “A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas” (DERRIDA, [1967] 1971); Claude Lévi-Strauss [1973] 2013a) em “Critérios científicos nas disciplinas sociais e humanas” (LÉVI-STRAUSS [1973] 2013a); entre outros que pensam o estar a fazer ciências sociais.

que queira desvendar a analítica do tradutor em questão. Há variedade de campos de pesquisa que se inter cruzam. O acontecimento é no indivíduo relacional. A relação acontece no indivíduo pelo ato responsável. “Arte e vida não são a mesma coisa, mas devem tornar-se algo singular em mim, na unidade da minha responsabilidade” (BAKHTIN, [1979] 2011a, p. XXXIV).

Pode-se solicitar uma leitura que desvende a cultura do tradutor. Pede-se para que seja mais bem lido como a desvendar a técnica de criação de culturas executada mediante a tarefa de reflexão da tradução. Porém, os mundos são criados por já existirem. O próprio dos mundos de serem criados, manipulados, rearranjados. Não há isolamento. Nem mesmo nas línguas isoladas. A impossibilidade não está na tradução. E, sim, na impossibilidade de se impor a qualquer custo a possibilidade de unidades conceituais permanentes na linguagem em profundas inconstâncias. Além do mais, o tradutor acessa um mundo em criação. Ocorre que este mundo da relação é que cria o tradutor. O corpo-tradutor é uma criação deste mundo. Lá e aqui.

Posta uma pausa, seguiremos em busca pela licença poética. Desde sempre sabendo não poder encontrá-la. A licença poética é um dispositivo de alerta que serve de aviso. Solicitar a licença poética é um ato de fala. O recurso é apropriado. Henri Meschonnic ([1999] 2010), linguista, tradutor e poeta, quando diz por que ele diz “Eu digo “poética, para a tradução” (MESCHONNIC [1999] 2010, p. 3):

A primeira razão é que a poética implica a literatura, e por isto impede este vício maior das teorias linguísticas contemporâneas, de trabalhar com a linguagem, separando-a da literatura (...), a poética só se desenvolve em procedimento de descoberta se ela se liga ao conjunto da teoria, da literatura e da linguagem (...). Aqui, a poética na tradução desempenha um papel maior como poética experimental. Então, a poética não é mais do que um homônimo daquilo que o pós-estruturalismo designa com este mesmo nome em sua descrição das estruturas narrativas” (MESCHONNIC [1999] 2010, p. 3)

Há uma batalha crítica (ou várias) feitas por Meschonnic ([1999] 2010). Esta batalha que empreende é um combate, em nosso ver, contra algo que ele identifica como um estilo de teoria em tradutologia que às vezes é isenta das reflexões práticas da tradução, entre outras coisas que tende, como qualquer teoria, a ser ritualística (dogmática, religiosa). Cremos que, entre outras possibilidades, Meschonnic ([1999] 2010), não o querendo limitar, traça sua voz em uma batalha contra outro discurso que parece querer não somente invalidar, mas mesmo

inibir, o que seria este seu discurso. No entanto, por estar em diálogo com este outro antagônico, a limitação ocorre. De qual poética ou com qual intuito, Meschonnic ([1999] 2010) fala? Estaria utilizando da poética para solicitar a licença poética? Para chamar a atenção para a necessidade da libertação do sujeito das amarras de metodologias que solicitam um discurso em que o sujeito se apague, creio ser a batalha que Meschonnic ([1969] 2002), ([1999] 2010) empreende, entre outras. Segundo Meschonnic ([1969] 2002) “Não se pode separar o estudo de um objeto do estudo da metodologia da descoberta desse objeto; e não se pode separar saber de epistemologia: o estudo do escrito de uma reflexão sobre as condições de estudo do escrito” (MESCHONNIC [1969] 2002, p.39).

Este ponto é para nós saliente. Estamos a empreender uma batalha contra o que possa acabar a predispor a prática da reflexão da experiência da tradução aos empacotamentos prévios que predispoem o olhar e os olhares. Alerta-se para o risco de enclausura da pesquisa em uma disciplina chamada Ciências da Tradução, Tradutologia ou Estudos da Tradução¹³, mesmo que estes estudos se denominam em diversidade no plural de estudos, e não estudo. O que se quer é não depender somente de um campo do saber ou escrever este saber em um específico campo de conhecimento, seja linguístico, seja antropológico ou tradutológico. Este é um jeito desta pesquisa. A licença poética deve ser justificável. A questão de não atrelamento a uma continuidade teórica deve-se a não contingência com um ponto previsível no percurso. Não estamos empreendendo uma atividade de exploração de outros campos de saberes a partir de um campo de saída. Exemplo: ao sair da Linguística, se explore a Antropologia e apresente uma Linguística Antropológica; ou ao sair da Antropologia, se explore a Linguística e apresente uma Antropologia Linguística. Não é nem um nem outro. Nem mesmo que se solicite um mérito para os Estudos da Tradução. Nem buscar refúgio na transdisciplinaridade¹⁴ e indisciplinaridade da Linguística Aplicada¹⁵.

¹³ James S. Holmes (2000) em “*The Name and Nature of Translation Studies*” (HOLMES, 2000) apresenta uma discussão saliente sobre a formação de um campo de estudos e as forças que o tencionam na tentativa de definição e emplacamento dentro de um campo social maior de cientificidade. “*A greater impediment than the lack of a generally accepted name in the way of the development of translation studies is the lack of any general consensus as to the scope and structure of the discipline*” (HOLMES, 2000, p. 175). “Um impedimento maior do que a falta de um nome geralmente aceito no caminho do desenvolvimento dos estudos da tradução é a falta de um consenso geral quanto ao escopo e a estrutura da disciplina” (*tradução nossa*). Nesta nossa experiência de tradução em línguas indígenas, desviamos destes assuntos por uma questão de não se fazer pertencimento a um centro de disciplina por motivos que possibilitem o aprimoramento da “visão”.

¹⁴ SIGNORINI, I. & M. C. CAVALCANTI (orgs.), 1998.

¹⁵ MOITA LOPES, L. P. (org.), 2006.

Dado o devido lugar a estas divagações, continuemos a recorrer a uma leitura de Henri Meschonnic ([1999] 2010), ainda na tentativa de entender a poética a qual clama, e dando entendimento para fazê-lo voz no discurso que se escreve. Deve se salientar, e nunca será demasiado, que há obviamente outros possíveis recortes interpretativos para o pensamento de Meschonnic ([1999] 2010). Outra, pontual, que se refere à poética mesma do ato em si de traduzir, de verter, de transportar, de engolir e vomitar, de tornar acessível, trair, trazer, reviver e outras metalinguagens cabíveis, estaria por fruição contida naquela leitura. Então, permitam-nos distinguir duas poéticas: 1) a contida no ato de traduzir e; 2) a advinda da escrita da experiência daquela tradução.

A primeira é inerente ao processo localizado ao ato mesmo de tradução. Possa ser que seja inacessível capturar em natura sua ocorrência. Se conforme Roman Jakobson ([1959] 1972a) a “função poética projeta o princípio de equivalência do eixo de seleção sobre o eixo de combinação” (JAKOBSON, [1959] 1972a, p. 130), dissociá-la é impossível caso se queira examiná-la em vácuo laboratorial. Seria presumível dividir as partes, mas que partes sendo esta divisão imparcial? Sintagma e Paradigma, Significante e Significado, Forma e Sentido, Denotação e Conotação, Razão e Sentimento, Natureza e Cultura, Corpo e Alma. Como se perde a poética? Perde-se a poética? Se se perde, como reconstituí-la?

O tema poético por excelência une o maior peso existencial à maior significação essencial: em outras palavras, uma coisa, um dado da experiência, como a fome ou o frio, o amor, o arrependimento, a melancolia, a sensação de vertigem, o vento, a noite e o dia, o ciclo das estações, que pesa com força, voluptuosa ou dolorosamente, sobre a consciência afetiva e somática, e que para o espírito ou o psiquismo profundo, forma redes de signos, de símbolos, de alegorias (SUHAMY, [1986] 1988, p. 95).¹⁶

Realiza-se a linguagem poética. A tentativa de sabotagem contra a poética está interligada com a idealização da construção da “Torre de Babel” que nos apresenta Jaques Derrida ([1987] 2002). A construção da Torre de Babel, de um ponto de vista de forças produtivas, desmembra as multiplicidades: o calendário é modificado e a agricultura é abandonada. Torre de Babel implica monolinguismo. Torre de Babel é a tentativa de escrita

¹⁶ Em “A Poética” Henry Suhamy ([1986] 1988), crítico literário, inicia sua obra com os dizeres: “Podemos definir provisoriamente a Poética como designativa, ao mesmo tempo, da arte e da ciência da poesia. É também um domínio simultaneamente público e secreto, onde é conveniente avançarmos com cuidado. Não seria melhor deixar a Poética aberta a todos os ventos do espírito, ver nela, simples e generosamente, a soma nunca total de todos os discursos passados, presentes e futuros, que tenham por objeto a poesia, entidade indefinível e libertária, em perpetuo vir-se-a-ser?” (SUHAMY [1986] 1988)

de uma história que não deu certo: 1) tentativa de instalar o monolinguismo; 2) tentativa de construir o mito do monolinguismo perdido; 3) e tentativa de apagar as relações. Estamos aqui juntando duas obras de Jacques Derrida que são a mencionada “Torre de Babel” (DERRIDA, [1987] 2002) e o “Monolinguismo de outro ou a Prótese de Origem” (DERRIDA, [1996] 2001), e apontando para a leitura de *Poética da Relação* (GLISSANT, [1990] 2011).

Ainda é presumível investigar quando a poética deixa de ser. A tentativa de investigação pode acabar não sendo poética. Disto advém buscar uma linguagem ou construir uma linguagem ou deixar-se viver pela linguagem.¹⁷ Capturar a estética do campo e transportá-la para a escrita? (STRATHERN, 2014a)¹⁸.

Para meditar sobre esta técnica de deslocamento em íntimas ligações, voltemos a uma das questões que desmembramos daquela possível leitura de Meschonnic ([1999] 2010), acerca do que poderia ser o que diz quando faz chamar a atenção à questão da poética na política do traduzir.¹⁹ Como apresentar algo relativo à experiência da tradução que seja respectivo, exatamente, ao momento de transposição de significado de uma língua para a outra?

Outra particularidade da poética, que cremos ser pertinente, é a relevância para a linguagem sagrada. A busca de uma linguagem sagrada pode ser propícia na investigação tradutiva. O encontro com o sagrado na obra em tradução é uma opção sensível.²⁰ O sagrado pelo vivenciamento em espaços invisíveis a olho com trava. O vivenciamento na poética da relação, poética da transformação, da operação de manejo de mundo ou grande encontro em ocorrência na tradução. Isto é o que queremos entender sobre profética da tradução enquanto método de pesquisa ou manejo de mundo. Expliquemos.

¹⁷ Merleau-Ponty ([1964] 2012a) diz-nos a respeito de um estilo de escrever que possa não sufocar a vivacidade da linguagem, a partir de um caminho que apesar de se enfraquecer, em medida que se efetua, também, acaba por não se conseguir por completo. Nisto, Merleau-Ponty ([1964] 2012) avista o campo aberto das possibilidades de leituras e interpretações a serem vivenciados pelos leitores: “Não se fará ideia do poder da linguagem enquanto não se tiver reconhecido essa linguagem operante ou constituinte que aparece quando a linguagem constituída, subitamente descentrada e privada de seu equilíbrio, ordena-se de novo para ensinar ao leitor – e mesmo ao autor – o que ele não sabia pensar nem dizer” (MERLEAU-PONTY [1964] 2012a, p. 44)

¹⁸ Segundo Marilyn Strathern (2014a), “a escrita só funciona se ela for uma recriação imaginativa de alguns dos efeitos da própria pesquisa de campo.” (STRATHERN, 2014a, p. 346)

¹⁹ “A Poética é a Política do Traduzir” é capítulo do livro “Poética do Traduzir” (MESCHONNIC [1999] 2010).

²⁰ O encontro com o sagrado se dá no momento da transformação do olhar deste tradutor com a leitura e tradução de *Vidas secas* ([1938] 2015), no momento em que este é visível e sensível. É uma experiência que estamos a desenvolver por forças latentes dentro desta perspectiva da profética da tradução sobre a qual estamos a refletir.

Tendo dois pontos como ilustração, o entendimento do outro mundo se dá através deste mundo. Por fim é o retorno, dado a ida, que determina o olhar ao outro mundo do ponto distante. O distanciamento pode se contaminar. Como falar do estar lá? É uma explanação do que poderia estar ocorrendo com a escrita. A experiência da escrita revela esta dinâmica. Qual a intenção do escritor? A profética da tradução enquanto método de manejo da escrita, e a escrita da profética da tradução como criação de mundos.

A dissociação impossível da poética inviabiliza a dissociação de lugares. O escritor não somente revela ser um ponto onde as relações entre mundos tornam-se um mundo novo, já que estes mundos são passados por ele e por ele ditos, criados ou recriados, mas ele mesmo é criação deste mundo que a ele cria. Todos estes mundos implicados são somente um mundo que é o “no indivíduo” e demonstram a inexistência do indivíduo. Paradoxo que não serve o mundo de “íntimas ligações” onde as fronteiras são de outros modos. Disto a linguagem sagrada como possibilidade. Certamente, assunto que deve melhor ser buscado.

Recorremos à leitura, ainda que superficial, mas nem por isso, sem o devido respeito, das reflexões antropológicas de Roy Wagner ([1975] 2009a).²¹ “Os contextos de cultura são perpetuados e estendidos por atos de objetificação, pela sua invenção *uns a partir dos outros* e *uns por meio dos outros*” (WAGNER, [1975] 2009a, p.138). O aspecto da invenção assusta em detrimento do objetivismo desejado?²² Roy Wagner ([1975] 2009a), em “A invenção da cultura”, evidencia que a “invenção perpetua não apenas as coisas que “aprendemos”, como a língua ou boas maneiras, mas também as regularidades de nossa percepção” (WAGNER, [1975] 2009a, p.138). A convenção é uma invenção que se constitui como dado. E a invenção pode ser a saída para um vício da objetividade. Esta invenção. E a subjetividade como invenção. Objetividade e subjetividade são invenções.

Estamos em busca de uma licença poética para a prática da invenção. Não uma invenção aleatória. A invenção do sujeito, do sujeito objetivado e do objeto sujeito. Vidas secas viva, de personagens vivos, que possuem uma mensagem, que querem dizer algo ao tradutor. Assim como o narrador não as entende, até que tudo se junte. As personagens

²¹ “A invenção da cultura” (Wagner [1975] 2009a), uma escrita que certamente deve ser lida e não demorar a ser estendida.

²² Em um trabalho interessante intitulado “La antropología como crítica cultural. Um momento experimental en las ciencias humanas” de George E. Marcus & Michael Fischer ([1986] 2000), faz-se menção de que o responsável pela crise de uma objetividade em ciências humanas é advindo justamente do desenvolvimento da experimentação da escrita etnográfica dentro de um viés metodológico. “La crisis nace de la incertidumbre acerca de los medios apropiados para describir la realidad social” (MARCUS & FISCHER, ([1986] 2000, p.29).

inventam o narrador. O ponto de vista multinaturalista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a; [2009] 2015a) que iremos aplicar na tradução está na narração. E o tradutor é aquele que deve morrer. Aos poucos vamos adentrando na poética da relação sem perder a reflexão sobre a questão da transdisciplinariedade como deserto. Continuemos pela busca pela poética... a poética da relação e a licença poética.

Ao investir na tradução de “Vidas secas” (RAMOS, [1938] 2015) para a língua indígena Nheengatu, falada pelas etnias Baré, Baniwa e Werekena, os dois complexos “culturais” entraram em “íntimas ligações”, despertaram a “afinidade potencial”. O parentesco deve ser buscado, e o parentesco demonstrará a consanguinidade entre os dois complexos “culturais”. O fato de investir nesta tradução é dado por esta possibilidade e constituído nesta mesma possibilidade. Foi necessidade ao ponto de não se poder dissociar o que ocorreu primeiro. “Se a invenção é mesmo o aspecto mais crucial de nosso entendimento de outras culturas, isso deve ter uma importância central no modo como todas as culturas operam” (WAGNER, [1975] 2009a, p.107).

Disto, parece que uma teoria para a prática deve assumir um lugar diferente. Pode-se fazer uso de uma teoria como instrumento para a prática da tradução²³, se o sujeito tradutor assim desejar. Cremos que seja duvidoso, em alguns âmbitos, estabelecer esta correlação teoria e prática, no entanto é presumível que o sujeito que reflete sobre o sujeito tradutor consiga explicitá-lo no relato. Mas, problemático, diria, parece ser presumir o uso de teoria de antemão para explicitar o que será a experiência da tradução, que na verdade é uma reflexão desta mesma experiência (o que é outra experiência). Henri Meschonnic ([1999] 2010) tratou muito bem disto:

Há sem dúvida um número indefinido de relações entre a teoria e a prática. Que as unem e as separam. Ainda é preciso definir os termos. Por *teoria* (da linguagem), entendo a atividade teórica (não tal ou tal “teoria”), como pesquisa dos funcionamentos, das estratégias, dos propósitos, das noções implícitas sobre a linguagem que mostram e descobrem ao mesmo tempo as práticas. Não o saber, mas a procura do que não se sabe na linguagem. Deste ponto de vista, sustento que não se sabe aquilo que se faz, se é colocado que “convém lembrar que se deve separar bem teoria e prática quando se trata de traduzir” (MESCHONNIC [1999] 2010, p. 12).

²³ Antóine Berman ([1985] 2007), também, traz esta proposta sobre sair da dicotomia teoria e prática.

A teoria pode dar outros entornos à experiência primeira que se almejava relatar. No entanto, a experiência revela as teorias que foram chamadas a participarem do desempenho de tradução da experiência. A teoria enquanto conceito e o conceito enquanto signo somente terão sentido neste arranjo perpétuo de signos entre línguas múltiplas e multiplicáveis. No deserto de signos parece que nós nos perderemos. E é por uma questão de poética ou em prol de uma poética que nesta pesquisa solicitamos uma licença, que é uma política²⁴. Enquanto licença política, “A Poética do Traduzir” (MESCHONNIC [1999] 2010) é um ponto no deserto para esta percorrida onde se quer nômade e se necessita nômade. Recorremos aos dizeres de Deleuze e Gatarri ([1980] 1997).

O nômade não é de modo algum o migrante, pois o migrante vai principalmente de um ponto a outro, ainda que este outro ponto seja incerto, imprevisto ou mal localizado. Mas o nômade só vai de um ponto a outro por consequência e necessidade de fato; em princípio, os pontos são para ele alternâncias num trajeto” (DELEUZE & GATARRI, [1980] 1997, p. 53-4).

E, há sobreposição geográfica. São amplas dimensões implicadas na tarefa do traduzir. A corporeidade do tradutor é expandida: o mundo acontece nele. O mundo vive além dele. Ontologia. Ele a visita, cria e se cria. Isto é um manejo de mundo. Epistemologia.

Licença poética metodológica: Se aquela experiência que ocorre no ato de tradução parece-nos impossível para explicá-la, dado, primeiramente, o distanciamento que seria sobre o romper da unidade poética da ação e, posteriormente, o não controle presumível de tentar aplicar uma escrita automática como técnica surrealista; por outro lado a tentativa da escrita da experiência é desejada e praticada ao ponto de não poder ser validada em alguma instância. O fator forte de legitimação é o mesmo que por tentar afirmar a impossibilidade da tradução acaba por aceitá-la por conta do fato de não haver argumentos: há tradução. As reflexões sobre a tradução são reflexões sobre a própria vida. As reflexões servem para a locomoção ao surgimento da linguagem como tempo-espço a se buscar. O intraduzível é mítico.

Paulo Ottoni (2005a), na esteira de Derrida, nomeia *double bind* à operação executada pelo tradutor diante de reconciliar o intraduzível.

²⁴ Os seguintes dizeres pertencem ao Henri Meschonnic ([1999] 2010): “Ou antes, o inverso é forte: o ético só é verdadeiramente ético quando pratica a poética. Tento colocar em relação esses termos, porque me parece que se pode mostrar que eles não são separáveis. Eles têm a ver com o modo pelo qual a poética e a política se unem” (MESCHONNIC, [1999] 2010, p. 15).

O *double bind* é uma maneira econômica para falar da relação conflitante e paradoxal que os tradutores têm ao (re)conciliar o intraduzível e a tradução. O *double bind* é, também, uma maneira de desconstruir as dicotomias binárias e estanques que sustentam as teorias totalitárias que promovem e eternizam um “saber absoluto” sobre a linguagem, a tradução e o traduzir. O acontecimento é a possibilidade de conceber a tradução fora de qualquer aprisionamento teórico, já que “a tradução, lá onde ela é um acontecimento considerável do pensamento, *tem lugar de ter lugar*” (OTTONI, 2005a, p. 15).

A divisão que dispersou a unidade do ato poético acabou por contagiar não só a linguística, ao solicitar a divisão sujeito e objeto, mas por distanciar a possibilidade de aplicação de uma proposta que necessite a poética da vida, da vivência. A separação analítica, sobre o objeto, o dividiu em instâncias várias, inaugurando sua linguagem própria de adentramento por cortes. Diante da intraduzibilidade do objeto, criaram-se ferramentas-conceitos para traduzi-lo ou torná-lo legível à análise. Retornar a cena da escritura desta linguagem específica é poder dizer a aceitação ou não. No entanto, mais que isto, deve-se mesmo aprofundar no objeto em uma infindável transformação. Ao menos, este é o caso da profética da tradução, como estamos a pensar, como reflexão para o adentramento na poética que é a da relação entre mundos.

Ou possa ser que, aqui, a necessidade de expressar a experiência de tradução solicite a poética. A poética da relação solicita uma poética. O ir e o vir a este espaço, chamamos de profética. O acontecimento se dá na escrita. Todos os vetores ocorrem aqui. O acontecimento (OTTONI, 2005a) ocorre na unidade da responsabilidade (BAKHTIN, [1979] 2011a). O intraduzível, o não-dizível, acontece pela linguagem. A profética da tradução é o ir à poética da relação e, também, o retornar. Enfim, cremos que seja pertinente esta solicitação. Esta licença poética, que dizem.

TERRA SEM MAL, TERRA PROMETIDA

O objetivo deste trabalho: apresentar a reflexão acerca da experiência de estar a traduzir Vidas secas para a língua indígena Nheengatu. A etnografia nos ajudará a pensar adentramentos. A etnografia como ferramenta interpretativa de adentramento e vivência. Como dito anteriormente, há uma geografia onde se faz o percurso. Necessita-se explicitá-la. Retraduzir o percurso, percorrê-lo sem muita pressa não é algo que nos parece simples. Há

muitas coisas lá. Explicitar esta aventura é uma maneira de trazer a mensagem. Isto poderia ser feito em pouco menos, talvez, de uma página.

A oportunidade de evidenciar este mundo é a oportunidade de escrever. Nisto, a experiência de “campo” é realmente uma experiência marcante. No entanto, há algumas coisas a serem entendidas. Quando se fala da experiência de campo tem-se como parâmetro a etnografia. Há uma etnografia em *Vidas secas* que é, também, obra clássica da literatura brasileira: o núcleo familiar é uma etnia. O narrador de *Vidas secas* é por vez um tradutor. É pelo narrador que os conhecimentos tornam-se legível através do discurso indireto livre como se o outro estivesse dentro dele advindo de um contato antropofágico.

Dizer que este narrador é xamã é uma tarefa ainda mais difícil. Mas ele é um xamã. Por outro lado, o tradutor assume o corpo deste narrador. O tradutor não é um duplo. O tradutor não assume outros corpos. O tradutor não possui corpo pronto. O mesmo acontece com o autor ou autor explícito. Não há como acessá-lo porque em suma é com um outro que nós temos o contato: o “foco narrativo”, como é tratado nos estudos literários.²⁵ Se o tradutor se transforma em narrador, ele é mesmo este narrador. No entanto os olhares não são os mesmos: não temos cópias dos textos. O que faz com que os olhares sejam diferentes não é somente a língua. Tradutores diferentes em uma mesma língua não traduziram igual uma mesma obra. Da mesma maneira, dois etnógrafos podem não ter a mesma opinião acerca da “índole” de um povo tendo como ponto de interpretação uma mesma *performance*, por exemplo.

É esta experiência da tradução que se quer descrever. Uma etnografia de “vidas secas” que é, na verdade, um momento da etnografia da tradução de “vidas secas”. Uma etnografia da etnia em “vidas secas” nos daria excelentes páginas. Infelizmente, não teremos como apresentar todas as possibilidades, ao menos neste trabalho. (A própria *Vidas secas*, como etnografia, disto, então, o leitor poderá lê-la como quiser). A etnografia como ferramenta interpretativa: A partir de que local se adentra no campo? Este local é a visão que por vez é condicionada por outro campo. São dois os outros campos. O saber local do complexo

²⁵ Para um contato mais aproximado com o assunto *foco narrativo* recomenda-se a pesquisar a obra de Ligia Chiappini Moraes Leite, *O foco narrativo: ou a polemica em torno da ilusão*. (LEITE, 1985) e a obra de Norman Friedman, “Point of view in fiction: the development of a critical concept” (1975), traduzido como “O Ponto de Vista na Ficção: o desenvolvimento de um conceito crítico” por Fábio Fonseca de Melo, In: *Revista USP*. São Paulo, CCS-USP, n 53, março/maio 2002 pp. 166 a 182.

“cultural” alto rio negrinho e o saber local do complexo “cultural”, no qual se inscreve está escrita. Este último campo parece ser o mais inusitado e diferente de todos. Fala-se dele dentro dele.

Porém, ao se construir este espaço não se pode ser aleatório. Não haverá descontrole na escrita da experiência. A construção desta escrita se esforça em ser explicativa apesar de ter optado por questão de fidelidade por peregrinar pelo deserto. Por isso certo rodeio ou licença poética. A territorialização torna-se cada vez mais familiar na medida em que o deserto é construído. O que há além do deserto é a cidade prometida. Alcançá-la é uma tarefa coletiva, o que não implica a responsabilidade individual e a transformação relacional. A terra prometida é sempre colocada além das fronteiras intelectuais do possível.

Sobre a Terra Prometida: Ao chegar a Canaã, o povo hebraico começou, no decorrer do tempo, a prosperar. Por outro lado, a desigualdade começou entre os iguais. Velhos, viúvas e órfãos foram deixados de lado, pouco a pouco. Hélène Clastres (1978) em “Terra sem Mal – profetismo Tupi Guarani” (CLASTRES, 1978), nos fala da figura do profeta nas sociedades guarani que surge para alertar o povo sobre a perda da *Teko*, o modo de ser guarani, a virtude. O profeta conclama o jejum, e a saída imediata do povo. Aquela realidade já contém o Mal, a desestruturação previsível da comunidade enquanto grupo étnico, com valores. Os profetas traduzem o mal-estar e apontam um caminho: A Busca da *Yvy marã e'yma*, a terra sem mal. Seguem ao profeta, em migração. Privações, grandes andanças e ritmo de dança e jejum marcam o contexto em busca de visão. A terra sem mal é desvendada em sonho. Se não estiver ao oeste, estará ao leste. Cabe aos indivíduos manterem um *Ethos*, uma virtude digna de eleição. Um trecho de discurso guarani de cunho profético:

Pois é isso, meus irmãos, minhas irmãs,/para obtermos as normas da obstinação,/as normas da completude, as normas da completude,/para que nós chegássemos à completude/nós nos erguemos no esforço/ Como devemos nos conduzir na verdade? O que disse na verdade Nhande Ru Papari? (...) (CLASTRES, 1978, p.120)

Os antigos Israelitas também têm seus profetas. Quando da entrada do povo na Canaã bíblica, de início houve prosperidade. Uns prosperaram. As viúvas e órfãos passavam fome. (I REIS 17:8-24, NVI) (II REIS 4:1-7, NVI). Com o passar do tempo, a escravidão por dívidas tornou-se instituição em toda a terra de Israel e Judá. Contra a Injustiça Social, a boca de Deus são os profetas.

Vejam como a cidade fiel se tornou prostituta! Antes cheia de justiça e habitada pela retidão, agora está cheia de assassinos! (...). Seus líderes são rebeldes, amigos de ladrões; todos eles amam o suborno e andam atrás de presentes. Eles não defendem os direitos do órfão, e não tomam conhecimento da causa da viúva” (ISAÍAS. 1:21-3, NVI).

Alerta-se ao povo sobre os maus caminhos em que andam. E por causa disto são conquistados. Nas narrativas hebraicas, ao desobedecer este princípio de fidelidade, segue-se a opressão por inimigos externos. O contexto pode tirar a identidade de um povo. (DANIEL. 1:1-21, NVI). Somente a mensagem profética pode fazer reviver em um povo oprimido, em sua memória, a “Terra Prometida”. É no tempo mítico que se encontra a resposta. Não é um tempo do passado, mas uma esfera que está por entre nós. A poética da relação, por sua vivência pela profética da tradução, poderá nos trazer algo de lá enquanto escrita em pesquisa. No entanto, a força maior estará na tradução. Opera-se uma linguagem sagrada. Não porque se quis, mas, porque se acreditou estar em outras terras. E são outras terras que estarão na tradução. Há algo de terra prometida nisto, e de profética naquilo. A poética da relação enquanto prática da profética da tradução, ela nos traz uma cosmologia. Isto é perigoso, cabe ao tradutor vivê-la ou não.

EXÔDOS CONSTANTES

Para sair do Egito, ou de Babel-Babilônia, da terra com mal ou da terra com fronteiras, o êxodo é constante. A profética da tradução no acontecimento da escrita tem esta delicadeza. Para demarcar um espaço pelo nomear, diremos que Literatura, Tradução e Linguística possuem afinidade. E como o deserto não é um lugar em que se caminha aleatoriamente, como quer demonstrar, vamos pela Linguística. Roman Jakobson ([1959], 1972b), Haroldo de Campos ([1980] 1992), Henri Meschonnic ([1999] 2010), Paulo OTTONI (2005b) constroem suas mensagens, de certa forma, a partir das ciências linguísticas. Tanto a literatura quanto a tradução parecem estar sendo marcadas pela Linguística, de acordo com a leitura destes pesquisadores. A linguística é um lugar histórico nestes discursos. É contra esta delimitação que estes discursos se apresentam. Nisto que o diálogo somente pareceu possível através da Linguística, no que é uma questão histórica e de formação destes pensadores. Não há nada de errado nisso. Neste caso, a Linguística é como um clã. Entremos por estes pensamentos pelo espiral-redemoinho para podermos levantar vôo.

Haroldo de Campos em “Da Tradução como Criação e Crítica” ([1980] 1992) expõe sua sugestão para a resolução de uma deficiência para a formação e atuação do tradutor e a realização da tradução:

O problema da tradução criativa só se resolve, em caso ideal, a nosso ver, com o trabalho de equipe, juntando para um alvo comum linguistas e poetas iniciados na língua a ser traduzida. É preciso que a barreira entre artistas e professores de língua seja substituída por uma cooperação fértil, mas para este é necessário que o artista (poeta ou prosador) tenha da tradução uma ideia correta, como labor altamente especializado, que requer uma dedicação amorosa e pertinaz, e que, de sua parte, o professor de língua tenha aquilo que Eliot chamou de “olho criativo”, isto é, não esteja bitolado por preconceitos acadêmicos, mas sim encontre na colaboração para a recriação de uma obra de arte verbal aquele júbilo particular que vem de uma beleza não para a contemplação, mas de uma beleza para a ação ou em ação. (CAMPOS, [1980] 1992, p. 46-7)

Não seria possível esta tríade, Linguista-Poeta-Tradutor, acontecer em um corpo? Obviamente não seria presunção dizer que para cada um está contido os outros dois. O que se faria necessário para que o corpo-um-três tomasse ação e existência? O acontecimento. O acontecimento da tradução seria propício. Para Haroldo de Campos ([1980] 1992), a proposta para resolução estaria na criação de um Laboratório de Texto, onde o ser do linguista e o ser do artista estariam reunidos e misturados para empreender o trabalho de tradução “como tal e válido como arte” (CAMPOS, [1980] 1992, p. 47). A preocupação do ensaísta²⁶, entre outras, está na questão da tradução estética. Segundo esta abordagem, os aspectos sonoros que envolvem os signos em relação possuem informação e sua tradução seria complicada.

Estética sem a ética não é possível (Meschonnic, 2007). A experimentação da corporalidade do tradutor no manejo de mundo, na poética da relação, seria uma boa alternativa, como profética da tradução. E, em relação à traição, que é tema na tradição das reflexões na tradução, e acusador para o tradutor em tarefa, esta questão da tradução “estética” se demonstraria delicada. Dentro desta divisão das partes da linguagem, o tradutor ao se sensibilizar, diríamos, pelos aspectos sonoros do texto, acabaria por, ao buscar escolhas, ter de sacrificar outros aspectos. Haroldo de Campos ([1980] 1992) comenta um detalhe com

²⁶ Para explicitar a relação da arte com o fazer da tradução, Haroldo de Campos constrói seu ensaio, primeiramente, salientando o carácter da arte que envolve a literatura. Busca em Max Bense, o qual distingue entre informação documentária, informação semântica e informação estética, chamar atenção do leitor para a questão que deve envolver a tradução da informação estética. As duas primeiras, a informação documentária e a informação semântica, admitem codificação. Diferentemente, a informação estética é inseparável de sua realização e nisto intraduzível. Disto, advém a necessidade, segundo o ensaísta, da atuação do artista.

o qual se defrontou ao aplicar este desejo de querer exprimir a “elaboração formal” na tradução de Maiakóvski: No verso “*Gdié on/bronze zvon/ili granita gran*” (CAMPOS, [1980] 1992, p.45), a aliteração saltou aos olhos do tradutor em seu projeto de tradução. E parece que é justamente por haver um projeto que a tradução ocorre. A tradução ocorre, pois há um projeto, um “lugar” por onde o tradutor olha a obra. Nisto poderíamos citar as palavras de Roman Jakobson: “tradutor de que mensagens? Traidor de que valores” (JAKOBSON ([1959] 1972b, p.72). Pois bem, dentro de seu projeto de fidelidade ao texto e ao ideal de Maiakóvski, Haroldo de Campos ([1980] 1992) opta pela poética de “dentro”²⁷. Ao contrário de uma tradução literal, como se diz, pratica a tradução criativa, como chamam. Suas palavras sobre esta experimentação estética:

(...) onde o ressoar do bronze ou a aresta de granito” em escolher o caminho que “levou-nos a “traduzir” a aliteração, antes que o sentido. (...) Sem fugir do âmbito semântico, a fidelidade ao efeito desejado pelo poeta levou-nos a “traduzir” a aliteração, antes que o sentido. E ficou: Onde/o som do bronze/ ou o grave granito (...) substituindo-se o substantivo *aresta, faceta*, pelo adjetivo “grave”, porém mantido o esquema sonoro do original (CAMPOS, [1980] 1992, p. 47).

Há algo que mantém o tradutor inscrito dentro de um universo de possibilidades de escolhas ou talvez de como pensar ou expor estas reflexões. O diálogo é feito com o universo de formação do tradutor. O limite teórico de se falar sobre a experiência vai mais além da aplicação. É uma questão que envolve a linguagem, que envolve o estar no mundo, e como ponto de saída, ou êxodo, estar na poética da relação ou transformação.

Paulo Ottoni em “O Papel da Linguística e a Relação Teoria e Prática no Ensino da Tradução” (2005b) busca repensar o universo onde ocorrem as bases formativas para as práticas do tradutor contemporâneo. Segundo o autor, o diálogo com a linguística acabou por limitar a riqueza das reflexões advindas da tradução: “A tentativa da linguística tradicional era e continua sendo, em muitos casos ainda, uma maneira de domesticar, dominar e aprisionar o fenômeno da tradução” (OTTONI, 2005b, p. 23). Para Ottoni (2005b), uma limitação estaria na formação histórica da ciência linguística que para firmar seu objeto necessitou separá-lo do sujeito. Disto, a impossibilidade da tradução estaria baseada, entre outros, com a impossibilidade da existência da subjetividade do sujeito na análise do objeto. A crítica é

²⁷ A poética de dentro diz, neste nosso entendimento, sobre as relações inerentes a estética do signo. Para a poética de fora, sem deixar de ser de dentro, estamos a chamar a atenção para os processos que ocorrem nos mundos colocados em relação pela atividade da tradução. Tentaremos, aos poucos explicar esta consideração.

pertinente dentro da perspectiva de que a língua, em certa análise, seria um sistema fechado. Desta forma, parece difícil entender que em sistemas linguísticos diferentes é possível deslocar significados e manter a completa fidelidade.

O mal-estar seria a não convergência entre objetos e objetivos diferentes. São olhares diferentes por necessidades diferentes que fazem os objetos serem diferentes. Ao disporem de uma linguagem comum para falarem de coisas diferentes a intranquilidade surgiria. Seria isto um mal-estar? Supostamente, resolvida esta questão, o estudo de tradução cria seu próprio acervo de signos para expressar experiências similares estando a produzir um espaço autêntico para a reflexão e desta forma poder lançar novos rumos para as ciências linguísticas. Não é bem assim.

Derrida (apud OTTONI, 2005b, p. 30) comenta que a noção de tradução deve ser permutada pela noção de transformação²⁸. Para nós, esta mesma transformação deve ser estendida aos outros níveis para que melhor possa se exprimir a riqueza das experiências da tradução. E neste sentido, faz-se necessário perceber os níveis que podem operar na tradução. Níveis possíveis, mas invisibilizados. Possíveis pela experiência da tradução que tenha fidelidade pelo impossível. Impossível para os outros, para ela não.

Mesmo, outros povos fazem tradução, e fazem suas reflexões sobre suas práticas de tradução. Na Torre de Babel mítica/histórica, há uma reflexão sobre a tradução. Don Quijote (CERVANTES SAAVEDRA, [1605-15] 1994), obra magistral, pode ser lido como um tratado de ciências da linguagem. Macunaíma (ANDRADE, [1928] 1997), idem. Neste sentido é que, relacionar xamanismo e tradução possa ser importante.

Nisto, desde sempre teremos que ter paciência com a película celular que separa e classifica. Este movimento é uma constante na operação de construção de conhecimento. Onde estaria a origem do alastramento que transforma a potencialidade em repetição? Esta realidade vai além da prisão efetuada pela mágica do duplo da apresentação e legitimação do discurso político do saber local acadêmico. Ottoni (2005b), por exemplo, alerta sobre o problema com que se depara dentro do debate que necessita fazer para que possa analisar os efeitos da tradução sobre as línguas. Para ele os obstáculos estão “tão sedimentados

²⁸ “Dentro dos limites em que é possível, em que pelo menos *parece* possível, a tradução pratica a diferença entre significado e significante. Mas, se esta diferença nunca é pura, a tradução também não o é, e temos de substituir a noção de tradução por uma noção de *transformação*: transformação regulada de uma língua por outra, de um texto por outro (DERRIDA, 1972 *apud* OTTONI, 2005b, p.30)

institucionalmente que não se questiona mais a oposição entre língua materna e língua estrangeira; dada as características tradicionais e positivas da linguística” (OTTONI, 2005b, p. 30). Para este saber local, a história é positivista. Cada disciplina moderna tem, por obrigação, ter sua história. No entanto, como saber localizado, sua história não passa de uma realidade fundante. Inscreve-se na tradição para dar continuidade a esta história. Uma faca de dois gumes: A história é legitimada pela história. Se compararmos, o mito tem algo de potencial. O risco estará em não despotencializá-lo ou transformá-lo em dogma porque a história tende somente a se repetir.

A potencialidade que está contida no tempo mitológico pode ser dita. Necessita, no entanto, de um tradutor, e são os xamãs estes diplomatas. Para que a história não se repita, as transformações devem ser contínuas e abarcar todos os pontos e suas relações. Como a experiência da tradução pode operar estas transformações? A profética da tradução trata disto.

Há povos inscritos no processo da tradução que necessitam serem visualizados. Se o tradutor é um criador de povos, o faz também por meio da ação profética, assim como Moisés na condução de um povo 400 anos em escravidão. O escatológico está envolvido nisto. O tradutor assume seu lugar no mundo agindo no pós-mundo. Assumido este papel, a translação de sua experiência é dificultosa por envolver a transformação do ser.

Quando o vi, caí aos seus pés como morto. Ele colocou sua mão direita sobre mim e disse: “Não tenha medo! Eu sou o Primeiro e o Último, o Vivente. Estive morto, mas veja! – Estou vivo para todo sempre! E tenho as chaves da morte e do Sh’ol. Portanto escreva o que vê, tanto o que acontece agora como o que acontecerá em seguida (REVELAÇÃO, 1:17-9)²⁹.

Devido a algumas situações, certas maneiras de conhecimento são desprezadas pelo pesquisador contemporâneo. O desprezo por outros pensamentos passou pela domesticação destes mesmos, de maneira a não só apagar as marcas de estrangeirismos, mas, por diluir o estranho. Tende-se aos encaixotamentos de conhecimentos alheios em códigos do mesmo. Este é o perigo da disciplinarização do conhecimento. Não estamos a fazer uma negação às disciplinas formativas. A crítica está no envolvimento necessário da experiência com um

²⁹ Um paralelo com um trecho do livro “A tradução e a Letra” (BERMAN, [1985] 2007) em que Antóine Berman ([1985] 2007) cita Heidegger para explicitar a importância da experiência da tradução. Esta citação nos parece dar luz aos dizeres da menção acerca da poética no livro de Revelação/Apocalipse: “Fazer uma experiência com o que quer que seja (...) quer dizer: deixa-lo vir sobre nós, nos derrube e nos torne outro. Nesta expressão; *fazer* não significa em absoluto que somos os operadores da experiência; *fazer* quer dizer, aqui, passar, sofrer do início ao fim, aguentar, acolher o que nos atinge ao nos submetemos a ele” (HEIDEGGER *Apud* BERMAN, [1985] 2007, p.18)

campo de diálogo, o qual pode acabar por inibi-la ao momento em que desvie o olhar para as considerações a serem feitas para que, como técnica, possam propiciar o adentramento na visão.

Em “A Tradução e a Letra ou o albergue do longínquo”, Antóine Berman ([1985] 2007) expõe seu pensamento após pedir licença para autorizar-se a si mesmo enquanto discurso que não parte de outro lugar a não ser de si mesmo enquanto tradução de uma experiência. Suas palavras são também ponto no deserto em meio a civilizações³⁰.

Quero situar-me inteiramente fora do quadro conceitual fornecido pela dupla teoria/prática, e substituir esta dupla pela da *experiência* e da *reflexão*. A relação entre experiência e a reflexão não é aquela da prática e da teoria. A tradução é uma experiência que pode se abrir e se (re)encontrar. Mais precisamente: ela é originalmente (e enquanto experiência) reflexão” (BERMAN ([1985] 2007, p.17-8).

Fugir a tradição que como centro acaba por se impor como validante no momento em que esta validação é efetuada por se querer fundante do pensamento e do fazer tradução. Esta é a necessidade para que as reflexões pela prática da tradução possam executar uma profética.

Outra grande questão que incomoda: a tradução servil. Se diz servil no sentido da fidelidade. Mas qual e a quem? Citemos mais uma vez aquela frase de Roman Jakobson ([1959] 1972b)) que não parece ser demasiado oportuno trazê-lo de novo: “tradutor de que mensagens? Traidor de que valores” (JAKOBSON [1959], 1972b, p.72). E mudemos: Servil a que mensagem? Servil a que valores?

Este obstáculo parece querer inibir as tarefas em tradução. O moralismo esconde por de trás do obscurantismo a tentativa de unir os homens e nisto é uma atitude contra a diferença. São torres, são moinhos de vento, são gigantes. “*Del buem suceso que el valeroso Don Quijote tuvo en la espantable y jamás imaginada aventura de los molinos de viento, con otros sucesos dignos de felice recordación*”³¹ (CERVANTES SAAVEDRA, [1605-15] 1994, p. 80) é o capítulo que trata sobre o momento em que o herói *Don Quijote* empreendeu o ataque ao que disse serem gigantes. Em princípio, sua queda foi brusca, eram moinhos de vento. Certamente, o cavaleiro tinha distúrbios na visão. Seu olhar era filosófico-profético, e seu combate era contra forças outras. A sua vitória foi certa com o acontecimento em outra

³⁰ Egito e Babilônia são as duas civilizações que delimitam o deserto onde estava Abraão.

³¹ “Do bom sucesso que teve o valoroso Dom Quixote na espantosa e jamais imaginada aventura dos moinhos de vento, com outros sucessos dignos de feliz recordação”. (CERVANTES SAAVEDRA, [1605-15] 2007, p.105)

dimensão. O troféu da batalha ainda há de se buscar. Há torres não só que se levantam, mas que se impõem como necessárias e fazem com que o entorno gire ao seu redor contribuindo a seu crescimento e perpetuação. Estas são as torres, os moinhos de ventos e gigantes.

A licença poética que se pede é um direito quixotesco. Para a jurisprudência local, um problema metodológico que se coloca como item a ser apresentado para a validação dos motivos legais. Não é somente um capricho para uma pequena revolução. Veja, é uma questão metodológica. Há um paradoxo em querer negar todo o conhecimento acumulado. Não se quer isto. Parte-se deste conhecimento. Este é o conhecimento que se tem. A discursão entre prática e teoria é substancial para voos xamânicos. Na transdisciplinariedade como deserto, as disciplinas são lugares geográficos.

Fora esta consideração, há de se pensar sobre o paradoxo do escritor que diz respeito, entre outras, ao distanciamento entre o campo e a escrita. O distanciamento entre as duas atividades, por vez, também, chama a atenção para outra contida na própria atividade de tradução. A existência de dois campos distintos e um intermediário. A língua de chegada e a língua de partida são estes dois lados no qual o tradutor é como o intermediário. O tradutor é como uma corporeidade expandida ou limitada por estas duas línguas. O tradutor é produto e produtor desta corporeidade, ao mesmo tempo. No entanto, inúmeras variáveis transcorrem pelo corpo tradutório. Ou não. Quem poderá afirmar é o tradutor em reflexão.

Neste nosso caso, a complexidade somente tende a aumentar. “Vidas secas” é estranho a este tradutor. “Vidas secas” está escrita em uma língua outra que somente é a língua materna de “Vidas secas”. Este romance-povo também é escrito internamente em diferentes línguas porque há um mundo de relação contido em si. Entre estas relações.

Obviamente é parecida, em “Vidas secas”, aquela língua do narrador com aquela outra que é a língua das personagens-etnia em “Vidas secas”. Mas não é a mesma. O narrador age como um tradutor. Eis a complexidade de vozes e línguas implicadas na experiência de tradução. A língua é relacional. A voz é polifônica. O escutar é único. Deve-se escutar para entender as vozes do campo de pesquisa. Vozes que falam no campo da escrita. A escrita é como uma tradução. A profética da tradução não pode se desprender deste chamado. O chamado contido na mensagem pela linguagem sagrada em Vidas secas.

Para podermos entender o onde da linguagem sagrada, necessita-se outra *performance*. “*Allons descendons et là embabelons leur langue*”³² é a tradução do pequeno verso, o versículo, da narrativa da Torre de Babel em Gênesis ou “No Começo”, efetuada e comentada por Meschonnic ([1999] 2010, p. 253) sobre uma tradução sua sobre tradução como retradução³³. Então, descemos e embabelemos a língua materna como torre de babel (FIG. 9).



Figura 9. A Torre de Babel esta sempre a se levantar. Pieter Bruegel, Torre de Babel, c. 1563. Óleo sobre painel.

³² “Borá lá descer e embabelar a língua deles” (MESCHONNIC [1999] 2010, *Tradução nossa*).

³³ “Traduzir, mesmo o que nunca foi traduzido, é sempre retraduzir. Porque traduzir é precedido pela história do traduzir” (MESCHONNIC, [1999] 2010, p. 241).

EM BABEL, EMBABELEMO-NOS

Quando surge o conceito língua, ao certo é enigmático. De mesma forma, o conceito “Língua Materna” parece ainda mais enigmático devido às camadas que encobrem este signo. Monolinguismo e Língua Materna mantêm correlações. Certamente, a infância marca a vida de um indivíduo, mas, há outros momentos da vida que podem ser importantes. No entanto, o monolinguismo da língua materna marca a identidade deste mesmo indivíduo que desde quando se percebeu gente sabe-se pertencente à língua materna. A concepção de Língua Materna parece-nos tão arraigada que se torna difícil não a conceber sem antes lembrar que a “língua materna” para se firmar precisa empreender uma batalha complexa. Minha língua materna não é a outra língua materna. A identidade é posta pela alteridade. A ideia de língua materna parece nascer nesta dinâmica. Mas é o monolinguismo? Os monolinguismos são diferentes no tempo e no espaço. As combinações são diversas. O monolinguismo é a língua que falo. Esta língua pode ser frutos de duas línguas por exemplo. Como se percebe isto? Como um indivíduo ou comunidade sabem como distinguir que no processo de formação desta língua materna do monolinguismo existem várias outras? Será, talvez, devido as diferentes línguas maternas estarem vivendo conjuntamente em uma mesma ecologia, elas possam se interferir entre si? Então, como se perderia o entendimento deste processo ao ponto de se constatar o Monolinguismo?

A questão não é quando nasce o conceito ou termo, mas a força que lhe é subjacente enquanto signo, bem simbólico. Ao totalizar em si que há somente uma língua, a língua materna, para o indivíduo, a força de entendimento diminui, não somente sobre a história desta suposta língua, mas também da potencialidade de aprendizagem de línguas latentes.

Jacques Derrida ([1996] 2001) em “O monolinguismo do outro ou a Prótese de Origem” (DERRIDA [1996] 2001), coloca-nos uma pulga atrás da orelha: “Sim, eu não tenho senão uma língua, ora ela não é minha” (DERRIDA, [1996] 2001, p. 15). Não temos capacidade de decifrar o enigma. E este senso nos parece maduro. Podemos encontrar a mesma questão, primeiramente em um depoimento historiográfico que apesar de historiográfico falta-lhe algo, ou melhor, algo o desautoriza frente ao religioso-historiográfico do mito-geográfico moderno. Está no livro de Atos. Haverá muito que se pensar sobre este trecho narrativo, assim como a narrativa da torre de babel, que por vez, ambos despercebidos, acabaram por renegados a não pertencer ao núcleo de postulações reflexivas do arsenal multicultural da formação de certo saber local.

“De repente veio do céu um som, como de um vento muito forte, e encheu toda a casa na qual estavam assentados. E viram o que parecia línguas de fogo, que se separavam e pousaram sobre cada um deles. (...) Havia em Jerusalém, judeus, devotos, vindos de todas as nações do mundo. Ouvindo-se o som, ajuntou-se uma multidão que ficou perplexa, pois cada um os ouvia falar em sua própria língua. Atônitos e maravilhados, eles perguntaram: “Acaso não são galileus todos estes homens que estão falando? Então como os ouvimos, cada um de nós, em nossa própria língua materna? Partos, medos e elamitas; habitantes da Mesopotâmia, Judéia e Capadócia, do Ponto e da província da Ásia, Frígia e Panfília, Egito e das partes da Líbia próximas a Cirene; visitantes vindos de Roma, tanto judeus como convertidos ao judaísmo; cretenses e árabes. Nós os ouvimos declarar as maravilhas de Deus em nossa própria língua!” Atônitos e perplexos, todos perguntavam uns aos outros: “Que significa isto?” (ATOS 2:2-12, NVI).

O que isto significa é realmente é uma boa pergunta. Não se espera que respondamos uma resposta convincente para este momento e neste instante. “Alguns, todavia, zombaram deles e diziam: “Eles beberam vinho demais”. (ATOS 2:13, NVI). Deste modo a narrativa se assemelha, em certo sentido, com as reflexões de Jacques Derrida em “O monolinguismo do outro ou a Prótese de Origem” ([1996] 2001).

Busquemos refúgio, (e a palavra refúgio pode ser traduzida como abrigo) em um teórico um pouco mais aceitável no âmbito acadêmico. Ele está dentro do cânon: Roman Jakobson³⁴. Em “Aspectos Lingüísticos da Tradução” (JAKOBSON [1959] 1972b) são apresentadas três espécies de tradução; sendo uma delas na mesma língua enquanto língua única, o que nos deixa entrever não a revisão do conceito de língua materna, mas entender que o conceito é construído e não natural. A tradução intralingual, a tradução interlingual e a tradução inter-semiótica são três espécies de tradução postuladas na classificação de Roman Jakobson³⁵ ([1959] 1972b). Por aqui, a tradução intralingual e a tradução interlingual parecem serem importantes para uma reflexão re-Atualizadora de uma questão que permeia o ensino de linguística e a prática de tradução: a Língua Materna. Como haveria de existir uma tradução dentro da língua materna sendo esta monolinguismo? No limite do monolinguismo, a própria tradução seria impossível.

³⁴ O linguista Roman Jakobson, de certa forma, é responsável pela continuação dos estudos de Ferdinand Saussure. Roman Jakobson foi também amigo intelectual de Lévi Strauss.

³⁵ Segundo Jakobson, em “Aspectos Lingüísticos da Tradução”, há três espécies de tradução:

1) A tradução intralingual ou *reformulação* (*rewording*) consiste na interpretação dos signos verbais por meio de outros signos da mesma língua; 2) A tradução interlingual ou *tradução propriamente dita* consiste na interpretação dos signos verbais por meio de alguma outra língua; 3) A tradução inter-semiótica ou *transmutação* consiste na interpretação dos signos verbais por meio de sistemas de signos não-verbais. (64-5, adaptado).

A tradução intralingual é de suma importância para se pensar amplas questões. Uma delas seria aquela questão muito debatida sobre a transposição do que se vivencia no campo para outro campo, que é a escrita. Voltemos a isto. Estamos a discorrer sobre a maneira de se escrever para contar algo dentro da experiência que para nós é fantástica. Não queremos somente levar isto para o leitor. Queremos é levar o leitor para lá. Por isso, estas reflexões sobre a escrita, que se situam dentro do metodológico.

Este segundo campo, a escrita, é o mais complexo de se compreender. Se esta a se fechar dentro dele. Quem está fechado é o escritor que crê ser entendido ou escutado, mas presume não poder ser controlado pelo terceiro campo que é aquele dos leitores com cada um seu ponto de vista (e porque não sua própria língua).

Em uma exacerbação elucidativa, teríamos, para cada indivíduo de uma coletividade, uma língua respectiva. O problema estaria em dizer que cada um destes mesmos indivíduos não está isolado, e que se está sempre em contato com uma língua que é a língua do outro. Sendo assim se estaria em vários momentos fazendo tradução. Seria isto que estaria acontecendo na comunicação interacional? O termo tradução intralingual, proposto por Roman Jakobson ([1959] 1972b), não pode passar despercebido no que teria de questionador sobre a tarefa daqueles que investigam língua.

Disto, o mesmo quando se pergunta pela decisão em optar por tradução literal ou tradução livre. Por qual optar como se houvesse somente estas possibilidades é um erro político que permeia o senso comum. Não há possibilidade dada. A possibilidade é construída no ato de tradução. Desde a tentação de traçar a divisão entre palavras e reconstruí-las em outra forma já provém uma impossibilidade. Por isso a referência à visão da cena de encontro ou poética da relação dos “mundos” envolvidos na tradução pode ser produtiva.

Ao mesmo tempo em que aquela menção feita por Roman Jakobson ([1959] 1972b), a respeito da tradução a ser efetivada dentro da mesma língua nos traz certa confusão; esta mesma menção abre uma perspectiva ampla para se pensar identidade, alteridade, relações sociais, língua materna, línguas estranhas e obviamente outras coisas mais. A possibilidade de efetuar uma tradução na mesma língua consiste na tentativa de dizer as mesmas coisas diferentes ou, é devido, ao fato de nunca terem sido a mesma língua? Eis um problema difícil de resolver colocado na menção “intralingual”.

Por ser na “mesma” língua, não há por que haver postura tradutiva. Eis o erro que faz da comunicação uma rede de aranha de incomunicabilidade. Ou por interesses distintos ou por teimosia, um não entende o outro operando a mesma língua. Ora, a locução é na mesma língua. A interpretação é em outra. O monolinguismo do outro é apagado. Escuto a minha própria voz: a minha interpretação.

Se está na Torre de Babel, a construí-la a cada momento, com seus tijolos. Por isso, podemos dizer que estamos sobre o mito-geográfico. E isto não está no nível do indivíduo. Está na relação com “o onde” cada um é atuante. E está na concepção sobre língua. A leitura de Torres de Babel (DERRIDA [1987] 2002) nos fez refletir sobre esta profundidade. A Torre de Babel está sendo levantada. Não se pode fugir. Desçamos e embabelemos.

A Torre de Babel é um lugar destes que se deve ser visitado. Deve-se buscá-lo e habitá-lo. Todo cuidado é pouco. Estamos dentro dela. Em qual posição? Por trás da construção da “Torre de Babel” está a iniciativa de perpetuar a língua materna de todos em uma só língua. Parece inadmissível dizer, mas, salve ressalvas, (e estas ressalvas não por coerência textual, mas política), há uma má leitura da narrativa da “Torre de Babel” (GÊNESIS 11: 1-9 NTLH). A parte mais inadmissível de dizer isto é afirmar que as ciências linguísticas e todas as suas discussões estão baseadas na interpretação pouco atenta de uma narrativa bíblica fundante e não fundante do pensamento científico. Não fundante por ser pré-moderna ou pré-científica. Por isso, cremos que o pós-moderno possa demorar a ser entendido, antes mais de não poder ser postulado. O pós-moderno é, também, o primitivo, e decorre desta assertiva justamente a chegada do fim da história. Ao menos de uma história que seja linear. Nesta nossa pesquisa trocaremos tempo por dimensões.

É engraçado que a leitura da narrativa bíblica comum peca em não se atentar ao parágrafo ou pequeno verso, o versículo (poesia e prosa?), contido no final do capítulo anterior que relata onde se lê: “Estes foram os descendentes de Sem, cada povo e cada família na sua própria terra, com sua própria língua” (GÊNESIS 10:31, NTLH).

A torre de babel não é universal. Não aparece menção onde ela não se ergue. Cabe salientar que ““primitivo” significa complexo” (ROTHENBERG, 2006a, p.23). No primitivo não há torre de babel. Mas a torre de babel está próxima. Talvez não distante e mesmo

dentro.³⁶ O xamã opera para que a torre de babel não se erga. O tradutor também o faz, mesmo que não saiba.

O tradutor nesta escrita tentará trazer todos os campos, o da tradução, o da literatura, aquele da vida na literatura, e dos teóricos (no estilo), e das teorias dos teóricos (no que tem de teoria), para dentro do próprio exercício de apresentar esta mensagem advinda dos contatos diversos. Tentar-se-á praticar, antes de tudo, a dinâmica das íntimas ligações. Isto em sintonia com a poética da relação. Como são as técnicas de deslocamentos em “íntimas ligações”? São rotas de transformação e viagem da volta ao mesmo tempo. As íntimas ligações representam o humanismo em perpétuo desequilíbrio que tem que ser para não se fechar, ou melhor, se pensar fechado. São as poéticas das relações invisíveis e belas. Um exercício de profética da tradução.

Esta foi a argumentação em defesa da licença poética.

Segue uma prova forte para complementação.

³⁶ Está implícita a leitura de Pierre Castres [1974] 1978a) sobre o surgimento da inovação social, ou a desigualdade ente os iguais.



Figura 10. “Sinhá Vitoria com o filho mais novo escanchado no quarto e o baú de folha na cabeça” (RAMOS, [1938] 2015, p.9) / Gravura: *Mulher Tupinambá com criança*, 1641-44, Albert Eckhout, Flandres (1610-1666), óleo sobre madeira, 265 x 157 cm, Museu Nacional da Dinamarca.

Capítulo 2. GEOGRAFIA DO PENSAMENTO³⁷

O Alto Rio Negro é um manancial possível de etnicidade para os Povos Indígenas do Nordeste. A reelaboração “cultural” faz de “Vidas secas” herói mitológico na caatinga como espaço em expansão. A caatinga é continuidade da territorialidade mítica dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro. Estas considerações surgiram por conta de indícios de se estar a traduzir Vidas secas para a língua indígena nheengatu.

Então, o repertório das narrativas dos povos indígenas do Alto Rio Negro estabeleceria a transformação de “Vidas secas”? Foi isto que se pensou.

Havia, antes, todo um contato, deste mesmo que se tornaria o “tradutor” com o Alto Rio Negro, seja no que chama viagem de campo³⁸ onde se pode emergir em diálogos com os conhecedores sobre os saberes dos antigos, seja pelos indícios de diálogos e tradução inscritos na literatura antropológica³⁹, ou pela leitura de narrativas indígenas do Alto Rio Negro⁴⁰, e outras narrativas em língua nheengatu⁴¹.

³⁷ Pelo que lembramos, sobre este termo “geografia do pensamento” escutamos algo entre os pensadores Alto-Rio-Negrinos. Aqui, nesta pesquisa não nos “filiamos” ao “conceito Geografia do Pensamento” a partir de algum pensador em específico. Nós nos acomodamos melhor no senso comum e ainda mais na força da expressão “geografia do pensamento” e em sua potencialidade técnica para a nossa experiência.

³⁸ As “viagens de campo” foram realizadas em julho de 2011 e em julho de 2013 dentro do projeto DICIONÁRIO DE LÍNGUA GERAL AMAZÔNICA (LGA), coordenado pelo Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro, pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

³⁹ O contato sistemático com a literatura antropológica se deu principalmente pela opção dada na formação em letras para cursar disciplinas optativas, nisto optou se por cursar o quanto possível de disciplinas na Antropologia. São estas as disciplinas: “Tópicos de Etnologia Indígena”, “Antropologia III – Estruturalismo”, “Introdução a Etnologia Sul-americana”, “As Regras da Análise estrutural”, “Antropologia IV – Questões em Antropologia Contemporânea” e “Tópicos em Antropologia Rural”.

⁴⁰ Destas narrativas indígenas que submergimos estão “*Waferinaipe Ianheke. A Sabedoria do nossos antepassados. Histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari.*” (1999) e “*Upípere Kalísi, Histórias de Antigamente. Histórias dos antigos Taliaseri-Phukurana*” (2000) ambos da coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro” e “Lendas em Nheengatu e em Português” (AMORIM, 1987 [1928]).

⁴¹ Dentre destes materiais que entramos em contato, citemos aqueles que também contribuíram para o aperfeiçoamento na língua nheengatu: “*LEETRA INDÍGENA. n.17, v.1. Edição Especial Escola Kariamã conta umbuesá*” (2015), e “*Lendas em Nheengatu e em Português*” (1928). O primeiro contato com o nheengatu se deu pelas aulas ministradas pelo professor Eduardo de Almeida Navarro nas disciplinas de Tupi I, Tupi II, Tupi III e Tupi IV, pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Este aperfeiçoamento seguiu se constante. Ao estudo gramatical e lexicográfico em nheengatu prosseguiu diferentes experiências em tradução entre elas um capítulo do romance “Don Quijote” e parte do drama “A Paixão de Ajuricaba”.

Neste viés de busca por um ponto no complexo de conhecimentos Alto Rionegrino, Vidas secas é transformada, mas os princípios de transformação já estão dentro dela, o que equivale dizer que ela não é transformada. Isto não é uma ambivalência, mas justamente uma característica em se estar em vários pontos. Uma particularidade de “Vidas secas”, etnia, é esta etnicidade potencial com as etnias do Alto Rio Negro.

Ocorre que pela geografia do pensamento há visitação de lugares. A geografia do pensamento possibilita esta visitação. Nesta “aventura” da escrita, o leitor conhecerá este lugar onde se dão as transformações relativas a “Vidas secas” ou “*Tikanga rikue*”⁴².

Pensar o sistema literário do “alto rio negro” determinou aquilo que era uma hipótese: havia um povo indígena em “Vidas secas”. Um significado de “Vidas secas”, seu sentido, está dentro daquele sistema na qual fará parte. “Vidas secas” está na teoria da afinidade (parentesco) das populações indígenas do Alto Rio Negro. Mas, além disto, como dissemos, “vidas secas” é um “povo indígena” no “original”.

Esta emoção com Vidas secas está relacionada ao comprometimento. Por exemplo, a questão do motivo de traduzir Vidas secas (RAMOS, [1938] 2015) para a língua indígena nheengatu é essencial para o projeto. No entanto, o comprometimento com Vidas secas tornou-se cada vez mais simpático.

O objetivo não está em levar Vidas secas para os falantes de nheengatu (ou não somente isto). Nem muito menos naquela intenção norteadora dentro de uma política de alavancamento linguístico do nheengatu. O objetivo, que desprende qualquer outra intenção maior desta experiência de tradução, é justamente levar o mundo nheengatu para Vidas secas. Há outra consideração: a etnia Vidas secas tem uma mensagem, nos dizem algo. Precisa-se atenção para ouvi-los.

Este exercício de profética da tradução propõe uma prática pela qual o Alto Rio Negro e a Caatinga têm suas histórias relacionadas. Esta geografia do pensamento tem estas duas dinâmicas: “Rotas de Transformação e Viagem da Volta”. O pensamento percorre a geografia. Sem a geografia não haveria deslocamentos.

⁴² Proposta de título em nheengatu para Vidas secas.

NA GEOGRAFIA DO PENSAMENTO: ROTAS DE TRASFORMAÇÃO E VIAGEM DA VOLTA

O ponto saliente para estes conceitos está dentro da fidelidade à etnia “Vidas secas”. Fabiano, Sinhá Vitória, Menino-mais-Velho, Menino-mais-Novo e Baleia são quem solicitaram esta tradução. São eles também portadores de uma mensagem. Entenda-se: há uma algo em Vidas secas pelo qual as personagens querem direcionar o olhar do tradutor no que está significância é para os parentes no Alto Rio Negro.

Difícil está em compreender o que querem dizer. É necessário atenção e sensibilidade. É necessário apurar a visão. Esta inteligibilidade entre a linguagem da etnia “Vidas secas” e o escutar⁴³ do tradutor (e escutar não é só pelo ouvir) é o princípio de fidelidade como instância preventiva a “deformação”.

Dentro do momento do traduzir, obviamente, o tradutor tem tendência, o que é natural, a acentuar alguns aspectos por ele relevantes no texto em tradução. No entanto, de onde vêm estes requisitos de relevância? O que faz com que as escolhas sejam definidas. Veremos sobre esta questão tão essencial a tradução. Seguiremos por um diálogo com Antóine Berman ([1985] 2007), teórico da tradução, quando enumera alguns motivos por ele nomeados “deformadores”, para servir de alicerce ao que queremos chegar. O que é isto sobre “deformação”? O termo “deformadora” aparece como crítica as características da atuação do tradutor que privilegia certos aspectos com intuítos de beneficiar o “sentido” e a “bela forma” (BERMAN [1985] 2007, p.48). Neste viés, o tradutor destruiria a sintaxe na racionalização da incompatibilidade entre línguas, e, outra vez ainda, ao tentar clarificar alguns elementos para ele não tão elementares ao leitor. Entre outros, o alongamento da tradução em comparação com o original é produto destas ações. Com isso, Antoine Berman ([1985] 2007) não pretende trazer uma receita do traduzir bem, pois estas atitudes de “deformação” são legítimas. Na verdade, Antóine Berman ([1985] 2007) traz uma reflexão apurada sobre a existência, pelo menos ao mundo “ocidental”, de um espírito de traduzir que está preocupado com exatidão e a fidelidade, mas não comumente ou nunca se pergunta a quem e ao porquê. “O tradutor que traduz *para* o público é levado a trair o original, preferindo seu público, a quem também trai, já que apresenta uma obra “arrumada”” (BERMAN [1985] 2007, p.65). Ou seja, os motivos das escolhas estão também “fora”.

⁴³ No nheengatu, *-sendo*, significa *escutar e entender*.

Os aspectos “fora” devem passar por um exercício de poética, de vivência, postulamos. Estes aspectos é que devem ser “deformados”, ou melhor, pela poética da relação, eles são transformados. Nisto, aceitamos em tentar fidelidade e buscar exatidão na mensagem. E, para a pergunta de “para quem” e ao “porquê”, poderemos ao menos imaginar o que está latente ao tradutor: Não trair a etnia “Vidas secas” e sua significância. Estes são os sujeitos na objetivização do tradutor.

ROTAS DE TRANSFORMAÇÃO NA GEOGRAFIA DO PENSAMENTO

Antes de tudo, rotas de transformação estão inscritas dentro das práticas dos grupos indígenas do Alto Rio Negro. Se não fosse isto não saberíamos de sua possível existência dentro deste percurso, embora ele já pareça ser proveitoso mesmo, cremos, para outras experiências. Seu potencial é de grande significado. Salvo as diferenças, para o exercício de tradução, rotas de transformação podem, não somente ser resignificado, mas resinificar alguns elementos não pouco visíveis da poética da tradução. Para podermos entender é necessário saber que o conceitual indígena de deslocamento e pensamento está relacionado ao manejo de mundo, ao manejo de mundo mítico e presente.

(...) rotas de criação e transformação (...) referem-se a um movimento primordial ao longo do curso dos rios da região, através do qual a humanidade se transformou no que é, deixando atrás de si o mundo subaquático no qual paulatinamente ganhou força e forma – a referência implícita aqui é a história da viagem mítica da cobra-canoa ancestral (...) que conduziu os avós longínquos dos grupos indígenas a seus territórios atuais (ANDRELLO, 2012, p. 14).

É em relação a esta viagem primordial, que as rotas de criação e transformação fazem sentido dentro de uma geografia do pensamento indígena no Alto Rio Negro. Um percurso para Vidas secas em sua viagem da volta. No pensamento altonegrino, as redes fluviais marcam a locomoção pelo território. Este mesmo território é marcado pela escrita viva em seu relevo, nuances e pedras que dizem respeito ao tempo mítico. Conforme continuemos neste percurso de escrita, aos poucos chegaremos lá, como já prometido, a estas “escritas nas pedras”. Para estes grupos indígenas, os deslocamentos pelos rios apresentam uma grande potencialidade de conhecimento. Quando das viagens pelos rios seu prolongamento é marcado por reflexões sobre a geografia mítica presente nesta paisagem. “No limite, cada viagem pode ser considerada como uma verificação daquilo que se passou, ou não passou, na primeira viagem de todas, a da própria anaconda ancestral” (ANDRELLO, 2012, p.14).

A geografia do pensamento significa mais que rememorar este tempo primordial. Para estes grupos indígenas, os elementos da geografia mítica no presente fazem acessar as narrativas míticas da formação do mundo, e vice-versa, pois as narrativas estão escritas na geografia. Disto, a questão da geografia do pensamento é a visitação de espaços sagrados que significam o acesso ao tempo primordial e conseqüentemente, deste modo, a geografia do pensamento executa o manejo de mundo e o manejo da vida. Os conhecedores indígenas realizam a geografia do pensamento de maneira a exercerem rotas de transformação.

Para o exercício prático de tradução, “rotas de transformação” despertam o que há de elementar nesta atividade de transportação por transformação. O tradutor percorre um mundo já escrito. A geografia do pensamento do tradutor é também este momento de se deter em identificar os elementos vivos no mundo. As rotas de transformação são elementos míticos. O que isto significa? O que há de mítico nisto é que o acesso ao mundo primordial se dá pelas rotas de transformação como exercício de tradução.

Em seus cantos e benzimentos, cantadores e xamãs, viajando em seu pensamento, seguem as rotas percorridas por Jurupari e pelas mulheres que roubaram as flautas, listando os nomes de espíritos e forças espirituais associados a locais sagrados nomeados, dispersos pela extensão dos diferentes rios. No mais das vezes, o que é relatado nos cantos e benzimentos pode voltar a ser contado sob a forma de histórias narrativas. Narrativas e cantos/benzimentos são, assim, transformações uns dos outros (HUGH-JONES, 2012, p. 143-4).

A cura somente se tornará possível pelo exercício de tradução. “Rotas de transformação” servem como técnica de deslocamento. Os deslocamentos são efetuados em diferentes patamares em suas íntimas ligações. Uma viagem da volta que fazem pelo exercício de percorrer os pontos sagrados de rotas de transformação. Os cantadores e xamãs fazem a geografia do pensamento.

O que fazemos ao relatar (e refletir) sobre a experiência de tradução é tentar acessar a poética da tradução como um lugar primordial, de criação, como um lugar de pensamento em manejo de mundo. Cena da escritura da tradução onde a poética da relação é colocada em suspenso pelo poder da transformação operatória das íntimas ligações. Trazer a experiência da tradução como experiência de escrita é um deslocamento que exerce suas íntimas ligações com o manancial que se crê necessário para efetuar a tradução como profética. Não há separação.

A profética da tradução surge na poética da transformação. O poder da tradução como poder de transformação exercida pela profética. Nisto, rotas de transformação e viagem da volta passam a expressar maneiras de deslocamentos dentro, também, da escrita da profética da tradução. O que há no exercício da escrita é uma tradução daquele percurso de contato com as variáveis que entraram em contato com o tradutor em reflexão: viagem da volta por rotas de transformação.

VIAGEM DA VOLTA NA GEOGRAFIA DO PENSAMENTO

“Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração no Nordeste indígena” (OLIVEIRA, 1999a), primeiramente é uma coletânea de textos que “resultam de pesquisas antropológicas desenvolvidas nos anos de 1990 sobre o fenômeno do ressurgimento de identidades étnicas (indígenas) e de tradições culturais distintas em uma das mais antigas regiões de colonização do país, o Nordeste brasileiro” (OLIVEIRA, 1999a).

Cabe informar que anteriormente, por alguns motivos, “Os povos do Nordeste não foram objeto de especial interesse para os etnólogos brasileiros” (OLIVEIRA, 1999b, p.11).⁴⁴ Esta atitude começou a mudar a partir, principalmente, de demandas das populações indígenas do Nordeste pelo restabelecimento de seus territórios⁴⁵. Neste contexto, o debate acadêmico girou em torno de discutir a qualificação de “índios misturados” (o contrário de puro) sem, no entanto, “criar instrumentos teóricos para o estudo desse fenômeno” (OLIVEIRA, 1999b, p.17). Este impasse viria a encontrar saída. Segundo João Pacheco de Oliveira (1999b) ocorreu uma “radicalidade”, primeiramente, com a formulação do conceito “territorialização”.

O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil, as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma

⁴⁴ Esta afirmação é realizada tendo em vista que está ausência apontada é devido ao estudo dos povos indígenas do Nordeste estar definido como objeto histórico, sendo imperfeito para o tratamento antropológico por causa justamente de uma classificação anterior que, a partir de uma não evidencia de diacríticos culturais, enquadrava as populações indígenas do Nordeste como remanescentes integrados ao complexo econômico da região. “Os índios do Nordeste não possuiriam mais importância como objeto de ação política (indigenista), nem permitiriam visualizar perspectivas para os estudos etnológicos” (OLIVEIRA, 1999b, p.15).

⁴⁵ João Pacheco de Oliveira (1999b) aponta que os muitos grupos de trabalhos começaram a surgir depois de 1975 como fruto de estabelecimento de cooperações entre antropólogos, populações indígenas do Nordeste e a FUNAI.

identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). (OLIVEIRA, 1999b, p.21-2).

O ponto prioritário deste trajeto e conceituação é o fato da transformação do olhar sobre as populações indígenas do Nordeste. Os trabalhos etnográficos começaram a atentar para as políticas que as próprias “comunidades” executam permanentemente em torno de questões que lhes são de importância e estão relacionadas, por isso, com a construção da identidade. “Cada grupo étnico repensa a “mistura” e afirma-se como uma coletividade precisamente quando dela se apropria segundo os interesses e crenças priorizados” (OLIVEIRA, 1999b, p.26). Seria uma das viagens da volta.

Esta política indígena do Nordeste apresenta uma rede de apoio entre as próprias comunidades indígenas da região de maneira a fortalecerem aspectos “culturais”. Comunidades se visitam para aprenderem sobre a “espiritualidade”, por exemplo, ou mesmo para consultarem o etnônimo de uma comunidade “redescoberta”. O termo postulado às populações anteriormente não descritos na literatura antropológica ou em documentos coloniais vem a se chamar “índios emergentes”. Tingui-Botó, Jeripankó, Pankará, Kantaruré, Wassu-Cocal, Truká, Kapinawa são alguns exemplos destas etnias. No entanto, a “caracterização de “índios emergentes” não deixa de ser igualmente incômoda” (OLIVEIRA, 1999b, p.26), no que, esta questão metafórica do termo, segundo João Pacheco de Oliveira (1999b), está ligada ao ciclo biológico de vida-morte.

Entende-se que, implicitamente, estava a se levar em conta que a etnia haveria de ser automeada para si e posteriormente para os outros por motivos de identificação e reconhecimento. E, quando se dá o reconhecimento para si, de que se é uma etnia em si - como tal o termo sugere - se não quando a situação histórica solicita. A situação histórica é a que permite que somente o grupo possa ser reconhecido caso apresente um etnônimo. Isto é a política de fora, para a legitimação e reconhecimento. Além mais, “viagem da volta”, não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso que não é uma viagem de volta) (OLIVEIRA, 1999b)”. A “viagem da volta” ilustra a dinâmica das populações indígenas do Nordeste dentro de diferentes perspectivas que atuam sobre elas e nas quais elas atuam. Suas poéticas e proféticas. Estas são a política.

Conforme Oliveira (1999b), as viagens empreendidas pelas lideranças a centros políticos administrativos com o intuito de receberem o reconhecimento e terem as terras

demarcadas foi um aspecto importantíssimo dentro dos esforços das populações indígenas do Nordeste. Mas,

É preciso perceber que essas viagens só assumiram tal significação porque os líderes também atuaram em uma outra dimensão, realizando outras viagens, que foram peregrinações no sentido religioso, voltadas para a reafirmação de valores morais e de crenças fundamentais que fornecem as bases de possibilidade de uma existência coletiva. (OLIVEIRA, 1999b, p.32).

Foi segundo esta potência nativa que a mensagem de Vidas secas começou a se delinear mais apuradamente. A peregrinação pela etnografia da “viagem da volta”, o contato com os Pankararu, Atikum, Fulni-ô, Pankararé, Wassu-Cocal, pela geografia do pensamento, possibilitou uma dimensão de encantamento.

Os encantados dizem respeito ao complexo espiritual dos povos indígenas do Nordeste. O Juazeiro, por exemplo, é um encantado. Esta complexidade passa pelo tradutor, leitor de mundo. Este encantamento dos encantados está em “Vidas secas”⁴⁶. “Na planície avermelhada os juazeiros alargavam duas manchas verdes (...) A folhagem dos juazeiros apareceu longe, através dos galhos pelados da catinga rala (...) aproximavam-se, recuavam, sumiram-se” (RAMOS [1938] 2015, p.9).

Para este tradutor, a significância em “Vidas secas” é como a “viagem da volta”. “Vidas secas” em “*Tikanga rikue*” passará a incorporar o sistema literário das etnias falantes da língua indígena nheengatu. Será uma viagem da volta. As etnias indígenas da caatinga fazem a “viagem da volta” em afinidade potencial com as etnias indígenas das terras amazônicas. É o tempo mítico da cobra-canoa. A viagem da volta do retorno a territorialidade da caatinga é pelo tempo mítico da “Vidas secas”.

GEOGRAFIA DO PENSAMENTO EM ÍNTIMAS LIGAÇÕES

Há um trajeto de encontro entre os agrupamentos que se envolvem pelo tempo do poder do estar na tradução. Em verdade, representa um trajeto de reencontro. Este reencontro é possível de se imaginar como necessário devido ao que é conhecido como sistema de escrita

⁴⁶ Neste sentido, a leitura em tradução de Vidas secas (RAMOS [1938] 2015) não pode e não é exercida sem uma afirmação de fundamentos que estão além de uma postura “técnica” de transpor sentido.

nas pedras, petróglifos, de seu significado dentro de uma estrutura complexa de conhecimento.

(...) quando as pessoas do alto rio Negro afirmam, como o fazem sempre, que sua história está “escrita nas pedras”, essa afirmação não significa que eles traduzem simplesmente ideias indígenas em categorias estrangeiras; ela revela, isso sim, uma compreensão sofisticada do que a escrita é e faz (HUGH-JONES, 2012, p. 140)

Estas questões são importantes. As escritas nas pedras marcam o percurso da transmissão de conhecimentos efetuados pelos primeiros ancestrais em decorrência da tarefa de deixar para as novas gerações a possibilidade de escuta deste tempo primordial e consequente atualização de mundo pelo manejo e transformação.

A escrita nas pedras contém o essencial para o manejo de mundo a ser executado pelas novas gerações. O objetivo do escritor “Ñapirikoli” quando herói ancestral Baniwa foi deixar estes sinais. No entanto, é necessário um olhar decifrador para estas escritas. Os intelectuais indígenas sabem disto. Por outro lado, “Vidas secas” é mitológico. Isto, a etnia “Vidas secas” possui sua geografia mítica. Como explicar este fato, à primeira vista, extraordinário?

As transformações ocorrem devido à abertura contida no interior das narrativas-mundo que providenciam o acesso do longínquo imediato na cadeia da afinidade parental. Por se apresentar em fronteira, o estrangeiro é interiorizado em um processo de abertura contínua. Esta é dinâmica das íntimas ligações na poética da relação.

A viagem da volta equivale ao reencontro. O momento da cena da escritura de mundo é revivido. A geografia se estende. O Alto Rio Negro tem seu território mítico acessível à caatinga dos povos indígenas do Nordeste. A etnia “Vidas secas” está ligada a narratividade dos ancestrais míticos. O reencontro era presumível. Está na geografia mítica. Isto é atual. A narrativa mítica “vidas secas” representa a possibilidade de abertura para o manejo de mundo dos povos indígenas do Nordeste, pois seu manancial de transformação pode ser lido na escrita do mundo.

É uma operação na linguagem, na visão, no escutar e, no viver. “Ele assinala o cruzamento de um umbral ou limite, um limiar semiótico-histórico que é um limiar de tradutibilidade e de equivocidade; um limiar, justamente, de transformação de perspectiva” (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a, p. 69). As íntimas ligações executam a transferência, deslocamento, de efeitos ou características, entre as partes do todo, de maneira a

poder não identificar as partes e assim a produção do todo. Íntimas ligações são um espaço. E, é por este espaço, que é ação e produto, que o diplomata deve se dissolver enquanto mediador de conflitos.

Uma característica distintiva do xamanismo amazônico é que o xamã é *ao mesmo tempo* o oficiante e o veículo do sacrifício. É nele que se realiza o “déficit de contiguidade” – o vácuo criado pela separação entre corpo e alma, a externalização subtrativa de partes da pessoa do xamã – capaz de fazer passar um fluxo semiótico-benéfico entre humanos e não-humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015b, p. 173).

Os mundos já existem enquanto características pré-determinadas e, ao mesmo tempo, estas características são reordenadas desde a subjetividade daquele que seria o tradutor. E esta subjetividade e as características intrínsecas aos mundos são reordenadas pelo movimento de aproximação executado quando das íntimas ligações. A língua de chegada e a língua de partida podem ter valor em isolado. No entanto, todo este suposto isolamento é desconfigurado no espaço das íntimas ligações que são causadas pelo exercício de aproximação necessária a tradução. Um mundo existente é encoberto. O descoberto é o que se realiza.

Capítulo 3. GUIA TURÍSTICO DE MANEJO DE MUNDO

Levar o leitor às “íntimas ligações” é o nosso objetivo. Uma geografia do pensamento para as íntimas ligações enquanto lugar de transformação. Iremos, agora, nos inscrever em um roteiro que terá como ponto de chegada o lugar do “grande encontro”. É uma viagem pela geografia do pensamento por territórios de íntimas ligações. Opera-se dentro da realidade. Isto é da realidade da profética da tradução.

Em busca de uma poética para a descrição deste percurso, nada mais sensível foi à ideia de escrever um guia turístico⁴⁷. Esta ideia de descrever a experiência da viagem em um guia turístico é por sugestão contida na descoberta de “*Martinique*” de Patrick Chamoiseau (1989 *apud* NORONHA, 2006)⁴⁸. Foi a partir da leitura do artigo “Martinique de Patrick Chamoiseau: de guia turístico a manifesto político” (NORONHA, 2006) que se pode delinear uma alternativa para a descrição do que para nós é o grande encontro. A perspectiva de Patrick Chamoiseau (1989 *apud* NORONHA, 2006) na escrita do guia turístico “*Martinique*” nos encorajou completamente:

Martinique é um guia turístico, mas pouco convencional: o tradicional passeio proposto por este tipo de publicação, com sua enunciação indefinida e seu tom impessoal, buscando a maior objetividade possível quanto às informações que fornece, dá lugar a uma narrativa em primeira pessoa, que conjuga o pessoal e o literário, o pensamento crítico e o posicionamento político, constituindo-se em um guia que só parece recorrer ao gênero com intuito de subvertê-lo. *Martinique* pode assim ser lido como auto-ensaio, no qual Chamoiseau restituiu parte de seu itinerário intelectual e desenvolve, recorrendo, dessa vez, a um gênero por tradição apolítico, o projeto estético-político exposto no *Eloge*: a exaltação da criolidade como resistência e afirmação de sua presença subterrânea em seu país (NORONHA, 2006, p. 502).

No caso específico de Patrick Chamoiseau (1989 *apud* NORONHA, 2006), este realiza a estética da *criolité* contra um certo etnocentrismo dos guias turísticos “tradicionais” escritos com a finalidade de expressar o exotismo tropical. Estamos assim, fortemente alinhados com as propostas de Patrick Chamoiseau.

⁴⁷ Desde sempre, é saliente apontar que talvez não encontremos aquilo do guia tradicional de viagem turística. Mas, qual outro gênero discursivo, nas multiplicidades de intertextualidades possíveis, poderia ser mais bem adequado? E qual *cânon* poderá refutar a existência de traços comprovatório de um guia turístico?

⁴⁸ “*Martinique*”, infelizmente, não tivemos como acessá-lo diretamente.

Um guia turístico será condizente como exercício de apresentação das relações atuantes pela geografia do pensamento. Com características turísticas, esta viagem, no entanto, terá certa diferenciação do que comumente se oferece nas agências de turismo. Não se procure. Não te levaremos ao campo de batalha ou naquelas férias maluco-extravagantes ou perigosos. O trajeto é bem mais simples. Alguns anúncios de propaganda (Fig.11) podem ser visualizados:

Visite "ÍNTIMAS LIGAÇÕES"!

CONHEÇA AS MARAVILHAS DA CENA DA ESCRITURA!

GEOGRAFIA DO PENSAMENTO te leva às férias imperdíveis.

Desligue da rotina, VIVA o VERÃO em VIDAS SECAS!

MANEJO DE MUNDO na NOITE DA VIRADA!

CRUZEIRO INESQUECÍVEL pelas ROTAS DE TRANSFORMAÇÃO

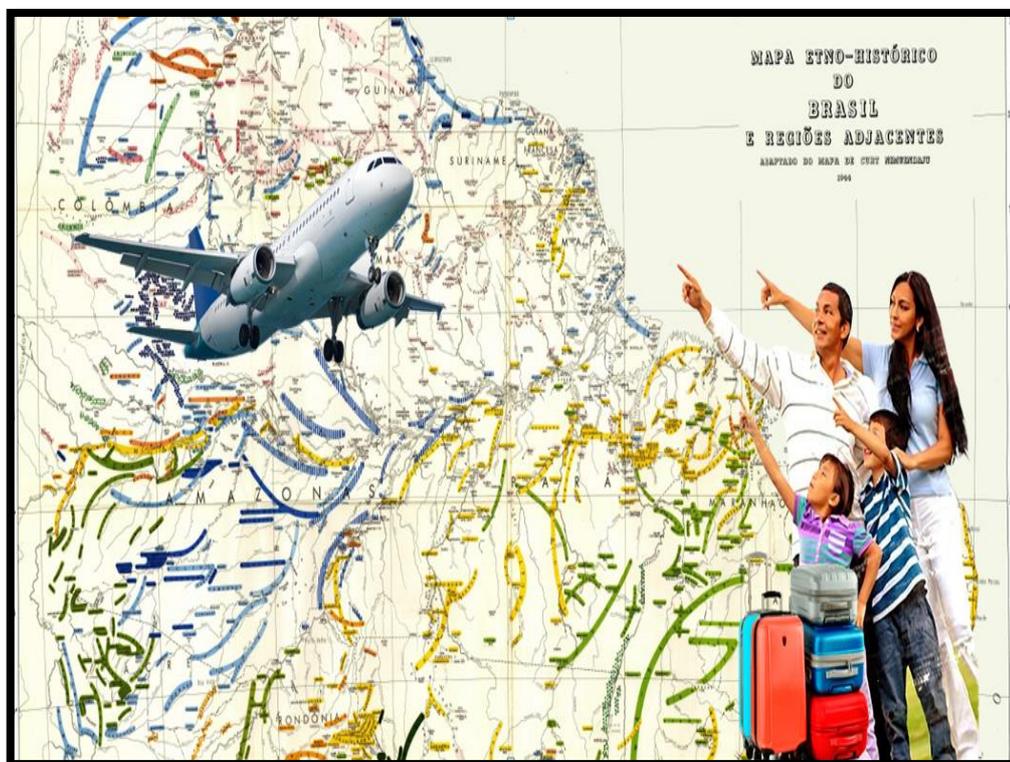


Figura 11. Anúncio de viagem.
Montagem de imagens sobre o Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes
(NIMUENDAJU, [1944] 2002).

Cabe agora apontar qual é este lugar que se pretende chegar. O trajeto do guia turístico tem como objetivo a chegada ao lugar onde se encontra a possibilidade da ocorrência de “Vidas secas” dentro da literalidade dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro.

No momento, o que levar para certa viagem? As dificuldades, pontos contemplativos, problemas fronteiriços, além, obviamente, de um vocabulário apropriado com a finalidade de degustar da viagem, são algumas considerações que devem ser apresentadas como guia turístico. Nesta geografia do pensamento, há de se adentrar em íntimas ligações. Existem, porém, fronteiras e fronteiras de outros modos. É necessário aproveitar bem. A viagem já começa em casa, providenciando visto no passaporte, arrumando bagagem. Tudo deve ser sonhado. É um guia turístico pela geografia do pensamento da tradução até íntimas ligações: Vidas secas no Alto Rio Negro. Uma geografia mítica e presente. Uma viagem profética pela cosmologia da tradução.

VISTO NO PASSAPORTE: O SENTIDO É UM PONTO DE VISTA

Em um *continuum*, Cidade Grande de Ñapirikoli e “Vidas Secas” são alguns dos lugares na cartografia desta tradução (Fig. 12). Lugares relativamente distantes na geografia de fora, mas que são prolongamentos na geografia do pensamento que necessita se deslocar para encontrar o instante onde as distâncias mesmas são anuladas.



Figura 12. Em um continuum: Cidade grande de Ñapirikoli e “Vidas secas”. Fonte primária: BOCHICCHIO, 2009, p.42.

Cidade grande de Ñapirikoli e “Vidas secas” estão próximas. Pode se ir de um lugar ao outro em um “pisca de olhos”. No entanto, para que as relações finais sejam alcançadas, há de se fazer um trajeto, uma viagem pelo percurso pelo qual passou Ñapirikoli, o herói ancestral Baniwa. Vidas secas deverá estar por este trajeto, assim como um igarapé afluente do paranawasu (o rio negro). (Fig. 13).

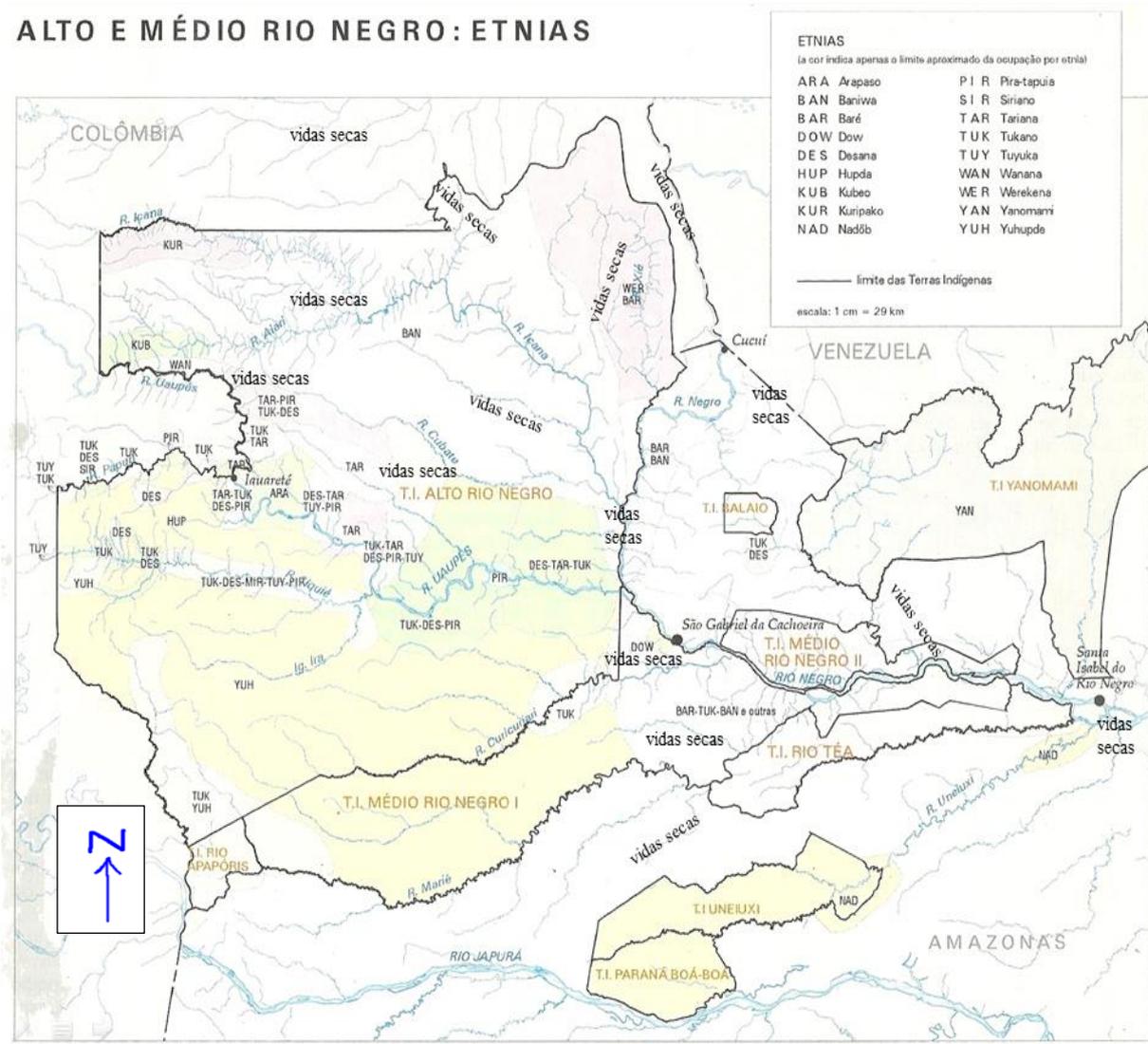


Figura 13. Por entre os igarapés e afluentes do Rio Negro: “vidas secas”.
Montagem sobre “mapa do Alto e Médio Rio Negro: Etnias”. (FOIRN/ISA, 1998a, p.15). Sem escalas.

De onde iniciaremos esta viagem? Não há um centro a priori. O lugar de partida servirá como escolha aleatória, pois há interligação. Está lá e se está aqui. Feito assim, uma escolha excelente de iniciar é o sistema literário/cultural das etnias falantes da língua indígena Nheengatu. Definir, por si, este sistema literário é um ato de interpretação. Onde está o sentido na construção do ato interpretativo que se realiza para definir algo complexo e amplo como um sistema cultural? Há, também, fatores condicionantes a esta definição. Não é um exercício de subjetividade total. Há indícios que determinam a definição do olhar. Não é um tudo pode. A previsibilidade está em algum lugar. O olhar do tradutor enquanto ser sensível é este lugar. O exercício de tradução sensível a estes dizeres do campo da poética da relação operando é importante para que se possa haver um entendimento do projeto da tradução. Não o projeto do tradutor. Ou se do tradutor, é por ser antes um projeto da poética da relação como sujeito. Sujeito para o tradutor, o sentido se estabelecerá. Isto significa, neste nosso caso, a sugestão para que o tradutor experimente a potência deste encontro e suas transformações.

As íntimas ligações operando na poética da relação, o encontro e potencialidade, sugere que o sentido não pode ser dado. Ele é construído. Retomemos o trecho de Maria Carneiro da Cunha (2009a): “O trabalho do xamã, sua esfera de competência, é essa tentativa de reconstrução do sentido, de estabelecer relações, de encontrar íntimas ligações” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 109). É nosso bilhete de viagem.

BAGAGEM PARA A AVENTURA: REDE DE DORMIR (E SONHAR)

O sentido perpassa entre variantes de fatores. A leitura da obra a se traduzir implica, por vez, a força que, mutualmente, condiciona os fatores. Se junta a este jogo de formação do sentido, o fato da leitura ser feita tendo-se como ponto de vista a cultura de chegada. Estes “dois pontos” mutualmente se apagam ou se contagiam. Postula-se que a esfera de competência do tradutor na tentativa de (re)construção de sentidos é ocupar o espaço das “íntimas ligações”. As transformações são incessantes pela geografia do pensamento. Não há como definir o ponto inicial.

Nestas condições, o que determina a ocorrência de um povo indígena em vidas secas é a permanência neste trajeto. Um trajeto que equivale à construção do sentido. Traduzir seria encontrar equivalentes (PYM, [2014] 2017). Antes de encontrar equivalentes no texto da letra, parece que há outro lugar a se buscar as equivalências. O que há de povos indígenas em Vidas

secas? Esta é um princípio de equivalência plausível de se buscar. No entanto, esta equivalência advém de outra questão que deve ser aqui detalhada, pois os indícios não surgem à toa.



Figura 14. Vista sobre a ponte: porto de São Raimundo, Manaus.

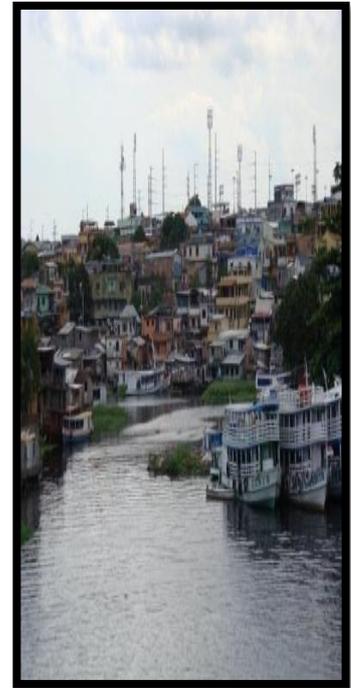


Figura 16. Porto de São Raimundo.

Figura. 15. Por dentro do recreio com destino a São Gabriel da Cachoeira.

O recreio parte ao final da tarde, ao anoitecer. Recomenda-se chegar ao menos um dia antes da partida para montar a rede em um lugar de escolha ou caso não seja possível, deve se procurar encaixá-la entre as anteriores.

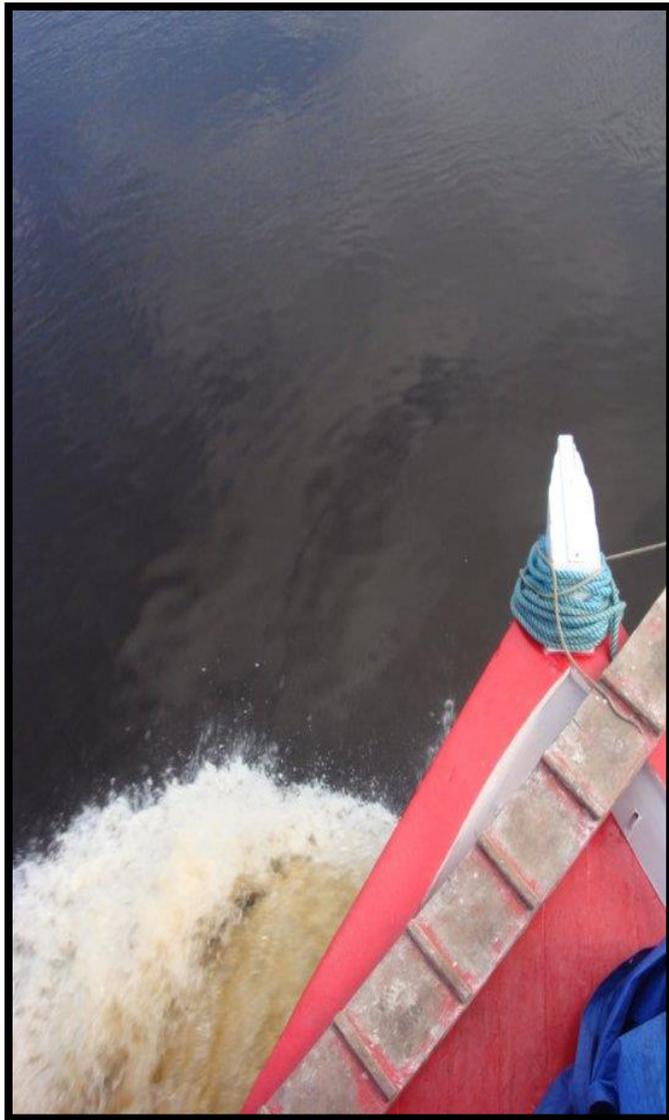


Figura 12. Proa do recreio em movimento. São três dias de viagem.

Decidiu-se traduzir *Vidas secas* (RAMOS, [1938] 2015) para o nheengatu, língua indígena falada pelas etnias Baré, Baniwa e Warekena no Alto Rio Negro, justamente por de antemão ter se verificado a existência de um povo indígena dentro do romance. Pode ser bem possível que pensar a tradução de *Vidas secas* para língua indígena deva ter potencializado ou mesmo ter sido o responsável por despontar: “*Vidas secas*” povo indígena. O que vem primeiro se não juntos em íntimas ligações é difícil de analisar. Nisto, “*Vidas secas*” aparece como um povo indígena. Para este tradutor, esta característica, às vezes, parece como inata às personagens do romance. Por isso dizer, para o caso, que se não fosse assim não haveria a possibilidade. Enfim, havia uma hipótese e esta hipótese se tornava cada vez mais forte neste contato do tradutor com os mundos em tradução.

O caráter vivo da poeticidade do romance enquanto vivência do tradutor é antes de tudo uma escolha do próprio tradutor pela necessidade de buscar sentido, ou melhor, de sentir o sentido, de fazê-lo ele mesmo, o tradutor, ser como transpassados por variáveis inconstantes. Para pensarmos isto, vejamos um método para que se inicie a imersão na tradução: a etnografia é mais que torná-los vivos.

A etnografia é o que faz com que sejam outros. Dentro da perspectiva de vivência no sentido, a etnografia entra como ferramenta de tradução. A etnografia enquanto ferramenta interpretativa condiz com a possibilidade de “*Vidas secas*” (RAMOS, [1938] 2015) ser uma etnografia. A etnografia é o que faz com que sejam outros.

Há uma questão que nos surgiu como interessante: o narrador de *Vidas secas* parece não ser um nativo. Em meio às personagens, o narrador não é nativo. Nisto, postulamos, por um momento, a etnografia para às características no foco narrativo de “*Vidas secas*” (RAMOS, [1938] 2015). Presumimos um narrador etnógrafo.

Veja como as coisas se transformam no olhar. Por vez, é por intermédio deste mesmo narrador que as personagens têm vozes. Para nós, neste viés, o desejo do narrador está em querer entender o pensamento nativo. A técnica é de deslocamento. O método encontrado para acessar o pensamento nativo e o discurso indireto livre. É o mesmo método para fazer falar o nativo. Cremos que esteja nisto um carácter etnográfico. Este é um dos pontos de vista.

Há outros pontos consideráveis. Outra consideração acerca do ponto de vista (ou de parte dele) em construção nesta experiência: estar outro tanto no complexo cultural de “Vidas secas” como desde um ponto de vista outro que é, também, no caso, estar em *Target Language* - língua alvo.⁴⁹ Utilizando a nomenclatura *source language-target language*⁵⁰ repensemos as considerações sobre o lugar do olhar. São lugares imbricados um no outro e vice-versa. Se a pensarmos como sintagmática, como de um ponto a outro, não vemos funcionamento para o que estamos a desejar.

Entenda-se: Há um espaço na poética da tradução que se quer “adentrar”. Se o sentido estiver pela poética da relação como lugar a se adentrar, este deve ser por construção e apagamento. Há sintagmas e paradigmas no mundo pelo qual a técnica de deslocamento necessita esta espécie de transversalidade. Isto chamou atenção, então fomos ao “Xamanismo transversal” (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015b):

Uma característica distintiva do xamanismo amazônico é que o xamã é *ao mesmo tempo* o oficiante e o veículo do sacrifício. É nele que se realiza o “déficit de contiguidade” – o vácuo criado pela separação entre corpo e alma, a externalização subtrativa de partes da pessoa do xamã – capaz de fazer passar um fluxo semiótico-material benéfico entre humanos e não humanos. (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015b, p.173).

Deve-se levar em conta, primeiramente, a ausência de um espaço nulo de atuação do tradutor, pois o mesmo está na poética. Este espaço é constituído e se constitui simultaneamente das partes entre os “campos culturais” colocados em íntimas ligações. Se não existir a ação de íntimas ligações não há mesmo a imaginação da tradução como possibilidade. A tradução seria impossível. A existência da tradução ocorre devido a existir forças de relações cada vez mais íntimas entre os “campos culturais”: as tais línguas de

⁴⁹ John Cunnison Catford (2000) nomeia duas “partes” relacionadas no processo de tradução: “By “shifts” we mean departures from formal correspondence in the process of going from the SL (source language) to the TL (target language) (CATFORD, 2000, p.1965) - “Por “deslocamentos” queremos dizer ao movimento de forma correspondente no processo de ida da língua de saída para a língua alvo” (*Tradução nossa*). Por um momento, realizamos algo como uma simples inversão dos lugares: A *source language* deve ser vista pelo olhar da *target language*. Cabe salientar que estamos a usar o conceitual *source language-target language* como um parâmetro ou apoio que nos serve para refletir e nos locomover.

⁵⁰ Antoine Berman ([1985] 2007) expõe sua argumentação sobre a lógica envolvida nesta nomenclatura *source language-target language*: “Sua carga metafórica tecnológica é pesada e seria conveniente meditar sobre ela. Pois que ela coloca no mesmo plano a tradução de um texto técnico e a de uma obra, com base no fato de que se trata, nos dois casos, de uma “mensagem” enviada por um emissor numa língua x e transcrita numa língua y para um receptor” (BERMAN, [1985] 2007, p. 64). A argumentação de Antoine Berman ([1985] 2007) está inscrita na questão, entre outras, a qual ele mesmo aponta no que condiz a expectativa do tradutor de ser leal a uma linguagem específica, a linguagem “clássica”.

partida e língua de chegada. A diferença entre estes mundos é contagiada pela semelhança. Estes lugares não estão no sintagma de cada “campo cultural”, a partir de cada estrutura paradigmática, porque são diferentes. A semelhança não está na busca efetuada por comparação, pois, esta atividade se assim fosse, deveria levar em conta uma “terceira cultura” ou “cultura ausente” como lugar de visão. Um espaço intermediário não é ausente. Este mesmo espaço é essencial para a ocorrência da operação da tradução, mas ele não é nulo ou anulado pela terceira cultura formada.

Não poderíamos definir o contexto com a ausência da linguagem. O contexto das “íntimas ligações” é definido pela sobreposição dos conteúdos das “culturas” sob o crivo do tradutor que por vez é como que assimilado e construído pelos significados de seu próprio olhar. Esta dinâmica vai além de uma versão linear, seja horizontal ou vertical, desde os aportes da linguística, onde estas considerações sobre as linearidades são importantes: Os eixos sintagmáticos e o paradigmático. O paradigma envolve tudo o que é virtual, ou seja, o que não está nas linhas do texto, mas comparece como virtualidade. São amplos paradigmas e sintagmas entrelaçados, a trocar conhecimentos, e transformações. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro ([2009] 2015b), “o xamã ele próprio é um “relator formal: é preciso que ele passe de um ponto de vista a outro, que se transforme em animal para que possa transformar o animal em humano e reciprocamente” (VIVEIROS DE CASTRO [2009] 2015b, p.173). Não há um lugar limiar como uma linha tênue.

A transversalidade de alguma maneira tem a ver com o eixo paradigmático. Uma coisa é a didatização, em que paradigma aparece como algo vertical. Pensemos melhor. O paradigma envolve tudo o que é virtual, ou seja, o que não está nas linhas do texto, mas comparece como virtualidade.

Se o tradutor deve buscar um sentido, pois este sentido equivale à ética da tradução, e esta ética ocorre em poética, como poder pré-determinar o sentido? Nesta nossa experiência de tradução, o sentido está em construção pela aproximação dos “mundos” e revelará o espaço relacional pela visão do tradutor. Uma cosmologia ímpar. Por ali anda a transversalidade.

As consequências do transversal residem na técnica de deslocamento exigida na poética da tradução para que esta ocorra. No deslocamento de sentidos entre os corpos que se encontram, desenvolvem trocas mútuas de maneira não só de amenizar as diferenças, mas de realizá-las de modo a completar onde quer que se faça sensível sentir a sua ausência. A

tradução estaria assim, ao presumirmos a consequência das “íntimas ligações”, a proceder na invenção da língua, pois se está a criar um povo. A criação deste povo coincide com o avistamento de uma nova terra.

A tarefa de construir o sentido pode desvendar o olhar da construção da “cultura”. Será propriamente na tarefa de pensar (e escrever) o sentido que está em exercício a “cultura com aspas”. A ética da escrita pode acabar por inibir ou exacerbar certos relatos. É a escrita com aspas da cultura. Aprofundemos melhor isto na tentativa de delicadeza pelo caminho da cultura.

Não é a criação de um povo mestiço, onde partes de um e de outro se juntam. Há transformações nesta dinâmica, onde mesmo os “originais” não mais o serão. Enquanto a domesticação e estrangeirização (BERMAN, [1985] 2007) ou a dosagem de ambos na atividade de tradução podem ser alternativas, cremos em outro entendimento para se pensar a tradução como ato de criolização.

*“Ce que la Relation nous donne à imaginer, la créolisation nous l’a donne à vivre”*⁵¹ (GLISSANT, 1997, p.25). Não é exatamente um sincretismo. Pensamos o criolamento como o poder da poética da relação invisível a olho nu. O contrário não é um olhar microscópico. O olho nu será vestido pela própria poética da relação, seu corpo.

O transversal não busca cognato ou se busca não o faz sobre o eixo do sintagma do outro. O sentido deverá estar certamente em outro lugar que não seja o mesmo, na equivalência sintagmática, do outro paradigma. O tradutor deve reconhecer-se como um viajante. Não como um viajante que vá a mundos, que os vivencia, que os apreende. Não. A viagem do tradutor poderá ser muito perigosa. Sua viagem não reside em acessar o exótico por olhos familiares. Não é um turista em busca de férias e descanso. Nem aventureiro explorador. O tradutor não reconhece a guerra moderna porque esta guerra é justamente por um desentendimento de fronteiras. E as fronteiras são entraves que geram a impossibilidade. A viagem do tradutor é para uma zona interespecífica⁵². Por outro sintagma e outro paradigma. As cosmologias que produzem os povos.

⁵¹ “O que a Relação nos permite imaginar, a criolização nos permite vivê-la” (GLISSANT, 1997, p.25, *tradução nossa*).

⁵² O termo zona interespecífica remonta a Eduardo Viveiros de Castro ([2009] 2015b, p.173) no capítulo “Xamanismo transversal” (VIVEIROS DE CASTRO [2009] 2015b). Iremos trabalhar mais com isto nos próximos capítulos.

Nesta nossa experiência, estamos a refletir que o tradutor não está a assumir nem uma nem outra das culturas *source language* e/ou *target language*, propriamente dita, mas o encontro. Ainda sobre a criolização nas reflexões em “*Tratado do Tout-Monde*” de Édouard de Glissant (1997):

*La créolisation n'est pas ce qui perturbe l'intérieur une culture donnée, même si nous savons que nombre de cultures furent et seront dominées, assimilées, portées aux bords de l'effacement. Son fait, par-delà ces conditions les plus solvantes désastreuses, est d'entretenir relation entre deux ou plusieurs "zones" culturelles, convoquées en lieu de rencontre (...)*⁵³ (GLISSANT, 1997, p.25).

Retornar a cena da escritura pelo multinaturalismo enquanto prática de pensamento condiz a imaginar o tempo primordial. Onde já se era criolamento pela prática. Sua substância é idêntica às “íntimas ligações”. Eis o sentido. O eixo transversal poderá ser mais bem compreendido dentro da prática de multinaturalismo como instância de acesso pelo xamanismo. Justamente porque a prática xamânica é devido ao déficit que causa o mal no mundo como totalidade que se quer totalizar. Similarmente, o profético advém do escatológico sempre eminente. O manejo de mundo requer a cena da escritura.

⁵³ “Não é a criolização o que altera dentro de uma cultura determinada, incluso ainda que muitas culturas as dominaram, as assimilaram, as conduziram a borda da desapareição. Seu feito, mas para lá destas condições, desastrosas na maioria das vezes, é estabelecer a relação entre duas ou várias “zonas” culturais convocadas em um ponto de encontro. (GLISSANT, 1997, p.25, *trad. nossa*).

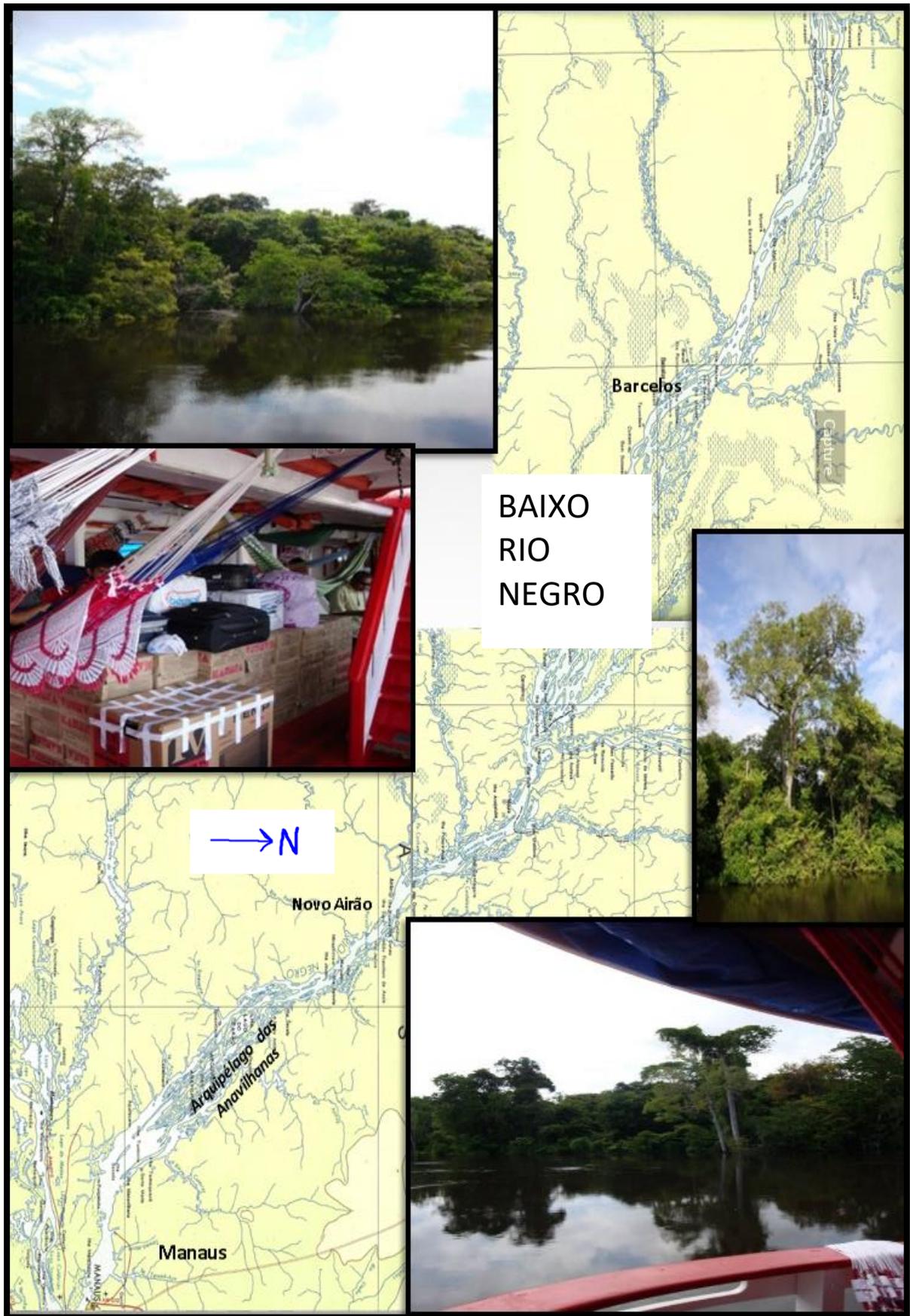


Figura 18. Baixo Rio Negro. Mapa de Viagem: primeiros dias de viagem. Montagem sobre mapa BRASIL (1976). Sem escalas.

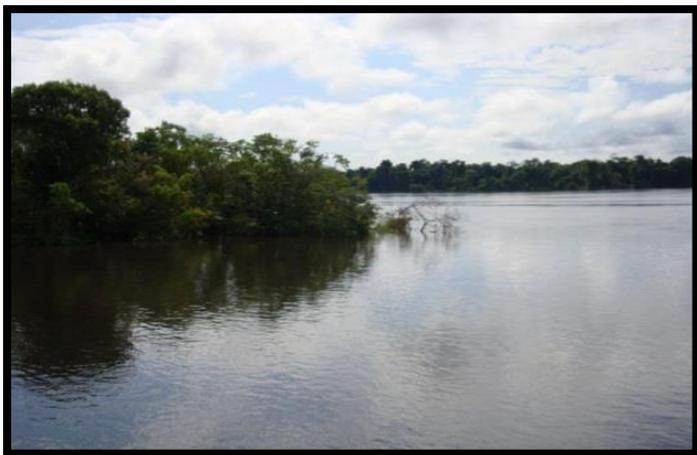
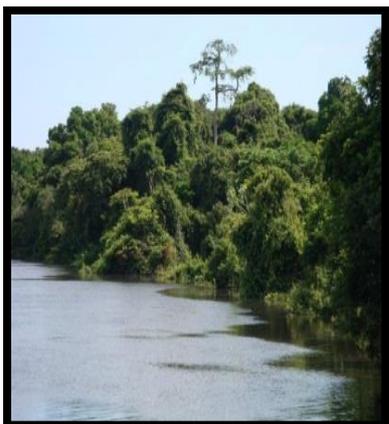


Figura 19. Em Anavilhanas:
O Baixo Rio Negro e suas múltiplas
margens.



Capítulo 4. CENA DA ESCRITURA DO MUNDO

A geografia do pensamento não é um caminho tranquilo. Há fronteiras, aduanas, que se deparam pelo trajeto. Pelo rio, há cachoeiras de pedras, há braços e ilhas, tempestades. A geografia pode mudar em instantes. Por este momento estaremos a adentrar a cena da escritura do mundo. Vamos com calma e paciência, qualquer rancor pode nos deixar pesados. O corpo precisa estar leve para levantar voo. E as fronteiras teimam em se erguer.

A cena da escritura é o dado, não o natural. O retorno à cena da construção implica o questionamento do dado, pois nunca fora dado, mas constituído. Na perspectiva escatológica é necessário um estabelecimento de séries de condutas para a “fuga” do que quer que seja que colabore no apagamento, não da poética da relação, mas da perspectiva de imaginá-la e vivê-la como cena da escritura primordial. Para nós, é pela prática de vivência à cena da escritura primordial que se pode conduzir uma ética profética, e da tradução.

O que fala o profeta? Este precisa evidenciar a cena da escritura a partir de quem esteve nele. Suas palavras não são “belas palavras” por simples criação poética em exercício dos eixos paradigmático e sintagmático. Os estudos de Pierre Clastres em “Profetas da Selva” ([1974] 1978a), capítulo de “A sociedade contra o Estado” (CLASTRES [1974] 1978b) são mais que interessantes para meditarmos sobre a linguagem sagrada⁵⁴:

À surpreendente profundidade de seus discursos, esses *pa'i*, a quem somos tentados a chamar de profetas e não mais de xamãs, impõem a forma de uma linguagem notável por sua riqueza poética. Aí, aliás, se indica claramente a preocupação dos índios de definir uma esfera de sagrado tal que a linguagem que o anuncia seja ela própria uma negação da linguagem profana. A criação verbal, proveniente da preocupação de nomear seres e coisas conforme sua dimensão mascarada, segundo seu ser divino, resulta assim em uma transmutação linguística do universo cotidiano, em um Grande Falar que se chegou a pensar que era uma língua secreta (CLASTRES, [1974] 1978a, p.113).

A profética da tradução opera na multiplicidade das línguas ecoada na inconstância da língua em desequilíbrio perpétuo: método do mito de colocar as coisas em suspenso. No entanto, isto não pode ser operado sem uma realidade com os corpos-signos. Isto que se procura como princípio para se recuperar o primórdio das coisas-seres. O xamã-profeta traz os

⁵⁴ Outro excelente trabalho que não pode passar despercebido para aqueles, entre outros, que estudam a filosofia da linguagem é “A fala sagrada – mitos e cantos sagrados dos índios Guarani” CLASTRES [1972] 1995.

múltiplos monolinguismos em diálogo. A cena da escritura reivindica a crítica ao monolinguismo único de todos ao abrir a visão pela linguagem. O mal provém do monolinguismo epistemológico. O xamã exerce a função de traduzir as “íntimas ligações”. É o retorno a cena dialógica⁵⁵. A poética das poéticas. E para isto, enquanto visitador de uma cena da escritura, o xamã a realiza como um espaço de dialogismo tendo vivo o discurso indireto livre ou apagamento de corpos sobrepostos - ora apagados ora possíveis de serem identificados.

Sobre o foco narrativo em discurso indireto livre ou da poética da relação, este é o canto-trajeto do xamã (CESARINO, 2011). O discurso indireto é antropofagia. “E fica-se sem saber, diante dessa construção em abismo: *quem* fala, em tal cantar? Quem é o morto, quem o inimigo?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p.277). Isto não pode ser feito pela linearidade simples. E sim, pela viagem transversal que há uma boa maneira de torcer os planos para poder, não desvendar ou mesmo encontrar, mas para buscar a linguagem sagrada. O transversal sugere a busca por um lugar outro. E isto não é muito longe apesar de além do desconhecido. É exercício ontológico de passagem em lugares, acessíveis pela visão e habitados pelo pensamento. Uma geografia do pensamento pelo cosmológico em exercício de íntimas ligações.

Atuar em íntimas ligações como espaço de operação cósmica é praticar mitológicas. Renato Sztutman (2009), em artigo⁵⁶, entre outras coisas, descreve algo que podemos presumir de dimensão do espaço em íntimas ligações no mito:

Do mesmo modo em que atendem às mesmas exigências intelectuais que subjazem a qualquer forma de pensamento racional, os mitos revelam escolhas filosóficas e éticas próprias, por exemplo, recusando pensar a moral e o sujeito ao modo da maior parte das filosofias ocidentais, e concebendo os acontecimentos fora de uma gramática histórica teleológica fundada em uma temporalidade linear (SZTUTMAN, 2009, p.295).

O trajeto a “íntimas ligações” é um espaço. Para nós, suas características começam a se delinear enquanto reflexão da experiência em curso da tradução de do romance “Vidas

⁵⁵ “Os signos só podem aparecer em um *terreno interindividual*. Ainda assim, trata-se de um terreno que não pode ser chamado de “natural” no sentido usual da palavra: não basta colocar face a face dois *homo sapiens* quaisquer para que os signos se constituam. É fundamental que esses dois indivíduos estejam socialmente organizados, que formem um grupo (uma unidade social): só assim um sistema de signos pode constituir-se” (BAKHTIN, [1929] 2014, p. 33).

⁵⁶ O título deste artigo é “Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss” (SZTUTMAN, 2009).

secas” (RAMOS, [1938] 2015) para o nheengatu, língua indígena falada pelas etnias Baré, Baniwa e Warekena no Alto Rio Negro. Porém, esta experiência é uma experiência de escrita. As reflexões ocorrem na escrita. A viagem ocorre por intermédio da narrativa. De certa forma, a experiência da tradução está sendo remanejada para a experiência da escrita. O guia turístico, em sua subversão ou não, parece estar surtindo curso, ao menos como técnica de deslocamento, a escrita como canto xamânico. Isto é, no sentido, que por intermédio dela, a escrita, possamos permear dimensões. Voltemos ao percurso.

Antes de almejarmos adentrar ao território geo-mitográfico indígena do ancestral Ñapirikoli, ocorreu de adentramos em “Vidas secas”. Em verdade, seria, nesta experiência, impossível estar em uma e não estar no outro, instantaneamente. Pois, pela geografia do pensamento se está em vários lugares. A geografia do pensamento possibilita a ida corporal a lugares antes não imaginados, ou que o pensador não imagina ir. A corporalidade é fundamental como geografia primeira, pela profética da tradução, uma geografia em discurso indireto livre.

A GEOGRAFIA DO PENSAMENTO EXIGE A AUSÊNCIA DE POLÍCIA DE FRONTEIRA

O que faz com que algumas literaturas possam se transformar em narrativas indígenas? O que faz com que certo pensamento não se aceite mais como indígena talvez esteja como indício de resposta ao porquê de não acontecer certas transformações necessárias para a viabilização do mundo. Onde reside a diferenciação primordial na qualidade verídica ausente no mito e verossímil na historiografia? Estaria na disposição dos fatos históricos em uma ordem controlada à ficção da construção da realidade. Mas não só. A aceitação deve ser conjunta e para isto aquela mesma verossimilhança deve ser aprofundada de técnicas de remanejamento do desnecessário para ser promulgada a verdade canônica.

Em suma, a história, por ser construída sobre fatos “reais”, (pois há interpretação), acaba por refutar um contraponto à linguagem do mito. Por detrás desta verificação, há um evolucionismo que detém ao mito um lugar de memórias deturpadas pelo tempo. O método do mito estaria por deixá-lo apto a inúmeras interpretações. E esta abertura não seria legítima para a historiografia moderna. A historiografia e sua letra definem a interpretação por não aceitar variações. Os evolucionismos se preocupam em prosseguir sem certo retorno. O

prossequimento que importa é a busca pela verdade. Ao contrário, o mito é transformação e esta transformação opera na linguagem o mesmo princípio de transformação.

O que chamamos “mitologia” é o discurso – dos outros, via de regra – sobre o Dado (Wagner 1978): é nos mitos que se dá, de uma vez por todas, aquilo que doravante será tomado como dado, as condições primordiais a partir das quais, e contra as quais, os humanos se definem ou constroem; esse discurso estabelece os termos e os limites da dívida ontológica” (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a, p.207).

A essência do mito sugere o retorno à fonte em sua variação. O pensamento mítico é maduro em saber sobre as falhas da linguagem. Isto é da linguagem que se quer única. O mito sabe disto. Contra o tudo, o nada; contra o fim, o começo. Antes não havia nada, aí começou, sendo o nada, ou do nada, o começo. A linguagem do xamã tem esta variação como pressuposto sobre o mito.

E sobre a variação em “Vidas secas” que se trabalha. Não a variação em torno de um único, de um centro. Não é na incerteza. Assume se um centro que não tem o preceito de ser centro. Assume se um ponto não na relatividade dos outros. Há um convite. A transformação em “vidas secas” já está contida nela mesma. O surgimento de um povo indígena em “Vidas secas” somente é possível pela existência deste no acabamento da obra e seu inacabamento para a leitura. Este inacabamento é perpétuo e age em desequilíbrio contra a ficção da realidade única.

Como se encontrou povos indígenas em “Vidas secas”? Seria o fato de haver populações indígenas no Nordeste, (e o tradutor ter este conhecimento) e o romance “Vidas secas” se passar no sertão do Nordeste que teria contribuído para este encontro? Todos estes fatores são condizentes, mas seriam vãos se não houvesse nenhuma hipótese de existência de uma etnia em “Vidas secas”, literatura. E os fatores estão neste mundo-literatura “Vidas secas”. Pode se executar uma leitura de “Vidas secas” a partir de um olhar etnográfico, tendo este como um ponto de vista em poética da relação. O olhar distanciado de um leitor onipresente que tudo sabe de antemão, deve ser abolido. A poética da leitura faz com que o leitor assuma o foco narrativo. Nossa afirmação da existência da etnia “Vidas secas” está no foco narrativo. Gostaríamos de chamá-lo de foco narrativo etnográfico. E gostaríamos de chamá-lo foco narrativo multinaturalista. Por que se opera pelo método do mito. Não havia nada. Houve o movimento profético, não há nada além do começo. “*Ywi-pewa rupi yumupirāga waa juazeiru-mirá taũpinima mukuĩ sãga suikiri*” (RAMOS, [1938] 2015,

Tradução nossa). Entretanto, cosmologicamente já estavam lá: Sinha Vitória, Fabiano, Menino-mais-novo, Menino-mais-velho. “Na planície avermelhada os juazeiros alargavam duas manchas verdes” (RAMOS, [1938] 2015, p.9).

O foco tradutivo-narrativo passará por transformações. Sua leitura poderá ser executada de um lugar do ponto de vista do “mundo” a receber a tradução. Aqui, nestas reflexões, a *target language* define a *source language*.⁵⁷ Não em sua domesticação. A linguagem de partida não é domesticada pela linguagem de chegada. A linguagem de chegada verá a si com o olhar da linguagem de partida. É um olhar outro do outro, naquilo de essencial para o conhecimento social, que nos diz Eduardo Viveiros de Castro ([2009] 2015a):

O Outro dos Outros é sempre outro. E se o equívoco não é um erro, ilusão ou mentira, mas a forma mesma da positividade relacional da diferença, seu oposto não é verdade, mas o unívoco, enquanto pretensão à existência de um sentido único e transcendente. O erro ou ilusão por excelência consistiria, justamente, em imaginar que havia um unívoco por baixo do equívoco, e que o antropólogo seja seu ventríloquo (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a, p.93-4)

O narrador em *Vidas secas* é um ventríloquo? O Tradutor é um ventríloquo? Ainda é mais dificultoso dizer que, ao menos no caso do narrador em específico e do tradutor em questão, eles são cosmologias dos outros. Ao menos do tradutor, parece estar sendo assim. Entre outras coisas, o que queremos dizer é que a geografia do pensamento exige a ausência de qualquer polícia de fronteira. *Vidas secas* já não é mais, somente, literatura brasileira. *Vidas secas* é mitologia. O que há no romance que não lhe possibilita expandir? Seria uma ausência de transformação no olhar. A prática de íntimas ligações como experiência da tradução pode retirar as etiquetas e definições dadas anteriores. O poder do mito é o poder do romance. Por isso, a política linguística deve ocorrer em outra instância. Como nos ensina Maurice Merleau-Ponty ([1964] 2004) em “O Olho e o Espírito”: “Toda a questão é compreender que nossos olhos já são muito mais que receptores para as luzes, as cores e as linhas: computadores do mundo que têm o dom do visível, como se diz que o homem inspirado tem o dom das línguas” (MERLEAU-PONTY, [1964] 2004, p. 19).

Neste viés, uma política linguística deveria exigir uma mudança em diferentes níveis. Daí, estaremos no campo da moral. A ética não pode ser geral. Privilegia-se a experiência por sê-la única. Não prescritiva: não é possível pensar práticas científicas transformadoras que são

⁵⁷ Aquelas construtos técnicos de deslocamento, citados por John Catford (2000), são produtivos: “*from the SL (source language) to the TL (target language)*” (CATFORD, 2000, p.1965).

domesticadoras do olhar. A visão vem do além do desconhecido. A pesquisa exige esta *performance* para poder se expressar. Definir os objetivos da tradução de antemão, sem qualquer contato com a experiência, pode acabar por menosprezar uma grande aventura. Se houver uma proposta de descolonização do pensamento, proposta tão almejada, a tradução como experiência pode trazer algumas sugestões peculiares, isto caso, se atente para o lugar de onde se traduz (uma geografia outra). Ora, é uma experiência poética da tradução: sua política. A profética da tradução seria mais ou menos assim. Mais ou menos porque não queremos prescrever a prática para outras experiências, mesmo que políticas-morais.

A experiência vem antes mesmo da “experiência”, a partir da visão como pensamento de fora. A visão diz respeito a aspectos vivos do além do desconhecido. Da ontologia para cosmologia, eis a ética como profética. A epistemologia profética deverá apurar o olhar na visão. Adentrar ao pensamento colocado fora transformando à visão em um lugar e suas geografias. A zona de vizinhança passa a ser zona interespecífica. É um espaço de exiguidade. E isto representará mais que zona interespecífica. Desconstruir fronteiras não é tarefa fácil, nem aqui, nem ali. A primeira geografia é o ser. A fronteira está no corpo.



Figura 20.
O Médio Rio Negro é
repleto de ilhas.
Para fazer o trajeto, os
práticos (pilotos) precisam
ser exímios conhecedores
do rio.



A EXIGUIDADE NÃO É CONFINAMENTO

Não basta dizer “A geografia do pensamento exige a ausência de qualquer polícia de fronteira”. Mesmo querer obstruir a prática da polícia de fronteira não é desejável. Perde-se tempo e corre-se perigo. As fronteiras que estabelecem a colonização do pensamento existem. Elas parecem querer se instalar senão no próprio pensamento como correlato da geografia física. O problema está em este ser-cosmológico, de centro único, exercer suas fronteiras-domínios por dentro do pensamento, limitando não a cosmologia, mas uma prática de geografia do pensamento.

A geografia do pensamento por força das íntimas ligações é contra o discurso de centro, um discurso que se coloca como inaugural pelo próprio discurso de inauguração. O profético é contra o mal. No entanto não basta o profético, há de ser poético. Sobre que base, a poética profética exerce sua complexidade? Como linguagem sagrada sua profundidade reside em atualizar a linguagem cordial, sacra. A poética profética está contra a sacralidade? Vejamos uma definição para sacralidade. Para o significado de *sacralidade*, vamos a Henri Meschonnic (2016) em *Le Sacré, Le Divin, Le Religieux* (MESCHONNIC, 2016) que nos diz assim: “*Je définis le sacré comme le mythe de l’union originelle entre les mots et les choses, entre les hommes et les animaux (...)*”⁵⁸ (MESCHONNIC, 2016, p.15).

Para que servem estas reflexões? Para se pensar a linguagem sagrada. Sabe-se, talvez, não a encontrar. Podemos, ao menos, buscá-la (o que já é uma grande tarefa). Pelo momento, vamos a se desviar, em um exercício de jejum intelectual. Não significa calar-se, mas atenção redobrada. Por exemplo, ao tentarmos definir o porquê de traduzir “Vidas secas” para língua indígena *nheengatu*, correremos o risco de expressar uma “ética” distanciada que é o mesmo dos fatores que se circunscrevem ao religioso do tradutor.

O religioso na tradução, a que estaremos nos referindo, diz respeito a uma política do traduzir definida sem qualquer experiência de vivência com as potencialidades. Nem mesmo a dicotomia *source-language/target language* (CATFORD, 2000) poderá ser útil para a poética do traduzir. Como ponto de partida, sim, isto caso se perceba a impossibilidade de definir o sentido com este instrumental linear. Além disto, o sentido estará na poética da tradução como momento de tradução em si, e o que atuam neste espaço exíguo são as “íntimas ligações”. Em

⁵⁸ “Eu defino o sacro como o mito de união original entre as palavras e as coisas, entre os homens e os animais” (MESCHONNIC, 2016, p.15, *trad. nossa*).

consequência, o exercício de “íntimas ligações” como reflexão da tradução em tradução é profético. Justamente porque o poético é incomensurável, os exercícios das reflexões trazem algo do profético. Daí que, se em sua ação, a profética estiver direcionada ao movimento do divino, as íntimas ligações podem ser a “chave” para a linguagem sagrada.

Lembramos que, em suas palavras, é a esse profético que Hölderlin, poeta e tradutor alemão, criticado e incompreendido por suas propostas tradutórias de Sófocles, buscava ao se referir, aludindo à Lógica Poética que se sobrepondo à lógica discursiva (MARTINS, no prelo). Segundo Martins (2017), “Hölderlin refere-se às dimensões de linguagem que dialogam entre si, uma mais racional e calculada, outra do âmbito do intuitivo e etéreo”. (MARTINS, 2017, p. 99-100). E ainda: “Hölderlin postula a existência de um fundo ou fundamento do pensamento e da ação, de onde advêm certos lampejos (“*Ahnungen*”) que nos fazem adivinhar ou pressentir uma outra forma de saber, que integraria sensações, sentimentos e conhecimentos” (MARTINS, no prelo). Certamente, a voz do lampejo nos diz algo.



Figura 21. O recreio faz parte da rotina das comunidades ribeirinhas do Médio Rio Negro. (segundo dia de viagem).

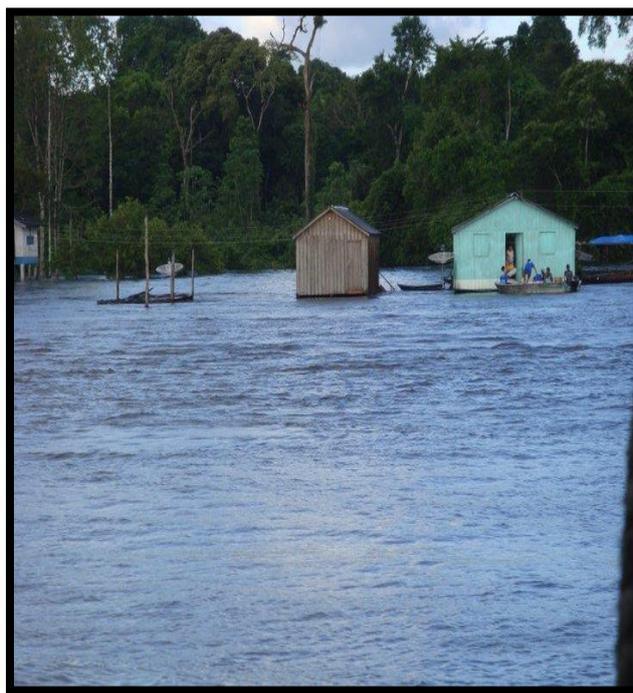




Figura 22. Barco se aproxima do Recreio. Médio Rio Negro, segundo dia de viagem, antes de Santa Isabel do Rio Negro, Terra Indígena Médio Rio Negro II.

A FRONTEIRA É UM MURO INVÍVEL

E no caso de “*Tikanga rikue*” como possibilidade de manejo de mundo? Uma linguagem sagrada para “*Tikanga rikue*” porque há linguagem sagrada em “Vidas secas”. O manejo de mundo do tradutor explícito possibilita a transformação total do tradutor implícito como corporalidade das “íntimas ligações”. O tradutor explícito não é um xamã. A existência do xamã é o tradutor implícito. Exíguo, efêmero, incomensurável são características das transformações em “íntimas ligações”. Sendo formidável sua exiguidade fará romper o muro invisível com sua linguagem sagrada. É uma hipótese, um indício.

Vamos refletir um pouco sobre os espaços da exiguidade⁵⁹. Estamos a pensar exiguidade como diferente de minoritário. É na palavra de ordem (DELEUZE & GUATTARI, [1980] 1995) que delimita o corpo das coisas, coloca seus limites e ordena o mundo que as próprias palavras fundam os ajuntamentos. O ajuntamento para si, somente é para si como “cultura com aspas”. Não, é a cultura em si que é esta cultura com aspas.

O termo cultura com aspas é de Manuela Carneiro da Cunha (2009b). Sua aplicação, entre outros, é relativa aos povos que fazem menção e uso de suas culturas como dispositivo político. Segundo Manuela Carneiro da Cunha, “Enquanto a antropologia contemporânea (...) vem procurando se desfazer da noção de cultura (...) vários povos estão mais do nunca celebrando sua “cultura” e utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009b, p.313). Ao fazer uso do termo “cultura com aspas” resgatamos de certa forma a mesma definição acima. No entanto, uma diferença se faz por aqui, entre outras é claro. Para o termo “cultura com aspas” tentaremos definir não a luta contra a opressão, mas justamente o agrupamento contrário, isto é, o imperialismo *théologico-politique* (MESCHONNIC, 2016), e o seu agir, o etnocídio. (CLASTRES, [1980] 2004). Não é uma crítica a política cultural dos povos que fazem da cultura uma estratégia. A “cultura” com aspas é a sociedade. Sociedade e poética da relação não se combinam.

A particularidade da palavra de ordem do ajuntamento como cultura para si é que esta seja cultura para todos. Disto reside a diferença entre os agrupamentos que são agrupados por

⁵⁹ Há uma obra que deve ser de muito interesse e que gostaríamos de tê-la em acesso: “Les littératures de l’exiguité” de François Paré (2001). Ouvimos seu eco no artigo “Paisagens da insularidade: a poética do exíguo na literatura antilhana em língua francesa” (PORTO, 2006). Expressamos aqui, nosso desejo de ler este trabalho sobre literaturas de “l’exiguité”.

minitarização, em um processo que o outro grupo é maiorizado pela palavra de ordem. Em que, o poder da palavra de ordem que funda o agrupamento “maior” delimita o agrupamento de outros agrupamentos em minoridade. O agrupamento “maiorizado” instaura a cultura com aspas como a cultura em si. Não somente não compreende o relativismo, como não se deixa relativizar. É a sociedade⁶⁰. Este movimento de agrupamento, ao se colocar em totalidade, vem por totalizar em expansão ao redor de si.

Para o agrupamento com sua “cultura com aspas” reconhecida como cultura em si, sua cultura é parâmetro para as outras “culturas”. “Chama-se etnocentrismo essa vocação de avaliar as diferenças pelo padrão da própria cultura” (CLASTRES, [1980] 2004). E não é só isso, para este “ponto” as outras “culturas” não teriam sua cultura em si. O tema da ausência é o ideal para a operação da propagação do ajuntamento. Inicia-se sua potência. Para si mesmo, os outros necessitam de uma cultura para si que seja cultura em si. Esta é a verdade que necessitam⁶¹.

É o seu projeto, anteprojetado dos outros. Seu projeto, projeto para os outros. O apagamento da diferença se faz primeiro por querer sanar a ausência. O etnocídio, como ensinou Pierre Clastres ([1980] 2004) em “Do etnocídio” somente pode ser um empreendimento afirmativo para o bem de todos. Seus praticantes, muitas vezes, o vem como um empreendimento necessário e moralmente digno. O humanismo do “*théologico-politique*” não o vê como mal. O religioso é imperialista.

Diríamos que o *religieux* carrega com si o divino, somente não imagina. Não há como apagar o divino. De todos os contatos, apesar das tentativas de dissoluções e de apagamentos nem tudo é assimilado. A exiguidade não é apagada. Sua linguagem multiplica a diferença. A exiguidade não é confinamento. É devir. A exiguidade é o espaço da diferença. A indiferença contra a exiguidade é sua força. Tida como indiferente pelo “*théologico-politique*”, a exiguidade coloca o centro como variante. O religioso é posto em variante entre variantes. A exiguidade espera o fim do mundo. O começo do mundo é pronunciado pela linguagem profética. Se a exiguidade é poética, tida como indiferente pelo “*théologico-politique*”, sua linguagem é força. Espaço incomensurável pelo pensamento “*théologico-politique*”, o divino

⁶⁰ Marilyn Strathern (2014b) em “o conceito de sociedade está teoricamente obsoleto? (STRATHERN, 2014b) alerta “na verdade, estamos todos vivendo o resultado desastroso de um longo investimento cultural na ideia de “sociedade” como entidade” (STRATHERN, 2014b, p.231). Outro trabalho sobre este mesmo problema ‘conceitual’ é “O conceito de sociedade em antropologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c).

⁶¹ Este é o caráter do religioso que iremos buscar entender junto, principalmente, do pensamento de Meschonnic (2006).

surge como força na profética do exíguo. Como sacralidade (MESCHONNIC, 2016) ou cena da escritura (DERRIDA, [1967] 1973), carrega-se a diferença que se projeta mutuamente e em multiplicidade dentro do exíguo, pelas “íntimas relações”.

“Íntimas ligações” em sua exiguidade poderá ter esta potencialidade. Como a tradução pode executar uma linguagem sagrada? Para podermos continuar, sirvamo-nos das palavras de Gilles Deleuze & Félix Guatarri ([1980] 1995) que são demais elucidadoras:

Cada um deve encontrar a língua menor (...) a partir da qual tornará menor sua própria língua maior. Essa é a força dos autores que chamamos “menores” e que são os maiores, os únicos grandes: ter que conquistar sua própria língua, isto é, chegar a essa sobriedade no uso da língua maior, para colocá-la em estado de variação contínua. (...). É em sua própria língua que se é bilíngue ou multilíngue. Conquistar a língua maior para nela traçar línguas menores ainda desconhecidas. Servir-se da língua menor para *por em fuga a língua maior* (DELEUZE & GUATARRI [1980] 1995, p. 55).

Com estes dizeres, remetemo-nos ao *Double Bind*⁶², na leitura de “Tradução Recíproca e *Double Bind*: Transbordamento e Multiplicidade de Línguas (OTTONI, 2005c) e “A tradução da Différance: Dupla Tradução e *Double Bind*” (OTTONI, 2005d). O intuito é continuar a investigação de aprofundamento no espaço de “íntimas ligações” como profética da tradução.

Enquanto experiência da tradução o ponto de vista está em “zona intersocietária” em “perpétuo desequilíbrio”. Sua característica de incomensurabilidade significa o que poderá ser a linguagem sagrada? Cabe agora tentar entender se a viagem por “íntimas ligações” pode em sua poética fazer ressoar ao experimentador, ou viajante, a sua voz. O tradutor como “um sujeito que interfere na língua transformando e produzindo significados, um sujeito que intervém nas línguas envolvidas na tradução” (OTTONI, 2005c, p.48) não pode agir com olhar distanciado, postula-se. Se, o “tradutor é aquele que vai transformar e produzir significados, produzir outras *impurezas* na língua a qual traduz” (OTTONI, 2005c, p.51) isto pode ser possível pelo exercício de “íntimas ligações” pelo qual os mundos envolvidos na tradução se encontram e se transformam.

⁶² Não há aquilo que seria uma boa tradução para *Double Bind*. Conforme Paulo Ottoni (2005c) faz se referência ao acontecimento da tradução onde contra a impossibilidade faz se a necessidade, ou seja, a necessidade realiza a possibilidade na tradução.

Como colocar a “língua maior” sob variação no exercício da tradução? Ora, a impossibilidade da tradução, dados sistemas diferentes, e a sua possibilidade (existe tradução) é o *Double Bind*. A tradução não é simplesmente o contato entre culturas. É o apagamento das linhas divisórias. Das linhas divisórias que há na “transposição” e anulação das linhas divisórias que se faziam perpétuas. “O *double bind* evidencia de maneira peculiar a multiplicidade de línguas, o implante *de uma língua para o corpo da outra*” (OTTONI, 2005c, p.51).

Não é realizar “tradução criativa”, mas evidenciar o divino (“tradução criativa” é um termo cunhado como contraponto a “tradução literal”). A dicotomia é prejudicial. Sua repetição evidencializa o diálogo da sistematização “*théologico-politique*”, a palavra de ordem. Sistematizar a experimentação de “íntimas ligações” e outras experimentações é subverter a ordem dos fatores e recair em um problema retórico. Paulo Ottoni (2005c) retrata similarmente sobre estas considerações:

Toda teoria de tradução, incluindo a da recriação ou criação paralela, será sempre uma maneira de sistematizar o *double bind*. Se há língua, há *double bind*, e a tradução enquanto deflagadora da multiplicidade de línguas resiste a qualquer tentativa de tornar este acontecimento estável e sistemático” (OTTONI, 2005c, p. 58).

Double Bind evidencializa o espaço de “íntimas ligações” em seu perpétuo desequilíbrio, em sua incomensurabilidade permanente, e pertinente para evidencializar o divino, o tratado de todo o mundo (GLISSANT, 1997). Édouard Glissant, ([1997] 2006) sugere que as pegadas dos processos de criolização são permanentes. Vale a pena citar.

*La huella no tiene la apariencia de una senda inconclusa em donde no queda más remedio que tropezar, ni de una avenida que bordea um território mordiéndose la cola. La huella va por la tierra, que nunca volverá a ser territorio. La huella es forma opaca de aprendizaje de la rama y el viento: ser uno mismo, pero derivado al outro. Es la arena em auténtico desorden de utopia*⁶³ (GLISSANT, [1997] 2006, p.23).

⁶³Esta versão é tradução em espanhol. Ficou interessante. “As pegadas não têm a aparência de uma senda inconclusa onde se remedia em não tropeçar, nem de uma avenida que bordea um território mordendo-se o rabo. A pegada vai pela terra, que nunca voltará a ser território. A pegada se forma opaca de aprendizagem da rama e o do vento: ser um mesmo, mas derivado de outro. É a arena em autêntica desordem de utopia” (GLISSANT, [1997] 2006, p.23, trad. nossa). “*La trace ne figure pas une sente inachevée où on trébuche sans recours, ni une alée fermée sur elle-même, qui borde un territoire. La trace, va dans la terre, qui plus jamais ne sera territoire. La trace, c’est manière opaque d’apprendre la branche et le vent: être soi dérivé à l’autre. C’est le sable em vrai sésordre de l’utopie*” (GLISSANT, 1997, p.20).

De acordo com estes pensadores, este processo de variação contínua em tudo em variação está marcado nas línguas (DELEUZE & GUATARRI [1980] 1995), na tradução (OTTONI, 2005c). Se a tradução tem contribuição nestas marcas de múltiplas línguas é porque, antes de mais nada, há o encontro entre línguas em suas multiplicidades. “*Oui, la traduction, art de l’approche et de l’effleurement, est une fréquentation de la trace*” (GLISSANT, 1997, p.28). - “*Si, la traducción, arte de la aproximación y el roce, es una manera de frecuentar la huella*”⁶⁴ (GLISSANT, [1997] 2006, p.31). Então, como se daria esta frequência da tradução de evidenciar as *huellas-rastros-trace-pegadas* ou de habitá-las?

Paulo OTTONI (2005c) traz alguns exemplos do que seria “uma espécie de tradução recíproca” (OTTONI, 2005c, p.60) em decorrência do “*double bind*”. Pelo que se pode entender, trata-se de, na tradução, evidenciar, por exemplo, a marca de insertos anteriores ou “*implantes de uma língua para o corpo da outra*” (OTTONI, 2005c, p.60). Como consequência, esta “amostragem” possibilita um “*jogo duplo de sentidos*”. Paulo OTTONI (2005c) traz três exemplos. Entre eles, um que trata sobre a permanência do nome próprio não traduzido para a língua de chegada e, desta forma, como explica, a produção do inserto esclarece na língua de recepção (ou poderia se chamar “língua-ramo”) sua multiplicidade de línguas. A pergunta que se faz: seria isto a linguagem sagrada?

Por que não se deixa o tradutor habitar os mundos que se aproximam e que, por esta aproximação, ambos se transformam mutuamente em inconstância? *Double bind* não pode ser limitado a estratégias do tradutor perante a impossibilidade/possibilidade de traduzir. *Double bind* ao recuperar as pegadas das traduções estaria operando em transversalidade. Ao recuperar as marcas das traduções, uma operação similar à antropofagia.

Double bind, antropofagia, discursos indiretos livres poderão ser cotejados. Este cotejamento é para nós indício para continuarmos. A linguagem sagrada pode ser a profética enquanto fruto da poética da relação como vivência por “íntimas ligações” da corporalidade do tradutor implícito.

O perspectivismo ameríndio, como antropofagia do ponto de vista, pode deixar desabrochar a multiplicidade de vozes nas línguas em perpétua variação. Nisto, a prática do “*double bind*” como técnica de tradução não pode ser exatamente potencializada caso o tradutor não passe por transformações. E, esta transformação não é na língua do tradutor em

⁶⁴ Sim, a tradução, arte de aproximações e do roce, é uma maneira de frequentar a pegada. (GLISSANT, [1997] 2006, p.31, *trad. nossa*).

sua multiplicidade, em tradução recíproca, que evidencializa o processo de conter as multiplicidades. Esta transformação, propomos, poderá estar no tradutor. “*Double bind*” não pode ser limitado somente ao “No corpo da língua é sua fonte de sobrevivência” (OTTONI, 2005d, p.138) como uma técnica produtiva onde o jogo de “disseminação de múltiplas alternativas” (OTTONI, 2005d, p.138), como desconstrução no signo enquanto plasticidade nas mãos do tradutor. “*Double bind*” não é aleatório. Deve haver um movimento que direciona o acontecimento no “double bind”.

Isto será a diferença. Não o que sobra de uma equação. Mas o que faz com que a equação aconteça. Íntimas ligações é uma diferença. Dela pode sair o começo. Entre o nada e o começo, havia a diferença ou íntimas ligações. Momento invisível entre o começo e o nada. Exíguo na cena da escritura para o tradutor que opera pelo método do mito.

O exíguo é um espaço a ser habitado, assumido pela corporalidade do tradutor. As variantes devem passar pelo tradutor de maneira a determinar que a existência do tradutor de fora não é possível. A poética da tradução, ou melhor, sua profética deve ser a experiência de habitar/ser “íntimas ligações”. É mais que o jogo de palavras. Vemos que “*Double bind*” é a multiplicidade de vozes, dos discursos indiretos livres, em suas marcas ou “pegadas” implícitas, na constituição das personagens que vão além de suas histórias particulares. Nestas averiguações, o tradutor constrói os sentidos ao momento em que os sentidos o constroem. Não se quer defender e sistematizar “íntimas ligações” como modelo de experiência da tradução. Longe disto. O espaço de “íntimas ligações” somente não descarta a existência de uma possibilidade de experiência com o “hipotético” geográfico de lugar de encontro entre “os mundos”. Isto é claro, nesta experiência específica. Talvez, em outros termos, estejamos tratando do processo de subjetivação a que Meschonnic ([1999] 2010) se refere.

Para nós, íntimas ligações despontam como um lugar onde a troca de conhecimento entre os mundos é dinâmica, inquieta e contínua. A vontade é adentrar este espaço. Ora, mas se estamos a visualizar esta potência, onde é que se encontramos, ou melhor, onde estarão íntimas ligações? “Íntimas ligações” como zona de vizinhança é um lugar sério para a potencialidade do exíguo.

Se postularmos a experimentação de “íntimas ligações” como fato controlado pelo projeto de desejo de tradução obteremos a sintonia com a zona de encontro entre os povos relacionados na própria tradução. Controlado, para o adentramento. Controlado, deixando-se

abarcam por este espaço. Por este encontro surge uma relação, relação povo, povo-relação, tradutor-profeta. O tradutor é criação desta relação. O povo inventa o tradutor. Se há fidelidade, e deve haver alguma, seja com as línguas únicas, seja com os objetivos da tradução, seja com o “sentido”, esta fidelidade em “íntimas ligações” é com este povo. O tradutor deve deixar o povo em “íntimas ligações” falar como de dentro dele ou mesmo assumir a corporalidade em “íntimas ligações”. Pois, para onde estaria o tradutor, sem ser em “íntimas ligações”?

A exploração do parentesco que nos une acaba por constituir um povo de relação. Ao ter em vista a literatura, Gilles Deleuze ([1997] 2011) escreve assim: “A saúde como literatura, como escrita, consiste em inventar um povo que falta” (DELEUZE, [1997] 2011, p.14). A linguagem sagrada não é produto somente de jogo duplo/dúbio de sentido. A linguagem sagrada é profética. Para isto, provém, a linguagem sagrada, do “íntimo” de um povo que somente se constitui dentro da tradução. Este povo carrega uma significação. Esta já está em potencialidade, no inacabamento da originalidade primeira, apesar dos recursos do “teológico-religioso” que tentaram apagá-la, e se faz possível pela manifestação da “íntimas ligações”⁶⁵ na execução da poética da traduzir. Este é o projeto. Esta é a fidelidade. Fidelidade para com a significação deste povo “Vidas secas”. A profética de “Vidas secas” é linguagem sagrada.

Por este momento, devemos, para conforto do leitor em guia turístico, amenizar o impacto da viagem. Após fusos horários diferentes, não haverá descanso. É abolido o fuso horário. As problemáticas das fronteiras, embaixadas e aduanas são também abolidas. Elas continuam lá para quem quiser vê-las. Para o viajante sugere-se, caso queira regularizar algo, uma visita aos museus. Estas visitas não estão descritas neste guia turístico. Estamos pelo exíguo. A exiguidade não foi conquistada. Justamente porque ela é invisível ao “*théologico-politique*”. O religioso não pode compreender o divino⁶⁶. A exiguidade não é confinamento. Não é espaço colonizado, não possui fronteiras próprias e desconhece as fronteiras. Fronteiras geográficas, fronteiras entre línguas, fronteiras entre palavras, fronteiras entre mundos são desconhecidas na exiguidade. A exiguidade é a fronteira em outros modos.

⁶⁵ No singular.

⁶⁶ “Ele estava no mundo – o mundo foi feito por meio dele – entretanto, o mundo não o conheceu” (YOCHANAN, 1:10).



**Figura 23. Próximo à
foz do Rio Curicuriari,
afluente do Rio
Negro, Terra
Indígena Médio Rio
Negro I.**

**Figura 24. Topo do recreio. Com vista
para uma comunidade, Terra Indígena
Médio Rio Negro I. Amanhecer do
terceiro dia de viagem.**



**Figura 25. Terra Indígena
Médio Rio Negro I, após o
rio Curicuriari e antes da
ilha Camanaus.**



**Figura 26. Vista do porto de
Camanaus, São Gabriel da
Cachoeira: Local de
desembarque do Recreio
após três dias de viagem.**

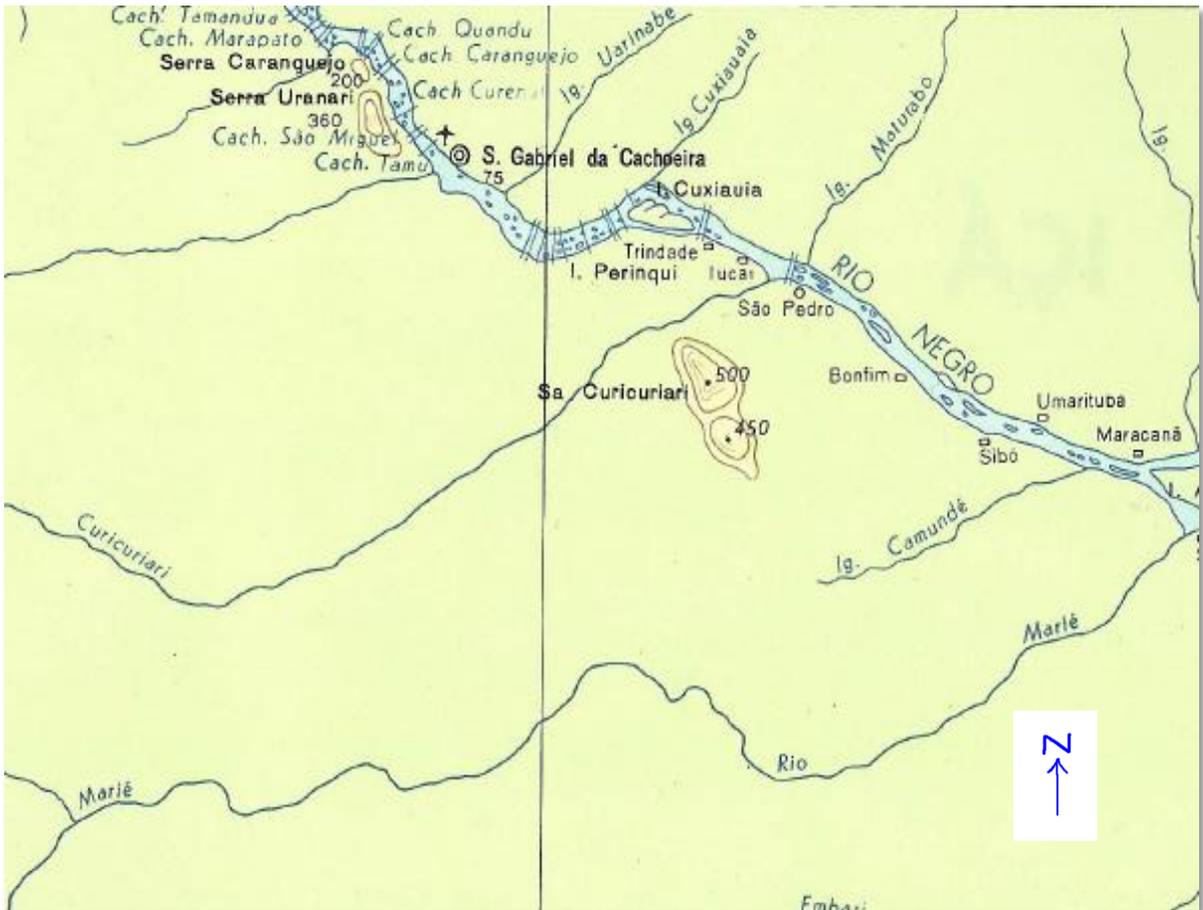


Figura 27. Mapa Médio Rio Negro. Rio Marié, Serra do Curicuriari e São Gabriel da Cachoeira: Último trecho da viagem de Recreio.

Fonte: Brasil (1976)

A EXIGUIDADE É A FRONTEIRA EM OUTROS MODOS

Íntimas ligações é um espaço a ser ocupado. “Íntimas ligações” deverá ocupar a corporalidade do tradutor. É um ponto de vista. “Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a, p. 65).

A estas alturas, como estamos, também, pelo campo de estudos de tradução, faz-se necessária a alusão, mesmo que rápida e sujeita a aprofundamentos em trabalhos futuros, à noção de “ritmo”, tal qual desenvolvida e aprofundada nos trabalhos de Meschonnic, e tematizada em Martins (2018). Se com base em Carneiro da Cunha (2009a) e na pesquisa na área de Antropologia, temos nos referido às “íntimas ligações”, é no “ritmo” propriamente dito, e no processo de subjetivação, que elas se farão presentes, como materialidade textual e poética. O ritmo.

Em um outramento sempre presente, abarcar o ponto de vista do outro, não é ver outras coisas, mas ver as mesmas coisas de outro modo. E, que estão ali em sua proposta em materialização e poética. Sem dúvida um exercício de tradução. De uma tradução que sua por vez é um exercício de conhecimento. Por isso, parece que transferir o sentido de uma língua a outra língua é simplificar a tarefa do tradutor. De uma tradução que sua por vez é um exercício de “multinaturalismo” como prática do pensamento.

Fazer da língua um objeto é domesticar sua novidade antes de conhecê-la. “O xamanismo ameríndio é guiado pelo ideal inverso: conhecer é “personificar”, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a, p. 50). O tradutor não locomove sentidos (ou somente faz isto). Ele mesmo se locomove. Sua potência constitui-se no tradutor que executa uma viagem intelectual. É nesta locomoção que a força de íntimas ligações rompe com as fronteiras exógenas e endógenas. O espaço constituinte é a corporalidade do viajante. É uma técnica de deslocamento.

O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico (...) (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a, p. 50).

Tentar-se-á, sempre como exercício de reflexão da experiência em sua profética da tradução, aprofundar este manejo de mundo. Pensar as “íntimas ligações” como o espaço de contato (e de predação) entre mundos pode ser proveitoso à tarefa da tradução. Neste viés, não para complicar, mas para trazer elementos para se entender melhor o que seria tomar a corporalidade em “íntimas ligações”. Nisto é necessário se atentar para o exercício de íntimas ligações que se está a executar entre conceitos.

O tradutor assume uma corporalidade, ou se subjetiva. Antes disto não há tradutor, mas somente um protótipo futuro de tradutor a se realizar. Pensar a tradução fora desta *performance* tradutiva é praticar um distanciamento de corpos que torna a tradução mecânica e simplificada na transportação de signos de uma “cultura” a outra como pressuposto de manter o sentido. Não que não seja possível, e mesmo há tradução assim. A questão que se quer entender é como realizar uma tradução sem antes experimentar os efeitos das íntimas ligações. Ou melhor: experimentar as “íntimas ligações” pode propiciar algo a tradução? A tradução não parece ser uma *performance* que se realiza somente tendo em vista aspectos de correlação linguística que pensa a língua como um objeto pré-determinado⁶⁷. A língua é um ser em vida e somente pode ter sentido dentro de outra vida. O tradutor deve se deixar absorver pelo encontro de mundos.

A existência do tradutor é antiga e somente estamos a um passo de entender a antiguidade. Seu lugar não é presumível na pessoa, mas sim em seu perpétuo apagamento. A linha de contato, ou zona interssocietária é negada pelo processo de “atualização e contraefetuação do virtual”. O apagamento significa sua transformação. A tradução apaga esta transformação. E a tradução transforma este apagamento. Será dentro de *mitológicas* que poderemos exercitar estas reflexões.

Manuela Carneiro da Cunha (2009c) em “Um difusionismo estruturalista existe? Lévi-Strauss e a interface” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009c) recupera uma ideia que pode ajudar a entender algo sobre a tradução e a linguagem sagrada, que sob o efeito das reflexões anteriores acabamos por inferir a possibilidade de buscá-la. Daquele ensaio, retiraremos trechos que expressam o que chamamos de *mitológicas*. Primeiro trecho: “Os mitos ameríndios, com efeito, parecem transmitir-se por vizinhança e isto em todas as direções”

⁶⁷ Por isso a similaridade com o xamanismo ameríndio. Ora, o xamã é um tradutor.

(CARNEIRO DA CUNHA, 2009c, p. 115). Esta transmissão dos mitos não parece ser explicada de maneira a encontrar um centro de dispersão. Os mitos se transformam⁶⁸.

Tais transformações ocorrem entre uma variante e outra do mesmo mito, entre um mito e outro (...) e afetam ora a armação, ora o código, ora a mensagem do mito, mas sem que este deixa de existir enquanto tal. Elas respeitam, portanto, uma espécie de princípio de conservação da matéria mítica, segundo o qual, de qualquer mito sempre pode sair outro mito” (LÉVI-STRAUSS, [1973] 2013b, p.287)

E estas transformações ocorrem de maneira a não indicar o original e nem mesmo discernir o início do processo. Segundo trecho: “A dupla torção da fórmula canônica, que permite transpor um limiar, permite não só a difusão para além de uma área linguística e cultural, mas também renova o vigor de um mito que se estava exaurindo” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009c, p. 119). Nestes casos em que os mitos se transformam? (LÉVI-STRAUSS, [1973] 2013b, p.287). Esta dupla torção executa o movimento do mito, “o método do mito” (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a, p.259), que se transforma em outro lugar que não seja idêntico ao lugar de sua transformação anterior, isto é a transformação é transversal.

Onde um mito de um povo transforma um ritual de um segundo povo e uma técnica de um terceiro povo; onde a organização social de uns é a pintura corporal dos outros (...) onde os diferentes “códigos” semióticos se respondem mutuamente, mas sempre segundo defasagens, inversões e retrogressões dispostas ao longo de múltiplos eixos (...) (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a, p.241-2).

Estas transformações, tendo em vista que haja contato entre “mundos”, é executada de maneira a transformar os eixos que se “tocam”, mas como são executadas, ou ocorrem, as transposições, deve ser perguntado para entender, entre diversas coisas, não o momento exato (e inexistente) da transformação, e sim por onde ocorrem. Terceiro trecho “(...) os empréstimos são por definição torcidos e até duplamente torcidos (...) eles se distinguem de sua fonte pelas injunções ao mesmo tempo culturais, ecológicas e simbólicas bem como pela obrigação de se entrarem em um sistema (CARNEIRO DA CUNHA, 2009c, p. 119). O sistema teria então uma abertura para receber a transformação ou ao mesmo tempo a transformação já “chegaria” transformada.

Discurso sobre as origens, o mito é precisamente o que se furta a uma origem. O “mito” de *referência* cede lugar ao sentido do mito, ao mito como máquina de sentido: um instrumento para converter um código

⁶⁸ O encontro com sua transformação exige um faro de análise minucioso. Nisto consistiu boa parte do trabalho de Lévi-Strauss, no que compreende a chamada “Mitológicas”.

em outro, projetar um problema sobre um problema análogo, fazer circular a referência, contraefetuar anagramaticamente o sentido” (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a, p.243).

O “mito” está sempre em variação, ao ser sua linguagem variável, não metafórica. O mito não realiza uma linguagem metafórica. A metáfora é um exercício de entender o mito já em sua prática de transformação. A linguagem não é metafórica, pois com a “metodologia do mito” toda linguagem é metafórica. Não se encontra a metáfora. A interpretação do mito pode ser metafórica, mas definir o mito como metáfora de algo é inibir sua característica essencial.

Todo mito é por natureza uma tradução [...]. Todo mito é ao mesmo tempo primitivo em relação a si mesmo e derivado em relação a outros mitos; ele se situa não *dentro* de uma língua e *dentro* de uma cultura ou subcultura, mas no ponto de articulação destas com outras línguas e outras culturas. O mito não é jamais *de sua própria língua*, ele é uma perspectiva sobre uma *língua outra* (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 576-7 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a, p.244).

O *ponto de articulação* é em “íntimas ligações”. Ao presumir a impossibilidade como possibilidade assim como o “*double bind*”, que “evidencia de maneira peculiar a multiplicidade de línguas” (OTTONI, 2005c, p.60), a transformação em desequilíbrio ou “metodologia do mito” abre ao entender de que o “*double bind*” não deflagra a multiplicidade de línguas. Sobre orientação do “método do mito”, podemos pensar na deflagração da multiplicidade de transformações executadas entre multiplicidades de línguas. Seria este o poder do mito?⁶⁹ O poder do mito não está em pela “tradução recíproca” evidenciar a multiplicidade de línguas. Pensar a metodologia do mito é entender a tradução recíproca de outra maneira que vai além de evidenciar a multiplicidade de línguas. A operação do tradutor não se limita a uma operação na linguagem como multiplicidade de línguas. O efeito da tradução sobre efeito do “método do mito” é evidenciar a multiplicidade da tradução, de traduções. E mais que um jogo duplo de sentidos. A tradução está em silêncio.

O “método do mito” e as íntimas ligações são efetuações realizadas por viajantes de mundos em espaço de exiguidade. Os viajantes de mundo atuam na exiguidade, no limiar inconstante, onde não é possível se manter estático. A exiguidade é a fronteira em outros modos. Neste sentido, a marca da tradução estaria no método do mito. “O próprio de todo mito ou grupo de mitos é de proibir que nos encerremos nele: sempre chega um momento, do decorrer da análise, em que um problema se coloca cuja resolução obriga a sair do círculo que

⁶⁹ O “poder do mito” é o título de uma obra sobre o mito realizada por Joseph Campbell (2006).

a análise havia traçado” (LÉVI-STRAUSS 1971, p.538 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a, p. 248).

Traduzir o movimento da tradução é fazer as marcas acenarem à “renovação” do sistema. Sua possibilidade única é a abertura provocada pela constância de sempre haver o ponto cego dentro da tradução.

Esse desequilíbrio não é uma simples propriedade formal que responde pela transformabilidade e tradutibilidade dos mitos, mas, como logo veremos, um elemento fundamental de seu conteúdo. Os mitos, pensando-se entre si, pensam *por meio* desse desequilíbrio – e o *que* eles pensam é esse desequilíbrio ele próprio (...) (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a, p. 249).

A marca da tradução como código das transformações mitológicas são as transformações no mito. O que era a impossibilidade da tradução torna-se sua possibilidade de perpetuação. “Íntimas ligações” não podem exercer completude, nem mesmo colocar uma ausência, seu desequilíbrio se dá por ser ela mesma uma zona de vizinhança das perspectivas. A exiguidade de “íntimas ligações” é tênue, por ela passam eixos em variância. O poder do mito é fazer o divino estar lá. Esta abertura de entendimento do divino é própria do poder do mito. “Lévi-Strauss, com efeito, mostra como o desequilíbrio torna-se conteúdo do discurso mítico, ou por outras palavras, como um desequilíbrio que era *condição* se torna um desequilíbrio que é *tema*” (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a p, 252). Este desequilíbrio já estaria na “cena da escritura”.

Ao trazer “*Le Sacré, Le Divin, Le Religieux*” (MESCHONNIC, 2016) para dentro deste caldeirão conceitual (em íntimas ligações), diremos que o divino ocorre, em princípio, pela linguagem sagrada, porém, isto ainda antes que ela se torne sacralizada. A primeira linguagem é uma tradução. Não é acessar o passado. É acessar o presente das coisas. O religioso tende a apagar as marcas da tradução impondo a sua variante como verdadeiro. Apagar a tradução é a tentativa de dar sentido ao que está sempre em desequilíbrio, isto é, as marcas do “*double bind*” como multiplicidades de traduções. Ao fazer assim, o religioso impõe sua própria morte ao apresentar sua lacuna. O religioso tem o pensamento objetivista e sua incoerência está em “esquecer” que a cena da escritura é uma tradução.

A cena da escritura (DERRIDA, [1967] 1973), *le Sacré* (MESCHONNIC, 2016), é, no nosso entender, o momento da corporificação das coisas presentes. Para ter acesso a esta esfera - o acesso ao *Sacré*, cena da escritura - a prática condicente é o “multinaturalismo”

(VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a). Uma prática de desconstrução (não sem motivo) que tem a linguagem como suporte, mas que não opera na linguagem como algo separado. A desconstrução é pelas “íntimas ligações”.

Traremos “Xamanismo e Tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a), texto celebrado neste trabalho que estamos a realizar, para poder traçar um entendimento das condições específicas das tarefas do xamã na sua atividade de “manejo de mundos”. Primeiro trecho: “Ao longo de suas viagens a outros mundos, ele observa sob todos os ângulos, examina minuciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a, p. 108). E sobre o sentido de maneira a desconstruir a cena da escritura, o que é reconstruí-la automaticamente, que o xamã desconstrói o corpo das coisas, tira seu envoltório.

Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sobre a máscara animal (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 351).

O “multinaturalismo” não significa trocar de corpo, mas assumir outro(s) corpo(s) como “roupagem”. Isto é pode-se trocá-la ou sobrepô-las. Desta forma o “multinaturalismo” como atividade prática do xamã é o que possibilita a desconstrução na cena da escritura (DERRIDA, [1967] 1973), *le Sacré* (MESCHONNIC, 2016). Vamos a um segundo trecho escolhido do ensaio “Xamanismo e Tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a), a respeito da atividade xamânica: “Essas manchas claras são brânquias de peixes ou o colar de um caititu? E o peixe acaba sendo chamado de caititu. Há sem dúvida, aqui um jogo no qual a linguagem, em seu registro próprio, manifesta a incerteza da percepção alucinada” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a, p. 108). A desconstrução exercida pelo xamã tem por intuito permitir que se estabeleça a ordenação do mundo que é justamente desviar o equívoco de que houvesse idênticos pontos de vista. A doença estava na desordem devido à compactualidade de mesmos corpos, mesmos pontos de vistas, um só ponto de vista. Esta notação é diferente da aceitação do ponto de vista do outro. Não se resume somente a isto, o exercício do perspectivismo ameríndio.

O *perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo*. O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, uma e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 378).

A perspectiva é a poética da relação (GLISSANT, [1990] 2011). A natureza da cultura está nesta intersecção. O ponto de vista se dá em encontro com outro ponto de vista: “o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo” (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a, p. 59). As “íntimas ligações” enquanto poética da relação (GLISSANT, [1990] 2011) é este lugar da cena da escritura primordial. Não “adâmica” no sentido literal, mas no sentido da humanidade primeva de toda humanidade: a relação.

A relação é o momento que é apagado na tradução. Seu apagamento não significa sua ausência. Justamente este ponto de articulação, da poética da relação, espaço das íntimas ligações, estará no novo. Sua traduzibilidade é o que tornou possível a cena da escritura. Terceiro trecho de “Xamanismo e Tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a): “Não é, portanto, a coerência interna do discurso o que se procura, sua consistência advém antes do reforço mútuo dos panos em que se exprime, do *habitus* em suma” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a, p. 108).

Assumir a corporalidade de íntimas ligações em sua exiguidade é praticar o perpétuo desequilíbrio. Ao não poder estar “estático” nas múltiplas perspectivas, é que o “*double bind*” acontece no tradutor. Ao proporcionar a vivência e recuperação da multiplicidade das “íntimas ligações”, a exiguidade proporcionará o contato com a cena da escritura. O religioso carrega sua morte, pois ao tentar negar as fronteiras da alteridade, ele demonstrará sua incongruência, seu desequilíbrio está nesta confusão. O estabelecimento do divino, pela cena da escritura, não só é esperado como celebrado. Não há como inibir sua irrupção. O exíguo que determinará sua força.

As fronteiras do exíguo são transformadas, pois a exiguidade é um espaço em “perpetuo desequilíbrio”. A cena da escritura está ali. A experiência da tradução ao pretender para o tradutor que habite as íntimas ligações sugere que a corporalidade do exíguo seja vestida. “O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar geométrico onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada” (VIVEIROS DE

CASTRO, [2009] 2015a, p. 59). O acontecimento é no tradutor, aquele que deve morrer. As íntimas ligações estarão no foco narrativo. A revelação da linguagem sagrada está no leitor. O divino se revela ao leitor que busca o divino. A poética da tradução não pode ser enclausurada pelo religioso assim como a poética da leitura.



Figura 28. Recepção multilíngue em São Gabriel da Cachoeira.
Nesta cidade, as línguas Baniwa, Nheengatu e Tukano são co-oficiais junto à língua portuguesa.

Figura 29. a) Sede da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro-FOIRN / b) CAPS/Centro de Atendimento Psicossocial – Pisasuara (Novo Dia)/ c) Bloqueio do Exército.





Figura 30. Núcleo urbano do município de São Gabriel da Cachoeira. Bairro de Boa Esperança.



Figura 31. Bairro de Boa Esperança.



Figura 32. Bairro de Boa Esperança, próximo a serra de mesmo nome.



Figura 33. Pé de tucumã.
Vista na Serra de Boa Esperança.



Figura 34. No alto do morro de Boa Esperança.

Figura 35. Abaixo, vista do Rio Negro, ilha de Adana e campo de futebol a partir do morro de Boa Esperança.





Figura 36. No centro, Adana, a ilha. Focalização de cima do morro de Boa Esperança.



Figura 37.

Cenas do entorno do mercado municipal de São Gabriel da Cachoeira.





Figura 38.

Por dentro do mercado municipal de São Gabriel da Cachoeira.





Figura 39.
Escola Infantil Adana.
São Gabriel da
Cachoeira, núcleo
urbano.

Figura 40. Detalhe da
placa da Escola Infantil
Adana.

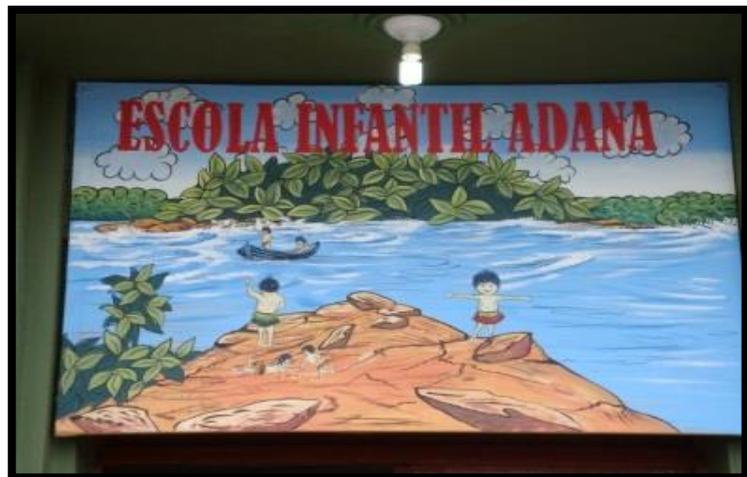


Figura 41. A Ilha Adana,
vista pela margem do
Rio Negro. São Gabriel
da Cachoeira, núcleo
urbano.



Figura 42. Espaço de associação ocultural e campo de futebol. São Gabriel da Cachoeira, núcleo urbano.



Figura 43. Interior do espaço da associação cultural, onde se organiza festas, reuniões e encontros. São Gabriel da Cachoeira, núcleo urbano.

Associação Cultural dos Agricultores Indígenas Direto da Roça de S.G.C. ACAIDRSG		
Preços		
Quinhapira C/beju	1 Pote	R\$ 8,00
MUJEÇA C/beju	1 Pote	8,00
Beju Curada	1 Quarto	3,00
Beju de massa	-11-	2,50
Beju Amarelo	-11-	2,50
CHURRASCO de Frango		3,00
Assado de peixe	G	8,00
Assado de peixe	M	7,00
Assado de peixe	P	6,00
COZIDO de Carne	1 Pote	8,00
Farinha am.	lata	50,00
Farinha Tapioca	lata	60,00
Farinha Macoca	lata	60,00
Vinho de Açaí	2l	10,00
Vinho de Açaí	250 ml	2,00

Figura 44. Relação dos produtos comercializados no espaço cultural. Associação Cultural dos Agricultores Direto da Roça de São Gabriel da Cachoeira- ACAIDRSG.

[Foto de 2011]



Figura 45. Domingo de manhã.



Figura 46. Partida pelo Campeonato de Futebol de São Gabriel da Cachoeira.

Figura 47. Praia de São Gabriel da Cacchoeira.
Ao fundo a Serra de Curicuriari, conhecido também
como Bela adormecida por causa de sua forma.

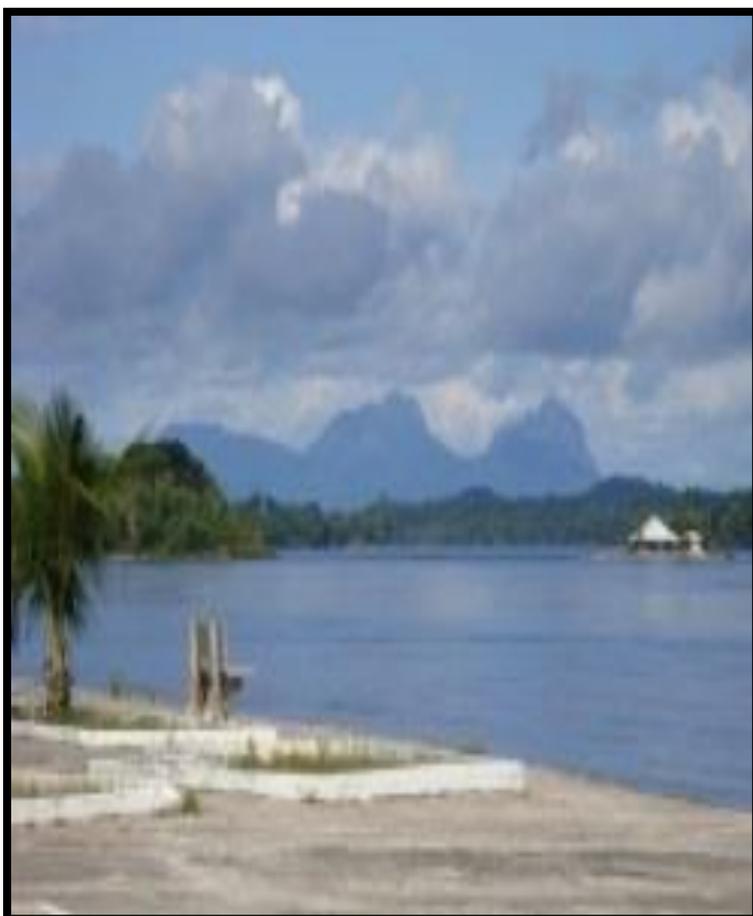


Figura 48. Pela margem do Rio Negro, no núcleo urbano de São Gabriel da Cachoeira.





Figura 49. Pela margem, no núcleo urbano de São Gabriel da Cachoeira/ Vista do Rio Negro/ Cachoeiras de Kurukui e Buburi e parte da ilha de Adana.



Capítulo 5.

NARRATIVA DA ORIGEM DE UMA ETNICIDADE POTENCIAL

A geografia do pensamento como técnica de viagem pelas íntimas ligações é o prelúdio para a poética da tradução. Entendemos como “poética do traduzir” aquele espaço onde ocorre o contato propriamente com o ato da tradução. A expressão “poética da tradução” foi proposta por Meschonnic ([1999] 2010) em lugar de tradutologia, principalmente com base na proposta da crítica do ritmo, ou seja, dentro da proposta que necessariamente leva em conta o processo da subjetivação da linguagem e a panrítica, que inter-relaciona elementos sintagmáticos e paradigmáticos para a constituição da significação. A poética do traduzir em sua incomensurabilidade ao ser mencionada em suas especificidades apresenta outro exercício diferente de si mesmo, apesar de manter alguns contatos. Chamamos a isto de profética da tradução: estas reflexões em torno das “íntimas ligações” tal como se projeta em sua exiguidade onde as fronteiras são de outros modos. São rotas de transformação e viagem da volta. Neste caso, pensando-se nos Estudos da Tradução, nos aproximamos da proposta do poeta e tradutor romântico alemão Hölderlin, para quem elementos do âmbito das nuances, da imaginação, da revelação devem ser levados em conta na tradução, particularmente na tradução poética.

Postulamos, anteriormente, dois deslocamentos em “íntimas ligações”: “rotas de transformação” e “viagem da volta”. Naquele momento (capítulo 2), demonstramos de que maneira estes termos “rotas de transformação” e “viagem da volta” passaram a ter sentido (e metamorfose) dentro dos aparatos desta mesma experiência de tradução de *Vidas secas* (RAMOS, [1938] 2015) para o nheengatu, língua indígena falada pelas etnias Baré, Baniwa e Werekena no Alto Rio Negro. O recurso utilizado para este deslocamento de termos de um local ao outro somente fora efetuado pelo exercício já de íntimas ligações. Este mesmo exercício, devido ao intuito de tradução, aproxima “mundos” e por isso efetua uma complexa rede de criações. O ponto de vista se realiza no tradutor em seu exercício de “visitação” a este espaço de “íntimas ligações”. É isto que queremos expor. O tradutor não pode existir sem estas íntimas ligações com as quais opera, mas elas mesmas serem produtos da atividade de tradução em vias de ser aplicada. Chamamos a esta movimentação de “íntimas ligações”. O encontro com a potencialidade deste “lugar” é realizado pela geografia do pensamento. Por

isso uma visita, um deslocamento, e uma profética que conclama uma fuga das forças opressoras que poderão desviar a personagem do tradutor de executar sua “tarefa” de inscrever (e escrever) a variante em variação proferida na poética do traduzir. A profética é uma política, mas tem seu alicerce na poética. O que a profética vem trazer é a poética da relação, das inúmeras relações que se encontram nas efetuações de tradução.

Édouard Glissant (1997) em “*Tratado do Todo-Mundo*”, indica a escritura que há nestes espaços: “*La pensée du métissage, de la valeur tremblante non pas seulement des mélanges culturels mais, plus avant, des cultures de métissage, qui nous préservent peut-être des limites ou des intolérances qui nous guettent, et nous ouvriront de nouveaux espaces de relation*” (GLISSANT, [1997], p. 15)⁷⁰

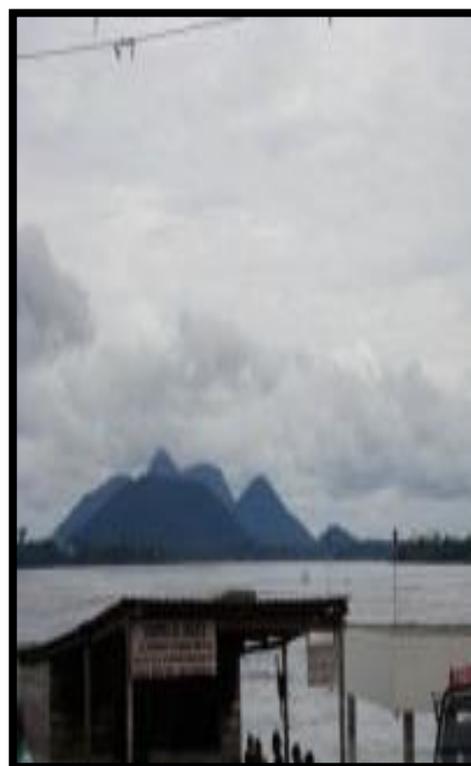
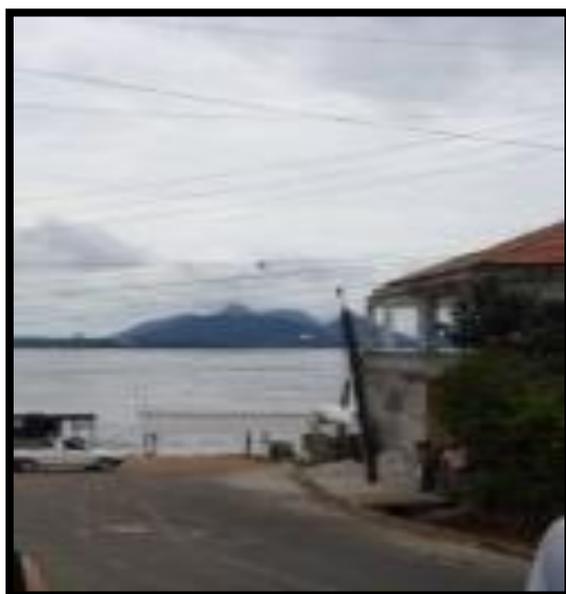
Espera-se, também, que estejamos em comum acordo com a mensagem que Henri Meschonnic (2016) em *Le Sacré, Le Divin, Le Religieux* (MESCHONNIC, 2016), na qual, postulamos por reflexão que o “religioso” (ou teológico-político) apaga a poética da relação e, em contrapartida, o exercício da tradução faz advir à dimensão do divino por uma vivência em outros modos justamente com esta poética da relação. Esta vivência pelo exercício da geografia do pensamento pela “zona de vizinhança” que são as íntimas ligações é o que se poderá chamar de profética.

A geografia do pensamento ao viajar pela zona de “íntimas ligações” resplandece em admiração ao potencial da exiguidade que apresenta as fronteiras de outro modo. Neste percurso dinâmico, a chegada é ao lugar de transformação potencial de “vidas secas” em “*tikãnga rikue*”. Um local da geografia do pensamento do polissistema literário do território indígena do Alto Rio Negro. Este território vai além do espaço tátil. Quem o realiza é o xamã. E quem a realizará é o tradutor e o leitor o qual convidamos e está a percorrer esta transversalidade. O surgimento de uma etnia em potencial implicará uma identidade diferente para aqueles que estão na relação entre redes. Neste sentido, também queremos apontar para uma metafísica canibal, e para uma poética canibal, que dá conta, à sua forma, de pressupostos teóricos encontráveis em autores europeus.

⁷⁰ “A ideia da mestiçagem, do trêmulo valor não só das mestiçagens culturais sim, mas para lá delas, das culturas da mestiçagem, que nos resguardam talvez dos limites ou das intolerâncias que nos espreitam e nos franquearão novos espaços para onde relacionarmos.” (GLISSANT, [1997], p. 15, *trad. nossa*)

A etnicidade em potencial será o encontro que teremos ao percorrer este último trajeto. Seu lugar está na geografia de Ñapirikoli, na sua escrita. Ñapirikoli deixou escrito para as futuras gerações terem o conhecimento. A geografia do pensamento é uma prática dos intelectuais indígenas do Alto Rio Negro para terem acesso a este conhecimento escrito na própria geografia do curso dos rios da territorialidade narrativa do Alto Rio Negro. A tarefa do tradutor não é incluir, em algum lugar, “vidas secas” neste “sistema”. Vidas secas já está lá. O tradutor, ele crê nisto, e está a encontrar “vidas secas” dentro das narrativas de conhecimento. A tarefa do tradutor é descobrir: tirar o que cobre. Iremos seguir este des-cobrir. É um momento rápido como um trovão, de abrir e fechar os céus.

Figura 50. Porto Queiroz Galvão,
núcleo urbano de São Gabriel da Cachoeira.



POLISSISTEMA LITERÁRIO, METÁFORAS HISTÓRICAS OU REALIDADES MÍTICAS?

O tradutor estava sob profunda transformação... deixando-se conduzir pela geografia do pensamento como parte de uma cosmologia maior. Duas leituras foram essenciais para executar esta mirada, identificação e argumentação. Vidas secas no sistema literário do Alto Rio Negro!

É em Itamar Even-Zohar ([1990] 2012) que se encontram apontamentos sobre a relação da tradução com o sistema literário da “língua alvo”. Em suas palavras, deve-se pensar a “ (...) literatura traduzida não apenas como um sistema integral dentro de um polissistema, mas como um sistema bastante ativo dentro dele”. (EVEN-ZOHAR, [1990] 2012, p.4). Neste sentido, pensar os papéis assumidos pela tradução dentro do “polissistema literário” seria essencial para determinar a posição do tradutor frente o ato de traduzir. A literatura traduzida dinamizaria os pontos fortes do sistema literário nativo ao presumir que este polissistema determina a poética da tradução e por vez a tradução poderá inovar o polissistema literário: “(...) os textos são selecionados de acordo com sua compatibilidade com as novas abordagens e o papel supostamente inovador que podem assumir dentro da literatura alvo” (EVEN-ZOHAR, [1990] 2012, p. 4).

“A posição da literatura traduzida dentro do polissistema literário” (EVEN-ZOHAR, [1990] 2012) traz a possibilidade de se questionar a respeito do lugar de “vidas secas” no “polissistema” literário dos grupos falantes de nheengatu. No entanto, seria necessário levantar outras questões para determinar um projeto de tradução. Como interpretar Vidas secas a partir deste lugar no polissistema? Qual o papel deste lugar para a significação de Vidas secas? Uma pergunta bem-feita pode nos levar a lugares longes. Tenhamos coragem, somente, e audácia na pergunta. Onde estará o narrador de Vidas secas, um herói mítico?

Temos que há um espaço em intermédio, aonde as mudanças ocorrem para que seja possível a existência da tradução literária dentro do polissistema da língua alvo e, que esta mudança não é de sentido único como parece ser. Vamos tentar entender a qualidade deste movimento. “Metáforas históricas e realidades míticas”, obra de Marshall Sahlins ([1981] 2008), nos ajudará nisto. O título em si apontou para a questão de que os mitos seriam a história e que o inverso é real, a história é mitológica. Esta questão parece ser importante para a equalização de mundos para que não haja a implicação de um sobre a ausência do outro. Veremos isto de maneira a adentrar na zona de vizinhança entre os “mundos”. “Basicamente,

a ideia é muito simples. As pessoas agem face a circunstâncias de acordo com seus próprios pressupostos culturais, as categorias socialmente dadas de pessoas e de coisas” (SAHLINS, [1981] 2008, p.125). Segundo estas palavras, o estranho não agiria de maneira a transformar o “sistema” o qual adentra, mas ele mesmo se transformaria de acordo com o sistema em contato. “Porém, é legítimo perguntar se existe a possibilidade de um sistema continuar sem se alterar, ou o contrário: se é possível a alteração sem continuidade” (SAHLINS, [1981] 2008, p.126).

O que determina a continuidade seria uma espécie de razão. Não aquela dos nativos ou dos outros nativos. Mas de uma razão que procura resignificar os acontecimentos dentro de uma ordem. E dentro desta “razão”, a resignificação não é somente do “estranho”, mas de todo o sistema. Parece-nos ser esta a razão do mito e que abrange também o discurso da “história”. Para exercitar ao apagamento da grande divisão “modernos” e “pré-modernos” (LATOURE, [1991] 1994), relativiza-se a “história”, em sua positividade, ao pressupor que a mesma significa os acontecimentos sobre uma ótica onde, por fim, a “razão” opera a partir de uma ordem pré-disposta. Desta forma, ao tenta direcionar os fatos do evento dentro desta ordem o que teríamos é uma projeção da ordem na história como efeito duplo. Em “O mito do Eterno Retorno”, Mircea Eliade ([1969] 2000) ao estudar as chamadas sociedades tradicionais e/ou arcaicas, esclarece que estas lutavam contra o “terror da história” de maneira a “encaixar” os acontecimentos dentro da ordem do mito. Em suas palavras os homens das “civilizações tradicionais” em relação à história,

(...) se defendiam dela abolindo-a periodicamente graças à repetição da cosmogonia e à regeneração periódica do tempo, ou atribuindo aos acontecimentos históricos um significado meta-histórico, significado esse que não só era consolador como, sobretudo, coerente, ou seja, susceptível de se integrar num sistema bem articulado em que o Cosmos e a existência humana, cada um, teria a sua razão de ser (ELIADE, [1969] 2000, p.154).

Esta ideia defendida por Mircea Eliade ([1969] 2000) lembra, em certa parte a postulada por Marshall Sahlins ([1981] 2008), segundo a qual, sob o signo de “Jamais fomos modernos” (LATOURE, [1991] 1994), poderemos fazer aceitável pensar que mesmo o discurso “historiográfico” em sua busca pela verdade dos acontecimentos, também, como o pensamento “arcaico”, não resignifica os fatos dentro de uma ordem que é a da razão “tradutória” desta “desordem” para a ordem do sistema. Sobre este assunto do “mito da história”, vamos mais um pouco às palavras de Mircea Eliade ([1969] 2000):

Seja como for, este confronto entre o homem arcaico e o homem moderno é secundário para o nosso objetivo. De facto, qualquer que seja a verdade em relação à liberdade e às potencialidades criadoras do homem histórico, a verdade é que nenhuma das filosofias historicistas o consegue proteger do terror da história (ELIADE, [1969] 2000, p.171).

Postas estas considerações, voltemos em “Metáforas históricas e realidades míticas” (SAHLINS, [1981] 2008). Um dos questionamentos de Marshall Sahlins ([1981] 2008) que podem ser importantes para a viagem da volta daquela iniciativa que fora adentrar o sistema narrativo do Alto Rio Negro em busca de “vidas secas” é sua crítica a noção de sistema na construção estruturalista. Um dos objetivos de Marshall Sahlins ([1981] 2008) é tentar trazer para análise o processo histórico em seu movimento. Em suma, seria algo como a mudança histórica pelo seu contato entre “culturas”, “mundos” ou “cosmogonias”. Sua premissa é de que “homens e mulheres são seres sofredores por agirem tanto uns em relação aos outros quanto num mundo que possui suas próprias relações” (SAHLINS, [1981] 2008, p.17-8). No intuito de considerar este movimento, este autor levanta alguns problemas metodológicos para análise que solicita um congelamento objetivo. “Precisamos ainda levar em conta as relações da própria prática, a “estrutura da conjuntura”” (SAHLINS, [1981] 2008, p.133). Assim, por conta do evento, o “olhar” estaria direcionado ao espaço de contato. “O meu argumento tem sido de que há um desenvolvimento *sui generis* das categorias culturais nesse nível: uma organização das categorias de ser e de coisas guiadas por interesses e ajustadas a contextos” (SAHLINS, [1981] 2008, p.133).

Estas considerações são importantes para esta experiência de tradução que estamos a executar. Enquanto espaço de “íntimas ligações” haveríamos de identificá-la com a “estrutura da conjuntura” (SAHLINS, [1981] 2008)? Se levarmos em consideração esta identificação entre conceituações, poderemos dizer que estamos a “adentrar” no evento desta “estrutura da conjuntura”.

A diferença somente pode ser postulada em definir que não queremos entender o evento, mas justamente vivê-lo. Em outras palavras, o que parece desta prática de tradução é que se está no evento. Não totalmente ao acaso, mas por força do “evento”, encontramos-nos, mesmo é no limiar do acontecimento sugerido ao se tentar compreender o polissistema literário- naquelas palavras de Itamar Even-Zohar ([1990] 2012) que expusemos no início desta seção a qual projeta o entendimento de que literatura traduzida dinamizaria os pontos fortes do sistema literário nativo. Antes de estabelecermos melhor esta afirmação das relações possíveis entre os “mundos” em tradução, vamos às palavras finais de Marshall Sahlins

([1981] 2008), na conclusão de “metáforas históricas e realidades míticas” para poder entender, isto que queremos demonstrar:

A dialética da história, então, é completamente estrutural. Impulsionado por desconformidades entre valores convencionais, entre significados intersubjetivos e interesses subjetivos, entre sentido simbólico e referência simbólica, o processo histórico se desdobra num movimento contínuo e recíproco entre a prática da estrutura e a estrutura da prática (SAHLINS, [1981] 2008, p.134).

É justamente esta estrutura da prática na prática da estrutura, o lugar habitável pelo tradutor em íntimas ligações. Um lugar de movimento. O lugar do polissistema literário, dentro destas considerações, corresponde a deslocamentos de transformações. O polissistema literário do encontro está na exiguidade das íntimas relações.

Será no bordeamento, na estrutura da conjuntura, que ocorrerá o “manejo de mundo”. O centro é este bordeamento. O funcionamento do polissistema literário dentro desta perspectiva da prática não é determinar o futuro do lugar de uma tradução dentro deste mesmo polissistema “renovado”. Tendo o centro no bordeamento, o ponto de vista é transferido para a relação. A tradução molda e é moldada por este centro na relação, no encontro. Há deslocamentos onde o acontecimento é na transferência. E este lugar no polissistema literário é justamente aquele lugar onde é previsível a tradução dos acontecimentos inovadores.

A referência é uma dialética entre a polissemia conceitual do signo e sua conexão indexical com um contexto específico (...) os signos possuem múltiplos significados como valores conceituais, mas, na prática humana, eles encontram determinadas representações, correspondendo a alguma seleção ou inflexão do sentido conceptual” (SAHLINS, [1981] 2008, p.130).

Considerações sobre o centro e a periferia e o conseqüente lugar da tradução neste polissistema literário podem servir ao tradutor em sua política tradutória, isto é para pensar o “lugar” da tradução no polissistema literário. No entanto, como exercício de prática pode acabar por enganar seu verdadeiro lugar na relação. A mirada não somente é na relação, mas na prática da relação, ou melhor, na poética da tradução. A chamada para este lugar do encontro somente pode ser exercida pelo tradutor na tradução.

O exercício da reflexão é o que chamamos de profética. Uma profética da tradução é um exercício de experiência que está sendo estabelecido sobre e, em contato e, em existência na poética da relação. Não há desvio de caminho, nem de olhar. A profética da tradução está a

realizar uma movimentação do pensamento sobre a relação poética, a poética da tradução, poética da transformação. A experiência como preparação pode marcar o olhar do tradutor nesta poética. Chamamos de profética por diferentes questões. Sua ligação com a *Yvy marã e'yma*⁷¹ ou a terra prometida não é dispensada. Pelo contrário, isto está no profético. O profético estabelece uma ruptura com as fronteiras. E não é sem narrativa no polissistema literário que ele se estabelece como dentro deste discurso. Justamente é esta narrativa sobre a poética da relação que deve ser o apoio para os deslocamentos. Ao menos é assim que estamos a vivenciar dentro desta experiência de tradução.

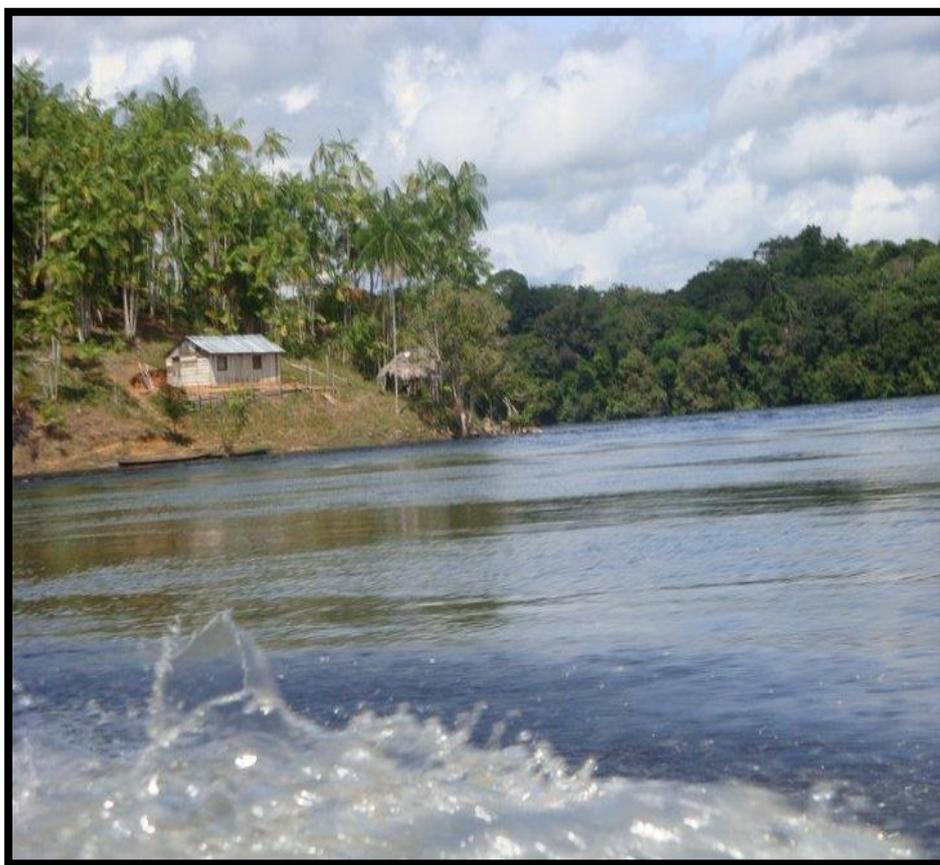


Figura 51.

De barco a motor.
Pelo Rio Negro
próximo a Ilha das
Flores e Rio Uaupés.

⁷¹ “Terra sem mal” como é conhecida na literatura sobre movimentos de migração com caráter “religioso” das populações de língua guarani. Para saber mais se recomenda a leitura do livro de Hélène Clastres: “*Terra sem Mal. O profetismo tupi guarani*” (CLASTRES, 1978).



Figura 52.

Em vermelho: Em direção a Vidas secas, realidade mítica no polissistema literário. Identificação sobre mapa sem escala a partir de @2017google

NA POÉTICA DA RELAÇÃO, A AFINIDADE POTENCIAL

A poética da relação é o “polissistema” na realidade mítica. Cabe procurá-lo. A tradução dentro do polissistema literário faz sentido quando colocado na órbita de um “centro” que se encontra no bordeamento⁷². A característica deste centro é justamente não ser centro, mas em dissipar todo e qualquer centro que se queira assim. Sua propriedade é realizar a afinidade potencial. É a atualização do método do mito: a tradução. Método da tradução: perpétuo desequilíbrio. Isto ocorre pela “Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d). A afinidade potencial como a potencialidade “no” e “do” polissistema literário que faz com que o que ainda não é dado dentro do sistema possa ser construído como dado.

O que é dado como construído e o que é construído como dado? Esta é uma boa pergunta a se fazer. O inato e o construído não são os mesmos para lugares diferentes. O dado é o que se está inato, ou seja, não construído. O construído é aquilo que não é inato. O que é cultura? O que é a natureza? Cultura e natureza são conceitos dados. A natureza da cultura pode variar. E mesmo a natureza ser a cultura. Isto se a cultura e a natureza realmente forem *dados* e não construções. Pensar o dado e o construído em disciplinas ou tarefas que envolvem a construção do pensamento deverá ser produtivo porque ao falarmos sobre algo dificultoso como “cultura”, “língua” ou mesmo “tradução” estamos a usar uma prática de conceituação em que às vezes são usados como *dados*, isto é, não construídos. Ao final, o que é dado ou construído varia.

(...) então uma de nossas tarefas principais consiste em elucidar o que, para os povos que estudamos, faz as vezes de dado – de fato inato que circunscreve e condiciona a agência humana -, e o que, correlativamente, é percebido como contraível ou feito, isto é, como pertencendo à esfera da ação e da responsabilidade dos agentes (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d, p.404).

⁷² Primeiramente, entende-se, aqui, como polissistema literário, uma concepção similar proposta por Itamar Even-Zohar em “A posição da literatura traduzida dentro do polissistema literário” (EVEN-ZOHAR, [1990] 2012). É desta leitura que retiramos o termo “polissistema literário”. Anteriormente, juntamos indícios do produto com esta leitura a um outro trabalho que foi “Metáforas históricas e realidades míticas” (SAHLINS, [1981] 2008). O intuito não foi produzir uma crítica a nenhum destes trabalhos, nem mesmo acrescentar-lhes algo. Pode-se dizer que algo nos foi salientado destas leituras em contato. Sinteticamente, a ideia proveniente destas leituras corresponde a dizer que há um centro do polissistema literário que equivale justamente ao lugar da abertura para a invenção da afinidade com o algo colocado em semelhança.

Esta discussão está contida também no trabalho de Roy Wagner, em “A invenção da cultura” (WAGNER, [1975] 2014a) e é por Eduardo Viveiros de Castro (2002d) transportado para a teoria do parentesco dentro do contexto amazônico a respeito da “descendência” e da “aliança”. Interessantemente, o que parece “dado” nesta interpretação da socialidade na Amazônia, como nexos do parentesco é justamente a afinidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d). O caráter desta dinâmica estabelece que o processo da construção do parentesco é o dado. Não existe algo para dentro como inato. O inato seria a construção ou atualização contínua de elementos em afinidade potencial.

Meu argumento, em síntese, é que o parentesco amazônico distribui diversamente os valores que associamos a tal distinção, atribuindo à afinidade a função do dado na matriz relacional cósmica, ao passo que a consanguinidade irá constituir a província do construído, daquilo que toca a intenção e ação humanas atualizar (VIVEIROS DE CASTRO 2002d, p. 407).

Expondo resumidamente, teríamos que o grupo voltado para dentro constitui o grupo local idealizado. Isto é, a consanguinidade é um imperativo classificatório para esta idealização da sociedade. Porém, a sociedade não é fechada, um grupo local não é um grupo total. Daí, para complementar, à consanguinidade, na teoria do parentesco aplicada, vêm a se juntar as relações com outros grupos de relações. Disto, assim, o grupo fechado se “fechado” não seria bom para pensar as relações com outros coletivos ou coletividades. A totalização morfológica da sociedade está em construção contínua. Seu fechamento é uma idealização onde quer que esteja ou no pensamento nativo ou no pensamento sobre os nativos. Dentro deste questionamento a teoria do parentesco é ou abarca também, a teoria da sociabilidade. “A despeito de sua vontade de autarquia, cada comunidade está (ou estava) no centro de uma teia de relações com outros coletivos; tais relações são plenamente reconhecidas, mesmo se ambigüamente estimadas, pela ideologia e prática nativa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d, p.414). Esta mirada para a “fronteira do parentesco” é por vez o mesmo que constitui a propriedade do casamento. O consanguíneo teria sido um afim ou é antes de tudo um afim prescrito em um momento anterior como afim. Assim, o apagamento do construído gera o dado.

Mas o que é um afim? Nem todos afins são afins apesar de serem afins. Há aqueles que são mais afins porque são dados pela prescrição do casamento. Antes, afins; agora, consanguíneos. E os outros afins? São todos os outros. “A afinidade potencial e seus harmônicos cosmológicos continuam a dar o tom das relações genéricas com os grupos não

aliados, os brancos, os inimigos, os animais, os espíritos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d, p.417). A afinidade potencial abarca o conhecido mesmo que ainda não muito conhecido. A relação com estes agrupamentos outros é posta “pela”, “na” e “com” a afinidade potencial. A afinidade potencial é uma prática sobre o construído. Esta prática se dá pela diferenciação. A prescrição para consanguíneo é antes de tudo por ser um diferente. Mas o que há antes da relação?

Este aspecto inversivo proposto em Eduardo Viveiros de Castro (2002d) não é somente uma troca de lugares do que é dado e o que é construído. A afinidade potencial “é a dimensão da virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização” (VIVEIROS DE CASTRO 2002d, p. 412). A atualização do virtual ocorre pela aproximação da identidade que é assim percebida pela aproximação. Íntimas ligações. “Eles se relacionam através de sua diferença, e se tornam diferentes através de sua relação” (VIVEIROS DE CASTRO 2002d, p. 422).

Estas considerações são importantes para podermos entender a afinidade potencial de “Vidas secas”, povo indígena da caatinga, e os povos indígenas do Alto Rio Negro. Seu parentesco virtual. Se trouxermos a afinidade potencial (VIVEIROS DE CASTRO 2002d) como características a se encontrarem nos “polissistemas literários” (EVEN-ZOHAR, [1990] 2012) de “*target language*” e da “*source-language*” estaremos por estar no lugar propício para a transformação. Em si cada narratividade tem seu polissistema literário onde este “centro” na linha de encontro é a abertura para que o dado possa ser construído.

Prosseguimos com a seguinte reflexão: A afinidade potencial está na semelhança. O processo de tornar semelhante não está na igualização. Isto caso estivermos a aplicar a técnica de deslocamento em íntimas ligações. As íntimas ligações aproximam e são aproximadas pelas propriedades de deslocamentos. A semelhança é a diferença. O diferente não é algo que está como postulado no distanciamento. É pelo encontro que surge a diferença. E não há encontro se não houver a semelhança. Nisto, a diferença está na semelhança. As íntimas ligações trabalham no deslocamento contínuo entre as instâncias colocadas em semelhanças devido à diferença. Não é um jogo de igualização. A semelhança determina uma perpétua diferença. A potência desta diferença na semelhança implica a diferença dos componentes colocados em íntimas ligações. O encontro determina a diferença contínua do encontro. É o encontro que temos como o lugar deste deslocamento. Um perpétuo deslocamento. “Mas se é assim, dir-se-á, então para que aplicar os termos “consanguinidade”

e “afinidade, e mesmo o de “parentesco”, ao mundo amazônico? (...) A intenção, justamente, é fazer *parentesco* querer dizer outra coisa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d, p.407).

A afinidade potencial é o dado. A poética da relação (GLISSANT, [1990] 2011) na cena da escritura (DERRIDA, [1967] 1973) é o multinaturalismo (VIVEIROS DE CASTRO 2002a; [2009] 2015a) como prática xamânica de íntimas ligações. A visita à cena da escritura corresponde a “metáforas históricas das realidades míticas”. A virtualidade primordial é a afinidade potencial mítica.

A afinidade potencial remonta a esse fundo de socialidade metamórfica implicado no mito: é por isso que as grandes narrativas de origem, nas mitologias indígenas, põem em cena personagens ligados paradigmaticamente por aliança transnatural: o protagonista humano e o sogro urubu, o cunhado queixada, a nora planta e assim por diante. O parentesco humano atual provém dali, mas não deve jamais (porque pode sempre) retornar ali, pelo menos à revelia do *socius* – por isso o esforço manifesto em dispositivos como a couvade, pelo qual se cortam as ligações potenciais entre o recém-nascido e a alteridade pré-cosmológica e se lhe atribui uma opacidade especificamente humana (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d, p.419-20).

Abertura do “*le sacrè*” (MESCHONNIC, 2016) pela visitação a cena da escritura como afinidade potencial “mítica”, multinaturalista, tendo em vista e o acesso rápido ao “*le divino*” (MESCHONNIC, 2016) é a atualização da cena da escritura como prática exercida pelo xamanismo em técnica de íntimas ligações. Tentar-se-á aplicar estas reflexões.

Temos que as fronteiras são de outro modo por não serem fechadas. A questão do “dado” e do “construído” dentro da “linha” da afinidade potencial é de outra ordem. O interior e o exterior perdem as suas dimensões de “fora para dentro”. A afinidade potencial solicita a elaboração de outro raciocínio temporal/a-temporal. A linha progressiva da história não caminha para uma continuidade totalizadora. O progresso está na destotalização da história. Não é uma multiplicidade de histórias, historicidades. É a multiplicidade menos um (n-1) (VIVEIROS DE CASTRO, [2009] 2015a). O mito é a história de outro modo. Sua temporalidade é anterior e está sempre a agir sobre a temporalidade qualquer. A história se transforma em mito. O mito nunca se transforma em história. Ele vem para socorrer a história, ou socorrer-nos da história, diria Mircea Eliade ([1969] 2000). As narrativas míticas são o centro do polissistema literário de um interior e este centro está no bordeamento perpétuo, isto é, na afinidade potencial como linha de exiguidade.

Não é uma diferenciação entre mito e história que queremos. A história é um mito. Sua verossimilhança não é aquela que a historiografia da história tende a se afirmar, mas justamente a consciência nativa da sociedade idealizada de sua realidade para o grupo. Há histórias que são mitos canônicos. A interpretação do mito faz dele uma história canônica. Daí existe a história que surge como dado. Isto é verdade absoluta, inquestionável e mais ainda, inabitável. É seu carácter de inabitável que o faz a-histórico. E, aqui por força da reflexão invertamos as características dadas. O mito como a-histórico não tem função de ser. Ele é histórico. Aquele outro qualquer, o Histórico deixa de assim o ser. Seu carácter mesmo de existência pode ser questionável. “Jamais fomos modernos” (LATOURET, [1991] 1994). Se há diferença (e deve haver, pois estamos a praticá-la) ela está em outro lugar. Talvez, uma diferença está na prática, nos praticantes. Nas perspectivas dos praticantes. Quem seriam estes praticantes que definem ou redefinem a *história*? Os profetas, os xamãs, os poetas, os tradutores.

Continuemos esta reflexão dentro desta experiência de tradução como um exercício de “profética” para a poética da tradução. A profética é como uma ida a cena da escritura. A poética é o multinaturalismo em ação. A visita ao “*le sacré*” contra a historização do “*le religieux*” (MESCHONNIC, 2016) ocorre pela existência da afinidade potencial. A perpetuação da afinidade potencial (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d) não é apagada pela tentativa do império *théologico-politique* (MESCHONNIC, 2016). A afinidade potencial não pode ser anulada. “Na verdade, é necessário fazê-lo, visto que a diferenciação da não afinidade reproduz a afinidade pelo próprio movimento de extraí-la ou separá-la de si” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d, p.432).

A tentativa do apagamento se dá sobre a poética da relação. Somente o movimento profético pode encaminhar uma sensibilidade para o vivenciamento da poética da relação em meios às tentativas de usurpação exercida pelo *théologico-politique* (MESCHONNIC, 2016).

É contra as forças estáticas e estatizantes que o tradutor, se não se impõe contra, ao menos atua. É nas forças criativas que busca (ou deveria buscar) o pré-acontecimento da tradução. A prática das íntimas ligações está ou deve ser procurada na afinidade potencial. E a afinidade potencial está lá nas suas pegadas do “*Traité du Tout-Monde*”⁷³ (GLISSANT, 1997). “Pois o que é dado é a afinidade potencial” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d, p.423).

⁷³ Tratado do Todo-Mundo.

Deve-se procurar habitá-lo ou deve procurá-lo no polissistema literário? Sim, o lugar da afinidade potencial pode ser percebido no polissistema literário. A percepção, no entanto, cabe ao tradutor. “O corolário dessa imanência é que qualquer ponto arbitrariamente escolhido do interior é um limite entre um interior e um exterior: não existe meio absoluto de interioridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d, p.430). Esta fronteira em outros modos exerce sua potência sobre o tradutor. Não é ao acaso que se pode escolher este centro do polissistema na linha fronteira. O desejo de traduzir impõe esta necessidade sobre a identidade do tradutor. Ora, estamos a falar de um tradutor que está dentro; mas, ao mesmo tempo, fora. Porque, de saída, ele tem que estar nos polissistemas literários implicados no encontro cada um com seus interiores, suas contraefetuações em dinâmica.

Nisto, as fronteiras estão sobre outros modos. Quem é o outro de quem, se todos são outros deles mesmos pelo encontro com o outro do outro? “Consequentemente, dizer que o inimigo está “incluído na sociedade” (...) não é dizer que o Outro é, no final de contas, um tipo de Eu, mas sim que o Eu é, antes de mais nada, uma figura do Outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d, p.429).

Então teremos que as “fronteiras de outros modos”, aqui, implicarão o lugar preferenciável do *habitat* do tradutor. Este lugar é que o tradutor deverá procurar para adentrar, se transformar. Para este local, poderíamos dar o nome de poética da relação (GLISSANT, [1990] 2011) ou de afinidade potencial (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d). Salvo diferenças, sua ligação com o desequilíbrio perpétuo (LÉVI-STRAUSS, [1991] 1993) é plausível. A porta se abre e se fecha: “Atualização e a Contraefetuação do Virtual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d). A poética da relação é apagada na tradução, mas está lá. As mitológicas não aceitam uma teologia sistemática. A chave está justamente em sua exiguidade. As palavras de conclusão em “História de Lince” de Claude Lévi-Strauss ([1991] 1993) são elementares:

Diante dos fatos do gênero desses que evoquei, as categorias habituais do pensamento vacilam. Já não se sabe o que se busca. Uma comunidade de origem, indemonstrável já que tão tênues são os vestígios que poderiam atestá-la? Ou uma estrutura, reduzida por generalizações sucessivas a contornos tão evanescentes que perdemos as esperanças de apreendê-la? A menos que a mudança de escala permita entrever um aspecto do mundo moral no qual, como dizem os físicos acerca do infinitamente grande e do infinitamente pequeno, o espaço, o tempo e a estrutura se confundem: mundo do qual deveríamos nos limitar a conceber a existência de muito longe,

abandonando a ambição de penetrá-lo (LÉVI-STRAUSS, [1991] 1993, p.217).

Habitar a poética da relação enquanto lugar de íntimas ligações em sua exiguidade onde a fronteira surge pela afinidade potencial em seu perpétuo desequilíbrio é a experiência do tradutor em sua criação de mundo. Por isso, há a criação de mundo. A tradução é o dado. O que há é tradução em sua eterna tentativa de perpetuar a perpetuação do desequilíbrio. Aquele desequilíbrio da torre de babel, na sua construção que é sua própria desconstrução (DERRIDA, [1987] 2002) por intermédio do movimento contínuo da tradução. A tradução da afinidade potencial. O tradutor estará em meio à confusão. Este não traduz a multiplicidade de línguas, mas a multiplicidade de traduções. É a mesma coisa, mas se confundem porque não há línguas sem a tradução. A tradução perpetua a continuidade do tratado de todo mundo (GLISSANT, 1997) que é a afinidade potencial próxima e consequente (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d).

Ao se pensar a tradução, a totalidade não se dá, pois, o tradutor ao embarcar nas íntimas relações da afinidade potencial é contagiado pelo movimento desta mesma poética da relação. É um regime de antitotalização. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro (2002d): “a afinidade põe imediatamente a não afinidade, pois a primeira, princípio da diferença, porta sua própria diferença interna, em lugar de encarnar um todo unitário transcendente (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d, p.431).

Daí esta discussão em torno de “Atualização e a Contraefetuação do Virtual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d) tendo outras leituras no entorno para a cena da escritura ou cena da tradução de Vidas secas para o nheengatu, língua indígena falada pelas etnias Baré, Baniwa e Werekena no Alto Rio Negro, faz sentido. Como se vê, o parentesco fez dizer outra coisa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d). A afinidade potencial de “Vidas secas” e o “Alto Rio Negro”, o grande encontro, propõe o parentesco. O parentesco entre “Vidas secas” e o polissistema literário do “Alto Rio Negro” irá propor a consanguinidade. A migração de Vidas secas para o “Alto Rio Negro” é a migração perpétua de “Vidas secas” em sua viagem da volta.

Certamente, o “grande encontro” (ao menos na visão deste tradutor) é um evento grandioso. As experiências da tradução em sua profética é esta movimentação em deslocamento de pontos e, conseqüentemente, a mudança de perspectiva. Mas, para onde

iriam agora, Sinha Vitória, Fabiano e os dois meninos metidos que estavam em “*Tikanga rikue*”?

O sertão é um lugar mítico. A história não é a mesma que a mítica. Ou se é, esta história é uma saga. Sua luta é contra a história de quem olha de fora. O empreendimento da história mítica não é subverter a história. A história mítica é a própria história. Seu empreendimento é cosmológico. Ela realiza a tradução total do acontecimento. Tradução total, pois deixa antevistos os acontecimentos perpétuos em seus desequilíbrios tradutórios. A história mítica é uma atividade de tradução. O grande empreendimento da tradução é manter este acontecimento do perpétuo desequilíbrio. É a sua realidade histórica.

Assim, deste modo, “*Tikanga rikue*” estará em aguardo às afinidades potenciais consequentes. Agora, a caatinga é territorialidade em Noroeste Amazônico. A caatinga nordestina passa a existir no Noroeste. E o Noroeste abrangerá o Nordeste. É uma outra caatinga. Aquela caatinga que sempre quis dizer. Propriamente a “*Kaatinga wasu*”⁷⁴ é território mítico a desvendar a potencialidade de parentesco das populações indígenas do Nordeste para o “interior no limite” do polissistema literário dos povos indígenas do noroeste amazônico. “Vidas secas” significa outra coisa. Não há anexação de territórios. O que há é um “abre dentro do outro” em sua multiplicidade.

A “Narrativa da Origem de uma Etnicidade Potencial”, título deste capítulo, tenta contar esta mitologia que é a reflexão sobre o mito. O mito de origem de uma etnicidade potencial. Nisto é dentro do mito que falaremos. O mito como um potencial de afinidade constante, ou melhor, inconstante. Para isto, nesta finalidade de grande (re)encontro, vamos em busca de “Vidas secas–*Tikanga rikue*” que já está dentro da realidade mítica do polissistema literário do Noroeste Amazônico. A característica deste “lugar” é a afinidade potencial. A afinidade potencial traz a poética da relação. Isto mesmo, uma poética da relação que se produz e produz as íntimas ligações: a mítica do parentesco. Enquanto prática do pensamento, esta cena mítica do parentesco produz o retorno à cena da escritura primordial sempre presente. Este acesso é privilégio somente a alguns. É convite.

⁷⁴ Grande Caatinga.



Figura 53. Em algum lugar do rio Negro.

A ESCRITA CRIATIVA: CIDADE GRANDE DE ÑAPIRIKOLI

Você está por uma viagem no guia turístico. Estamos rumo a uma etapa importante do percurso: o estar “Vidas secas” dentro de uma centralidade essencial dentro o complexo narrativo do Noroeste amazônico. Em nenhum momento se saiu deste percurso que você pode seguir com certa calma (espera-se). Enfim o percurso anunciado prosseguiu. Nós não estamos no fim. Estamos indo para lá. Para o começo que é este lugar de início. É uma experiência de tradução.

Haveria uma cosmologia da tradução? Certamente o espaço sagrado da tradução são as “íntimas ligações”. Ou seria esta uma técnica de deslocamento pelo espaço sagrado? Sim, parece mais como “técnica de deslocamento”. Cada tradução possui seu espaço sagrado pelo qual transita. A técnica de deslocamento é por este espaço. A novidade da vida está neste espaço criativo. A grande aventura foi encontrar com outros espaços míticos. Esta viagem deve continuar.

A experiência do guia turístico é uma tentativa de percorrer estes lugares. Assim, parecido com o xamã ou profeta, o tradutor se faz como percorredor de um caminho mítico realizado por heróis míticos. A característica deste herói mítico é escrever o mundo. O

percurso do xamã é percorrer a cena da escritura deste mundo. O tradutor tende a se perder. Sua cosmogonia é única e dos outros.

Adentrar em territórios míticos é perigoso. A abertura da cosmogonia do tradutor é fantástica. O acontecimento se dá na profética da tradução. Exatamente na poética da profética da tradução. É um lugar de sonhos. Antes de tudo é uma viagem pelo pensamento. Nisto o tradutor pode ser parecido ao xamã. Realiza-se, antes de tudo, uma viagem pelo pensamento à cena primordial da escritura do mundo. Na verdade, é uma viagem a cena da tradução primordial da escritura do mundo. Neste sentido, temos a tradução como um momento único, pois se esta a escrever-se sobre a cena da criação da tradução do mundo à humanidade. Há perigo sim. Por isso antes de percorrer esta cena primordial da tradução, o tradutor deve realizar a profética. A fuga deste mundo onde as palavras perderam suas forças é a ordem principal. A profética é a fuga e real adentrar na cosmogonia virtual. Sem esta profética viva que é a poética da profética não pode haver uma habitação condizente na cena da poética da tradução que é aquele lugar mesmo da tradução.

Este lugar da cena da escritura da experiência da tradução é diferente dos outros. Mas contém o relato desta aventura. O guia turístico é o nome desta escrita que estamos a percorrer como viagem do pensamento. Nisso temos uma viagem atenciosa pela profética da tradução. Talvez, esta seja mesmo a profética da tradução: a experiência de escrita. Agora seguiremos ao final de um trajeto desta experiência total na sua totalidade inacabada e permanente⁷⁵.

O leitor certamente deve ter se perguntado a cerca do lugar geográfico específico que estamos a percorrer. Estamos em busca pelo lugar da afinidade potencial dentro do polissistema literário do Noroeste Amazônico. Uma menção feita no trajeto narrativo dentro do polissistema literário do Noroeste Amazônico será mais que uma pista, um sinal.

Devemos buscar a “abertura” potencial que dará significado transversal a “Vidas secas”. É como se “Vidas secas” pudesse se abrir em todo o seu significado latente. Este significado se dará pelo encontro dentro deste “lugar” na narrativa mítica. A narrativa mítica fala da afinidade potencial. É isto que o tradutor enxerga. O tradutor tem visão, diríamos ou a visão é um pensamento de fora, ontológico. Por outro lado, do lado da obra “Vidas Secas”

⁷⁵ A leitura é um lugar sempre aberto na sua poética da leitura. Não há como medir as interpretações possíveis para “*Tikanga rikue*”. Não é no intuito de prever as leituras que o tradutor, ao menos nesta experiência de tradução, almeja trabalhar. Pelo contrário, parece mais que a abertura de entendimento é o que há.

propriamente dita, talvez, uma pista para nosso aparente desvario ao buscar íntimas relações com a mundividência indígena esteja, do ponto de vista formal, na visão perspectivista adotada pelo autor-narrador; assunto a se tratar em outro momento (lembrando-nos, de toda forma, da crítica de Álvaro Lins em posfácio, ao que seria um defeito da obra de Graciliano Ramos).

O tradutor deve executar a geografia do pensamento. E somente como experiência profética pode ocorrer a novidade. Sem esta experiência não poderá haver um adentrar a visão-cosmológico. Pelo menos, parece que não poderá ocorrer uma visão que contemple a possibilidade de encontro entre os mundos. A profética como técnica que clama a saída, e clama para isto a fuga para a poética da relação do encontro entre os mesmos mundos. É justamente aquele lugar em sua exiguidade que é apagado quando de outras técnicas de tradução que desprezam a possibilidade de vivência neste mesmo mundo ímpar do encontro. Pelo menos, assim se parece. Seguimos...

Até certo ponto a territorialidade do noroeste amazônico é para nós conhecida pelos próprios olhos⁷⁶. Outras informações e conhecimentos, conhecemos pelo que se chama a viagem do pensamento⁷⁷. Estas duas partes se misturam. O exercício da viagem do pensamento, no entanto, vem a ser aquela geografia do pensamento mesmo. Uma viagem geográfica pelo pensamento que é também uma viagem do pensamento pela geografia. De certa forma, esta técnica é similar à praticada por intelectuais indígenas desta região⁷⁸. O contato com este conhecimento se faz mediante conhecimentos técnicos similares, dos quais estamos a experimentar juntos no decorrer deste “guia turístico”.

⁷⁶ Em 2011 e 2013 estivemos o Alto Rio Negro em viagem de campo. Nestas viagens, o contato com pensadores indígenas na prática de conhecimentos tradicionais aplicados se fez presente.

⁷⁷ No destaque das leituras, nesta fase do encontro de “Vidas secas” no “polissistema literário das escritas nas pedras” fomos de carona com as leituras de “A Cidade Grande de Ñapirikoli e os Petróglifos do Içana – uma Etnografia de Signos Baniwa.” (Xavier, 2008), “Escrever na Pedra, Escrever no Papel (Hugh-Jones, 2012), “A Escrita de Ñapirikoli” (Xavier, 2012), “Os Guardiões do Cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa” (Wright, 1996), “História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro” (Wright, 2005). Acompanhou estas leituras uma “imersão” em “Waferinaipe Ianheke, a Sabedoria dos nossos antepassados: História dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari” (1999), “Upípere Kalísi, Histórias de Antigamente: Histórias dos antigos Taliaseri-Phukurana” e outros livros desta mesma série de nome “Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro” onde se pode vislumbrar a potencialidade dos conhecimentos indígenas. Para o enriquecimento destas experiências de leituras contribuíram conversas intelectuais com pesquisadores indígenas do Alto Rio Negro. Entre eles, nesta etapa mais recente, cito Artur Walifere Baniwa e Edmilson Lima, Taliáseri.

Agora, nós iremos pela geografia do noroeste amazônico propriamente pelo trajeto de volta de Ñapirikoli.

São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro, estado do Amazonas, a 1.000 km (por rio) de Manaus. Por aqui passou Ñapirikoli, o ancestral baniwa, o herói criador que conquistou a primazia desta humanidade enfrentando os macacos da noite e o povo-jaguar. Descendo o rio Içana desde sua maloca em Kerhipani, à beira do igarapé Jawiari, Ñapirikoli perseguiu as mulheres que lhe roubaram as flautas Kowai, até onde hoje está localizada a cidade de São Gabriel da Cachoeira. Aqui, o herói transformou-se em cobra para alcançá-las, mas as mulheres mataram a cobra – sem ferir a Ñapirikoli – e seguiram na direção do grande mar, de Manaus, onde por fim ele encerrou a perseguição, ficando sua borduna *baaraita* na terra. A riqueza de Manaus provém dessa borduna, que era de ouro. As mulheres, então, espalharam-se pelo mundo, até o outro lado do céu, levando consigo os conhecimentos das flautas – que implicam a fabricação de todo tipo de material e equipamento – e entregou-os aos brancos. Ñapirikoli voltou, então, para a sua maloca e descansou (XAVIER, 2008, p.9).

Neste trajeto entramos já no polissistema narrativo-geográfico da “Cidade Grande de Ñapirikoli”. Estamos no percurso desta narrativa no que tem de sua escrita nas pedras dos rios. Sem as narrativas, a escrita é sem significado. As escritas são os petróglifos deixados por Ñapirikoli para os *Walimanai*, as novas gerações que viriam. “Ñapirikoli fez os desenhos nas pedras para as novas gerações com duas finalidades (...) para memória das coisas passadas e para o ensinamento sobre o tempo futuro” (XAVIER, 2012, p.202).

Será que destas flautas, que são também conhecimentos, podem estar em “*Tikanga rikue*”? Os conhecimentos das flautas que foram levadas até o outro lado do mundo podem estar na *Kaatinga-Wasu*. Mas isto é tarefa para Fabiano, Sinhá Vitória, Menino-mais-velho, Menino-mais-novo e Baleia. E este significado somente tem entendimento dentro do aspecto da narrativa que concerne à abertura-fechamento do mundo conhecido.

Deve se saber que há várias versões para a narrativa sobre a Ñapirikoli no que concerne a recuperação das flautas.

O desfecho dessa história abriga várias versões: na maioria delas Ñapirikoli consegue reaver as flautas e castigar as mulheres; em outras, as mulheres conseguem reter as flautas e as distribuem para todos, além-mar e em uma delas (...) Ñapirikoli as alcança e vai morar com elas no céu, onde seguem celebrando juntos as danças *kowai* (XAVIER, 2012, p.202).



Figura 54. Baixo Rio Içana, afluente no Alto Rio Negro. (recorte in FOIRN/ISA, 1998b) sem escala.

Figura 55. Nãpirikoli, com o coração amargo, bateu com seu bastão, dizem, quando não pode recuperar as flautas que estavam com as Amarunai, as mulheres.

E não estamos a colocar uma nova versão. Não é isto. A transformação se dá em “Vidas secas”. Mas a transformação em Vidas secas já era previsível. Está lá e o tempo todo esteve lá. A territorialidade da viagem da volta tem seu significado. A viagem da volta de *Ñapirikoli*, e a viagem da volta de “Vidas secas”. A territorialidade vai e vem desde a *Caatinga-Grande/Kaatinga-Wasu*. É o território mítico de “*Tikanga rikue*”.

Há um percurso na narrativa de *Ñapirikoli*. Como se vê seu entendimento pode variar, o que acaba implicando em diferentes desfechos para o lugar, e a possível ou não recuperação das flautas. Em um desfecho, as flautas não são recuperadas: “*Ñapirikoli* não tem sucesso e, por causa disso, o conhecimento e as riquezas terminam por pertencer aos brancos e não aos índios” (XAVIER, 2008, p.9). A viagem da volta de “*Tikanga rikue*” é rota de transformação em “Vidas secas”. “*Tikanga rikue*” é flauta. É em busca desta flauta que vamos. A viagem pelo pensamento se faz assim.

Independentemente do desfecho, porém, conta-se sempre que, por todo o caminho, nessa ou em outras viagens, *Ñapirikoli* gravou desenhos nas pedras às margens dos rios: formas circulares, espiraladas, zoomórficas, antropomórficas. Tais desenhos costumam permanecer de oito a dez meses do ano submersos pelas águas dos rios, mas, apesar da erosão, sempre aparecem, nunca se extinguem. As pedras, os Baniwa bem sabem, são os únicos elementos estáveis num mundo instável, a permanência na constante mutação, onde bichos podem ser gente e gente virar bicho, onde as águas sobem e descem, onde as matas mudam a paisagem a cada estação (XAVIER, 2008, p.9).

Do que podem falar as narrativas míticas sobre *Ñapirikoli*? As narrativas míticas são também narrativas em abertura e falam, entre outras coisas, sobre a abertura que é aquela afinidade potencial. E em relação à afinidade potencial mítica que estamos à procura. A cena primordial da escrita deste mundo pode ter deixado algum legado que se refere à cena da poética da relação, a tradução primeira? Será que poderia haver o perpétuo desequilíbrio primevo da cena mítica? E este desequilíbrio perpétuo é a poética da relação quando da tentativa de apagá-la? Ou desequilíbrio perpétuo somente seria visível ao olhar do tradutor em íntimas ligações? Então o perpétuo desequilíbrio estaria sempre presente dentro das narrativas míticas e literárias. Mas onde? Na profética da tradução?



Figura 56. Algumas “Escritas nas pedras”. Proximidade de porto de comunidade no Rio Içana.
Fonte: Xavier, 2008, p.40.

Esta escrita na pedra⁷⁹, de que estamos a falar, nos remete a uma cena primordial para este tempo. No retorno, a sua “Cidade Grande”, contam, *Ñapirikoli* deixou, então, grafados estes conhecimentos para as novas gerações, isto é para esta geração. São desenhos nas pedras. Sua significação é complexa pela simplicidade. Estes desenhos estão no decorrer das rotas dos rios, em lugares que são sagrados. O sagrado é o ecológico também. Estes lugares, entre outros, são revisitados pelo pensamento xamânico e pelos cânticos. “Os desenhos remetem a histórias, as histórias remetem a acontecimentos, os acontecimentos determinam o aparecimento de desenhos” (XAVIER, 2008, p.21). Esta é uma base para o conhecimento acerca dos petróglifos – escrita nas pedras. As paisagens são também como desenhos dentro destas narrativas, desenhos de *Ñapirikoli*, de seu filho *Kowai* e das mulheres, as *Amaronai*. Há também desenhos de *moolito* (Fig. 57). Este é desenho de um sapinho Aru. E também é flauta da parte do corpo de *Kowai* (XAVIER, 2008).



Figura 57. Desenho Moolito.
(Fonte: Xavier, 2008, p.62).

⁷⁹ Estas pedras ficam submersas pela cheia do rio durante grande parte do ano. Escritas-desenhos similares são encontrados não só por toda a calha do Rio Içana como entre outros rios da Bacia do Alto Rio Negro e mesmo em outras localidades ameríndias.

É pelo Rio Içana que estamos a percorrer. O rio Içana é afluente do Alto Rio Negro. Nesta última percorrida pelo Território Indígena Alto Rio Negro, viajaremos pela geografia do pensamento, que chamam os grandes xamãs, nesta escrita desenhada por Ñapirikoli quando da sua subida pelo Içana depois de percorrer em busca das flautas roubadas pelas Amarunai, as mulheres. Então, dizem⁸⁰, Ñapirikoli retornou a sua cidade grande já situada próximo mais ou menos às cabeceiras do Rio Içana, no igarapé Jawiari.

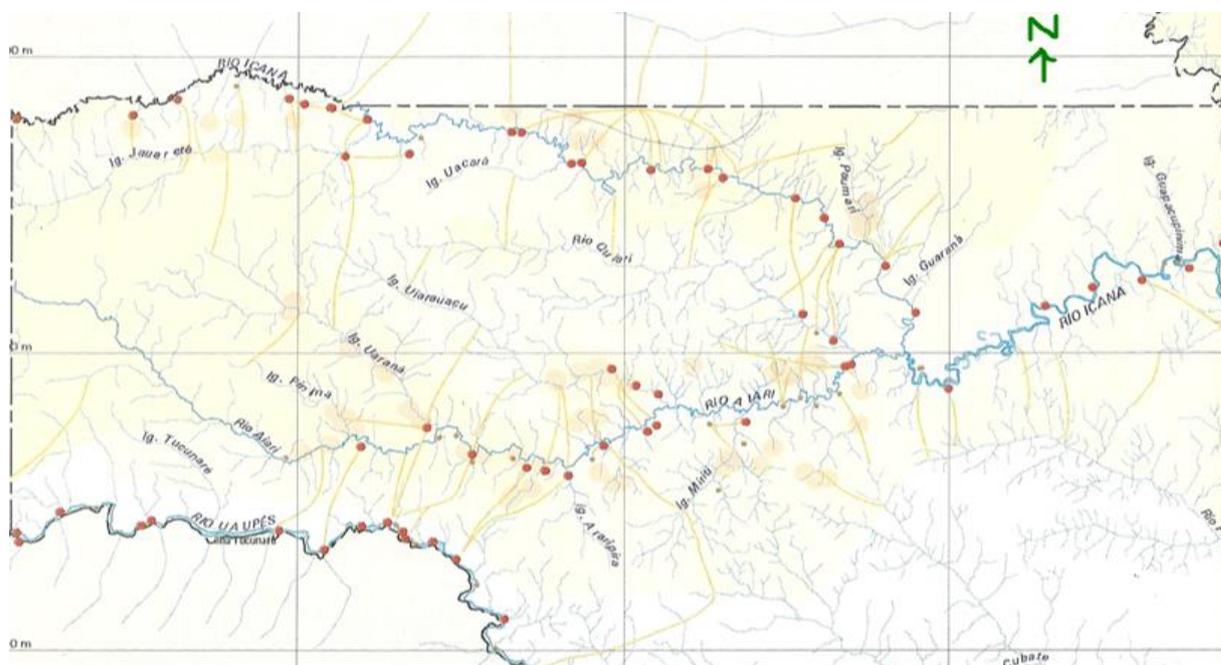


Figura 58. Rio Aiari, Rio Içana. Recorte de mapa in FOIRN/ISA, 1998c.

⁸⁰ “Dizem” em nheengatu, *paa*, é sempre presente nas narrativas em nheengatu como marca de evidencialidade de algo que se escutou por outros, os que vieram antes de nós, os antepassados.

A geografia do pensamento é feita também pelas escritas dos livros⁸¹, mas para que a geografia do pensamento pudesse ser bem executada pelos livros então teve que ocorrer aquela outra primeira que remonta as técnicas de escrita nas pedras no que tange ao filosófico-mitológico. É este conteúdo das narrativas que parece desprender o essencial reativo à construção do conhecimento.

Este filosófico-mitológico é o da escritura do mundo que é o possibilitado pelo encontro entre o noroeste indígena e o nordeste indígena. Foi desembulhada uma pedra, que é também conhecimento. Este desembulhar é o construído. O dado era a pedra da possibilidade. Possibilidade esta de ocorrer o grande encontro. Esta é a experiência da tradução como viagem do pensamento. Um mundo ímpar que percorre o narrador. Assim, a escrita desta dissertação é como a daquelas escritas nas pedras feita por *Ñapirikoli*, em alguns aspectos. Para o tradutor que faz a escrita desta experiência é um ato de novidade o mundo que surge. Porém, este encontro já era previsto pelas forças latentes das afinidades potenciais que são as Rotas de Transformação e a Viagem da Volta.

Fabiano, Sinhá Vitória, os-dois-meninos e Baleia são heróis míticos. Isto na visão xamânica do tradutor. Esta visão não é dissociada na técnica de deslocamento nas íntimas ligações. Justamente, como se tentou demonstrar, é por força das íntimas ligações que isto é possível. Mas por que as mulheres “roubaram” as flautas? Seria Sinhá Vitória uma amazona? Fabiano agora estaria a ter sua descendência a herdar a terra? Seria Fabiano, um Moisés? O que estaria a pensar o narrador de “Vidas secas” sobre as narrativas de *Ñapirikoli*? Quem seria o narrador de “*Tikanga rikue*”? Enfim, por que as mulheres “roubaram” as flautas?

Vamos à narrativa de *Ñapirikoli* que com os petróglifos e com a *paisagem-signo* (XAVIER, 2012) escrevem também a narrativa de Kowai e de Amaru e a da “Afinidade Potencial”.

Ñapirikoli tem um filho com Amaro, a quem emprenha soprando sobre ela a fumaça de seu cigarro. Ao nascer, Kowai aparece como um ser já terrível e imenso. *Ñapirikoli* o esconde de sua mãe, que havia desmaiado no parto, e o envia para ser criado nos céus, longe das vistas

⁸¹ Desta forma, em busca daquele “polissistema literário” e em meio a diferentes leituras de materiais sobre conhecimentos indígenas e por vez de contato com a geografia Rio Negrina em viagens de campo e também por contato com as narrativas indígenas que também é uma viagem de campo acabei por levantar a proposta da existência do polissistema narrativo como um lugar no tempo primordial. Disto já estava em volta de outros pensamentos. Uma arqueologia do pensamento foi um destes percursos memorativos que adentramos como um recurso prático para o detalhamento da viagem. Está escrita então apresenta realmente este percurso que é uma experiência na qual todos os vértices mencionados passam e o formam.

de todos. No entanto, quando atinge a maturidade, Kowai desce a terra, atraído por meninos que brincam de ‘zoar como Kowai’, usando pequenas abelhas. Ele mostra-se aos jovens e começa a ensiná-los, visando à iniciação para a vida adulta. Neste momento, Kowai emite sons por meio de seu corpo oco, e o mundo se expande. Todos os meninos, com exceção de um, desobedecem às prescrições de Kowai, e por isso ele os devora, vomitando-os em seguida. O fato gera revolta na comunidade dos homens e eles, encabeçados por Ñapirikoli, decidem matar Kowai (XAVIER, 2012 p.201).

O tronco de Kowai é uma flauta. Seu som expande o mundo. Seu corpo é o mundo conhecido. Aonde chega o som de seu corpo é a linha da afinidade potencial do outro lado de lá.

O corpo de Kowai é composto de todos os elementos, e ele não pode ser morto por paus, pedras, metais. (...) Kowai entrega-se à morte, revelando que o único modo pelo qual pode ser morto é ser lançado ao fogo. Depois de o embriagar, Ñapirikoli o empurra na fogueira. Este episódio faz com que o mundo torne ao mesmo tamanho anterior, pequeno (XAVIER, 2012 p.201).

O mundo torna-se pequeno de novo. A linha da afinidade potencial de lá torna a fronteira de cá. Mas o mundo a se escrever ou em se escrevendo já tem suas relações inscritas.

Alguns dias depois, Kowai aparece em sonhos a Ñapirikoli, e lhe dá instruções precisas para fabricar flautas da grande palmeira que cresceu em meio às suas cinzas. Depois de construí-las, Ñapirikoli as faz soar, com a pena do gavião Kamathawa, e o mundo expande-se novamente (XAVIER, 2012, p.201).

O mundo retoma sua expansão anterior. Este mundo não poderia parar de se expandir. De cima de uma serra que é a Cidade Grande, podem-se ver os quatros cantos do mundo conhecido que vai até o fim do horizonte. É a maloca de Ñapirikoli. Mas Kowai seria as flautas e seus sons poderiam não só chegar a outra linha da expansão. O som das flautas Kowai poderia ser levado para outros centros. E expandir outros mundos dentro de outros mundos.

As mulheres, invejosas dos grandes poderes das flautas – Kowai em nova forma, coletiva e social -, as roubam e fogem com elas. Segue-se, então, uma grande perseguição por todo o mundo conhecido, onde Ñapirikoli transforma-se em animais e outros seres a fim de recuperar as flautas, e as mulheres, capitaneadas por Amaro, ocultam-se sob rios e sob a terra (XAVIER, 2012, p.201-2).



Figura 59. Detalhe de uma escrita na pedra: Desenho que representa Kowai.
Fonte: Xavier, 2008, p.58.

Dá se começou a escrever nestas pedras. Foram as *Amaronai*, as mulheres que escreveram. E foi Ñapirikoli que escreveu. Há diferentes versões. No entanto, os desenhos foram deixados para as novas gerações futuras, os *walimanai*, continuarem a pensar e a pensá-la. Pensar a “Escrita nas Pedras” é ouvir o som das flautas-Kowai. Os petrógrifos são conhecimentos técnicos sobre caça, pesca, e comportamentos condizentes, lugares sagrados. E se é sagrado é porque não pode ser dito sem uma linguagem sagrada. Os lugares sagrados são chamados de “*iarodatti*” (XAVIER, 2012, p.203). Há alguns “*iarodatti*” que não têm escritas. Estes “*iarodatti*” são a própria escrita.

É em um destes “*iarodatti*” que encontramos a flauta conhecimento de transformação de Vidas secas. Não será mais Vidas secas. Sua transformação em “*Tikanga rikue*” é por meio deste “*iarodatti*”. No entanto, a flauta-conhecimento também está na “*Kaatinga wasu*”. Estaria o narrador de “Vidas secas” sentado do alto de um morro de onde passaria a iniciar o conto da história-mito Vidas secas?

Na planície avermelhada os juazeiros alargavam duas manchas verdes. Os infelizes tinham caminhado o dia inteiro, estavam cansados e famintos. Ordinariamente andavam pouco, mas como haviam repousado bastante na areia do rio seco, a viagem progredira bem três léguas. Fazia horas que procuravam uma sombra. A folhagem dos juazeiros apareceu longe, através dos galhos pelados da catinga rala (RAMOS, [1938] 2015, p.9).

O juazeiro sagrado é um “*iarodatti*” dos povos indígenas no Médio-Baixo Rio São Francisco. A serra de onde se vê a planície avermelhada é outro centro do mundo. A concepção de centro de mundo na filosofia das flautas roubadas implica o perspectivismo ameríndio. As mulheres, as *Amaronai*, levaram as flautas, mas nem todas foram abertas. Algumas estão sendo abertas somente agora em outros centros de mundo. Somente agora quando se percebem que não são os únicos centros de mundo. E não só centros de mundos se pensavam estes. O centro do mundo. É assim que se pensava estes lugares para onde estas flautas tinham sido supostamente levadas pelas *Amaronai*. E ainda se pensará como o centro do mundo único, algum lugar que não percebe a transformação de Kowai.



Figura 60. Na "Cidade Grande de Ñapirikoli" de onde ele avistava o mundo conhecido.
Iarodatti sem escrita. Fonte: Xavier, 2008, p.80.

Kowai é flauta. As flautas emitem sons. O som também é palavra. Na verdade, é escrita. Uma escrita que requer a interpretação em outros modos. O conhecimento é construído. Não há um dado no pensamento ameríndio, a não ser a construção do conhecimento. As narrativas de Kowai, Amaro e Ñapirikoli podem, pois, ser abertas, ser estendidas, ou melhor, elas tocam também a tradução. Elas, as narrativas, explanam, também, sobre tradução. Ou esta reflexão não seria nada mais que o produto das íntimas ligações?

Técnicas de deslocamento é, antes de tudo, fuga do centro único do único centro do mundo. O tradutor não habita o centro do um. Seu lugar é na multiplicidade menos o um. A profética implica um deslocamento. Na tradução este deslocamento é na cena da escritura. Ao invés de colaborar na construção do centro do mundo único, a Torre de Babel, o tradutor desconstrói a Torre de Babel.

O pensamento ameríndio é assim. Os xamãs, grandes diplomatas, se deslocam pela geografia do pensamento às íntimas ligações em desequilíbrio. E no poder das íntimas ligações retornam a “paz” do desequilíbrio. Este desequilíbrio exige a técnica de deslocamento, a profética. Se pensar na fronteira para dentro é fechar os horizontes outros. Não há solução dentro da Torre de Babel. Sabe-se lá onde Babel está, ela quer se erguer em todo o lugar. Somente a geografia do pensamento pode realizar um deslocamento profundo.

A técnica de deslocamento produz o desequilíbrio ao tentar equilibrar pelo manejo de mundo, os lugares de encontro. A tradução é a cena primordial. Ñapirikoli foi um grande xamã primordial porque foi um criador da escritura. Uma escritura que traduz a cena da escritura. Seu caráter é em aberto. As Amaronai levaram estes conhecimentos. Mas nem todos foram abertos.



Figura 61.
Flautas em seu
esconderijo,
Rio Içana.
Fonte: Xavier,
2008, p.97.

Para nós, nesta aventura em “guia turístico”, que é pela viagem pelo pensamento da geografia do deslocamento em fronteiras de outros modos, é que se pode adentrar a cena da afinidade potencial das narrativas da escrita de Ñapirikoli. As íntimas ligações são ininterruptas ou se fecham no acontecimento de “Tikanga rikue”. Um acontecimento, pois “Tikanga rikue”, assim como “Vidas secas”, (e Tikanga rikue é Vidas secas), estarão sempre abertas a geografias do pensamento das novas gerações.

De mesma forma, as mulheres, as *Amaronai* deixaram flautas para serem abertas pelos *walimanai*, as gerações futuras. Deixaram não por não poderem carregar, como parece. Logo depois do “roubo” das flautas, elas fugiram. De modo de que eram pesadas estas flautas, dizem, as mulheres esconderam as flautas. O esconderijo das flautas é um “*iarodatti*”, lugar sagrado.

Foi um encontro emocionante aquele que é onde está a flauta conhecimento que procurávamos. Estávamos a ler a narrativa da dissertação “Cidade Grande de Ñapirikoli e os Petróglicos do Içana – uma Etnografia dos Signos Baniwa (XAVIER, 2008) que é uma

construção coletiva das experiências de pesquisa do etnógrafo não indígena e dos pesquisadores indígenas em busca de coletar “imagens” dos petróglifos para não se deixarem perder que pude encontrar o lugar esperado. Nesta geografia pelo pensamento que estamos já não estamos muito longe de encontrá-la: a casa do polissistema literário para as traduções.

Como estávamos a comentar, nem todas as flautas foram levadas para outros centros de mundo. E as mulheres parecem que simularam um esconderijo para as flautas. Estas flautas no esconderijo são visíveis. Por isso, creio, não foram escondidas. As mulheres deixaram as flautas para que todos vissem, mas embrulhadas. As *Amaronai*, assim como Kowai quando se deixou ser queimado por Ñapirikoli, sabiam do que viria a acontecer. Então, as Amaronai “esconderam” as flautas por ali em uma caverna. Deixemos estas flautas escondidas, elas serão sempre segredos. São muitos os conhecimentos deixados aos *walimanai*. Os conhecimentos devem ser preservados. A construção do conhecimento deve ser preservada.

A poética da relação deve ser preservada em suas íntimas ligações como uma construção do conhecimento. Assim são aquelas flautas que são, como chamamos nesta aventura do olhar, um “centro” do polissistema literário do Noroeste Amazônico. O qual poderia estar em outra narrativa de outro “centro” do Noroeste Amazônico. Então chegamos ao lugar da potencialidade total: As flautas embrulhadas!



Figura 62. Flautas embrulhadas.
Fonte: Xavier, 2008, p.97.

Vidas secas está lá! É uma flauta embrulhada. Vocês podem ver (Fig.62). Ela já não está mais lá. Foi desembrulhada. Uma daquelas flautas é “*Tikanga rikue*”. É e não é também (é a semântica do tempo mítico). Desembrulhar uma flauta é fazê-la tocar. O mundo vai continuar se expandindo. “Ñapirikoli não morreu” (XAVIER, 2012, p 206). E o mundo continuará se expandindo sempre em íntimas ligações, (em seu tratado de todo mundo perpétuo). Continuará se expandindo através de diversos centros. O centro é a “íntimas ligações” em seu perpétuo desequilíbrio. O pensamento em sua geografia das íntimas ligações. Esta foi a aventura da tradução nesta etapa de busca da poética da relação dentro do que seria e o que é o centro do polissistema literário do “Alto Rio Negro” por uma narrativa significativa entre o complexo de conhecimentos.

Capítulo 6. EM ALGUM LUGAR DA CAATINGA GRANDE.

É um herói mítico sobre o alto da planície avermelhada, o narrador. As duas manchas verdes se alargam no tempo do poder onde o que se tem ainda não está. Os outros heróis míticos, a família Vidas secas surgem. O rio por onde andam ainda é seco. O rio por onde andam é um lugar sagrado. Ainda havia água por lá desmisturada com areia. Três léguas de viagem procurando uma sombra. Sombra de uma imperfeição ou de algo que ainda resta em meio ao ambiente em constante transformação e apagamento. A sombra de manchas verdes. Então, as folhagens surgem das manchas verdes, através de um olhar pelado por meio da escritura rala do mundo. As folhagens dos juazeiros é o encontro entre o céu e a terra. Onde os rios nascem do céu é que devem estar. O Juazeiro é sagrado. São as primeiras flautas que Vidas secas, a etnia, trazem. O juazeiro sagrado está em Vidas secas. Ele deve ser buscado. Está em um roçado mítico. Resquício do tempo do passado. Acessá-lo é encontrar o começo deste tempo. O tempo da narrativa Vidas secas. Uma narrativa de Vidas secas profética. Um tempo a se descobrir, a se buscar, a se desistir.

Os juazeiros sagrados são ralos na visão horizontal. Somem, desaparecem, aparecem ralos. O herói mítico construtor da narrativa primeira, que é por onde caminham Vidas secas, a etnia, é quem pode vê-lo do alto de sua cidade grande, uma serra na caatinga. As serras da caatinga é a *kaatinga wasu tetama* - A terra da caatinga grande, donde dos povos indígenas do Nordeste. As serras são as nascentes da etnogênese permanente em meio à geografia transversal. É lá onde o herói mítico com seu cigarro de tawari vê a caatinga, que a caatinga se desenha em seu olhar. *Ywi-pewa rupi yumupirãga waa juazeiru-mirá taũpinima mukuĩ sãga suikiri*⁸².

A caatinga grande é vista pela cidade grande. Pela caatinga grande se chega às rotas dos afluentes do Rio Negro.

Pela geografia do pensamento como técnica está o narrador. O narrador primeiro é do tempo dos primórdios, o narrador segundo reatualiza a narrativa pela narratividade do acontecimento. Este é um xamã. O narrador de Vidas secas é um xamã. Assume o herói mítico pela narrativa do primórdio.

⁸² Em outras palavras: Pela terra-baixa que se avermelhava os juazeiros-árvores pintavam suas manchas verdes ou “Na planície avermelhada os juazeiros alargavam duas manchas verdes”. (RAMOS, [1938] 2015, p.11).

Agora deverá acessar, em seu foco narrativo, as personagens de Vidas secas. São discursos xamânicos de retorno. A corporalidade expandida do eu que fala. O ponto de vista multisserial. O foco narrativo em Vidas secas é um foco narrativo xamânico.

Somente as personagens podem exercer a mudança. Dentro da mudança ou transformação, deve se persistir para que a história não os engula. Daí vem a linguagem sagrada, o grande falar, quando tudo parecer perdido como a situação em que Fabiano pensa em matar o filho cansado que atrapalharia a continuação. *Aiwã Sinha Vitória umukameẽ i yuru irũ kuaye yepe sêda kiti, ukũtai yêga amurupi.*⁸³

Há uma linguagem sagrada em Vidas secas. Falam eles uma língua diferente. O que conversam? – Pergunta o narrador etnógrafo. Que linguagem traz? – Busca o narrador xamã. Uma linguagem sagrada. Uma significância em Vidas secas. Não o que diz Vidas secas, mas o que querem dizer, mas não conseguem porque não podem para qualquer escuta. E sua linguagem familiar.

A linguagem sagrada que buscamos. Em busca desta linguagem sagrada, seu retorno, a tradução, lá estará. São muitas flautas-kowai. Seguem pelo serpentário dos rios, Fabiano, Sinha Vitória, Menino-mais-velho, Menino-mais-novo e Baleia. Uma Baleia xamã que se transforma em liderança do grupo quando seus companheiros ficam para trás “*Mayeta sumuara upita kupe kiti, yawara Baleia uyumuyereu tuxawa arã*”⁸⁴. Sobem pelos rios míticos, em canoas-juazeiros cheios de uaturas-balaies com as flautas-conhecimento.

Esta é a visão última. Não é uma metáfora. Ou é uma metáfora também nesta semântica mítica. Enfim, é somente isto, uma visão. Coisa de tradutor em íntimas ligações. A profética da tradução está na poética das íntimas ligações. Por lá devem estar a linguagem sagrada.

Uma visão somente. É o que se pode ver pelo lado de fora na experiência de dentro.

⁸³ Então (inesperadamente), Sinha Vitória indica com sua boca a direção daquele lado, falando por uma língua outra ou “Sinha Vitória estirou o beijo indicando vagamente uma direção e afirmou com alguns sons guturais (...)”. (RAMOS, [1938] 2015, p.10).

⁸⁴ Que seria “Como o companheiro ficou para trás, a cachorra Baleia se transformou em tuxaua (cacique)” = “Ausente do companheiro, a cachorra Baleia tomou a frente do grupo” (RAMOS, [1938] 2015, p.11). Há dificuldade em retraduzir a tradução que estaria na ordem de ela não poder ser vista na sua “significativa” de onde ela provém como tradução. A opção é a recusa ou a solução é o convite para aprender este nheengatu, língua indígena.

Muyereusa⁸⁵

Ywi-pewa rupi yumupirãga waa juazeiru-mirá taũpinima mukuĩ sãga suikiri. Yã ara pukusawa kua mirasa pirasua tawatawata yawe takuere asui tayumasi retana. Aĩta kuera tawata wera xĩga, ma kuesẽtu rupi tapituu ywikuĩ upe paranã sikãga suiwara, sese kua ara rupi kuaita mira tawata turusu te. Aikue siya tẽpu tasikári kuera yepe mira rãga. Ape, uyukua juazeiro-kaa apekatu kiti, kaa sakãga yãita akãgaisima ta kaatinga-wasu rupiwara.⁸⁶

Kua anama uyusiki merupi akiti, sinhá Vitória uriku ãmbira piasu piri umutiãya i kuwa upe yepe bau-watura irumu kaa xama suiwara i akãga ararupi, Fabiano panema, setimã apara, aió uyatiku i apa rupi yepe kuya urasu yepe mukawa miri yuiri tawata yãita. Kurumi-tuyué-piri asui yawara serewa Baleia uri kupe sui.⁸⁷

Aiwã kuaita juazeiru umusuaki, umukuaíra, ukayemu. Ape kurumi-tuyué-piri uyaxiu uyupirũ uwapika ywi upe.⁸⁸

- Rewata, diabo raira, i paya usasemu kwaye.⁸⁹

Mayeta tiwã umupuã, ukutuka ae kise aka irũ. Ma yã kurumirĩ umutumu uyukataka kuaira piri, arire uyukirirĩ, uyenũ, umusikĩda sesa yawe. Fabiano utukatuka xuí umbaka arã usaru yepe. Tiwã mayeta umuyã, umaã pãye makiti, yaru, ukururuka yawe.⁹⁰

⁸⁵ “Mudança”. Uma proposta de tradução do primeiro capítulo. Iremos acompanhar uma proposta de tradução do primeiro capítulo da obra *Vidas secas*, em notas de rodapé, o original em *Vidas secas* (RAMOS, [1938] 2015, p. 9-16)

⁸⁶ Na planície avermelhada os juazeiros alargavam duas manchas verdes. Os infelizes tinham caminhado o dia inteiro, estavam cansados e famintos. Ordinariamente andavam pouco, mas como haviam repousado bastante na areia do rio seco, a viagem progredira bem três léguas. Fazia horas que procuravam uma sombra. A folhagem dos juazeiros apareceu longe, através dos galhos pelados da catinga rala.

⁸⁷ Arrastaram-se para lá, devagar, sinhá Vitória com o filho mais novo escanchado no quarto e o baú de folha na cabeça, Fabiano sombrio, cambaio, o aió a tiracolo, a cuia pendurada numa correia presa no cinturão, a espingarda de pederneira no ombro. O menino mais velho e a cachorra Baleia iam atrás.”

⁸⁸ Os juazeiros aproximaram-se, recuaram, sumiram-se. O menino mais velho pôs-se a chorar, sentou-se no chão.

⁸⁹ - Anda, condenado do diabo, gritou lhe o pai.

Kaatinga-wasu uyumupuku pirãgasa rãga makiti uyumusaĩ kiá sãga murutinga siya kãweraita waa kuera. Urubu tawewe tayatimana tasarurẽ suu umanu kuri miri suaki rupi.⁹¹

- Rewata, mã aiwa.⁹²

Kurumirĩ tiwã uyukataka, Fabiano uyuká putári ae. Urikute irawasa i piá pupe, purarasa resewara usuãti awata suaxarasa upudei uyuká arã. Kua tikãgasa wasu umuakãgaima ae – yã taina umupiaíwa ae. Supisawa rupi, taina puí, taité, tiramẽ umupatuka umuapatuka piri yã watasa, asui kua apiga uputari usika, tirẽ ukwa makiti.⁹³

Tayuakayemu kaatinga-wasu rape rupi, teresemu yũ asui itá, kuiri tawata merupi paranã sikãnga rãbiwa rupi, tuyuka sikãga satãbika umpupuri retãna waa ta pi upe.⁹⁴

Akangaiwasawa uike waa apiga kaatingawara pupe umuya kuera ae uputai uxari i raira kua kiti. Umaite urubu taresewara, kawera taresewara, uyusara iniwa pirãga suá kia upe, usikari paye makiti asui suaki rupi. Aiwã Sinha Vitória umukameẽ i yuru irũ kuaye yepe sãda kiti, ukũtai yẽga amurupi. Fabiano umuapuka i kise patua upe asui uwapika i pi ararupi, arire upisika kurumĩ yuwá rese, uyumukuaira waa iwi upe upisika uiku i remitiá i makira ruaki, irusãnga maye ambira kuera yawe. Ape yã irawasa usému Fabiano piá sui. Kuiri tiwã uxári taina kuairamiri suu kaapura uyuká arama. Aiwã umeẽ mukawa sinha Vitória supe. Umburi i raira i ayura kupe, kãgote serawa, uyumupuã. Tainamiri yuwá uwári i putiá rupi, mẽbeka, yãgaiwara maye kãbitu yawe. Sinha Vitória umueré kua rese, upeyu yẽga-putira, utitika uyukua arã yãita juazeiru sãtu.⁹⁵

⁹⁰ Não obtendo resultado, fustigou o com a bainha da faca de ponta. Mas o pequeno esperneou acuado, depois sossegou, deitou-se, fechou os olhos. Fabiano ainda lhes deu algumas pancadas e esperou que ele se levantasse. Como isto não acontecesse, espiou os quatro cantos, zangado, praguejando baixo. ”

⁹¹ A catinga estendia-se, de um vermelho indeciso salpicado de manchas brancas que eram ossadas. O voo negro dos urubus fazia círculos altos em redor de bichos moribundos

⁹² “- Anda, excomungado. ”

⁹³ “O pirralho não se mexeu, e Fabiano desejou matá-lo. Tinha o coração grosso, queria responsabilizar alguém pela sua desgraça. A seca aparecia-lhe como um fato necessário – e a obstinação da criança irritava-o. Certamente esse obstáculo miúdo não era culpado, mas dificultava a marcha, e o vaqueiro precisava chegar, não sabia aonde. ”

⁹⁴ “Tinham deixado os caminhos, cheios de espinhos e seixos, fazia horas que pisavam a margem do rio, a lama seca e rachada que escaldava os pés. ”

⁹⁵ “Pelo espirito atribulado do sertanejo passou a ideia de abandonar o filho naquele descampado. Pensou nos urubus, nas ossadas, coçou a barba ruiva e suja, irresoluto, examinou os arredores. Sinha Vitória estirou o beço indicando vagamente uma direção e afirmou com alguns sons guturais que estavam perto. Fabiano meteu a faca na bainha, guardou-a no cinturão, acocorou-se, pegou no pulso do menino, que se encolhia, os joelhos encostados ao estomago, frio como um defunto. Aí a cólera desapareceu e Fabiano teve pena. Impossível abandonar o anjinho aos bichos do mato. Entregou a espingarda a sinha Vitória, pôs o filho no cangote, levantou se, agarrou os bracinhos que lhe caíam sobre o peito, moles, finos como cambitos. Sinha Vitória aprovou esse arranjo, lançou de novo a interjeição gutural, designou os juazeiros invisíveis. ”

Ape kua watasa sũde kiti, merupi piri, yuasu yawe, tiapusa turusu rupite.⁹⁶

Mayeta sumuara upita kupe kiti, yawara Baleia uyumuyereu tuxawa arã. Kirimasa rupi, arukãnga pisua kãwera yũtu, uyana uiku upituu yawe yawe i apeku ukara kiti i yuru sui. Tiramẽ uyana, usaru arã sumuara taupitarẽ kupe kiti.⁹⁷

Kua rũnde rẽ kuera pu yepe mira upapãri papagayu. Kua papagayu, taite, kuera. Umanu iwikuĩ paranãme, mamẽ tapituu rũde, ii kuera rãbiwa upe: Ta yumasi ukamirika retãna kua mirasa usemu waa tiwã tariku ta timbiu. Ape, Baleia umbau papagaio ãbira pi kuera, i akãnga kuera, kãweraita. Kuiri tiwã umãduari sesewara. Baleia upita umaã usarurẽ yã sumuara. Umaã sesã irũ uwerã waa tirẽ ukua yãse tiwã usuãti i anama piterupi yã papagayu kuera gaiola miri rupi mamẽ sũde ae umupatuka upita. Fabiano umãduari amuramẽ ma kutararupi amu iwasusa usika. Aiwã usikari sapu yepe: pãye wi kurera upawã, tiwã usẽdu suu kaatingapura ta yẽga. Yã iwi usapi Sinha Vitória pi. Kua kuyã i pu irũ upitasuka i remitiã pitua, umaite kuximawara resewara, menarisawa murasi, vaquejada, novenaita, pãye murasi tauyana kutararupi i akãnga piterupi. Aiwã yepe usasemusa saimbe umupuka ae. Ta ruaki. papagayu yãru uwata apara apatuka yawe uwata. Aiwã umaite kuayawe umemui arã kua papagayu timbiu kuri. Supi yawe umuyã yãse neyepe yẽga purãga tirẽ ukuntai kua papagayu. Mayeta umuyã ukũtai arã? Kua anama tiwã ukũtai piri ta yẽga. Taukũtai amu yẽga, ta yumasi yẽga. Ape, yã wirã usenui-yẽgari, umuapu suu rãga tiwã kuera, usasemu yawara yẽga rupi.⁹⁸

Xikui juazeiru rãga uyukua, Fabiano uyũpiru uwata kutara, tiwã umãdui ta yumasi, ta kuere, asui ta perewa. Fabiano alpergata pipirera ti puranga uiku ana asui dedu piterupi

⁹⁶ “E a viagem prosseguiu, mais lenta, mais arrastada, num silêncio grande.”

⁹⁷ “Ausente do companheiro, a cachorra Baleia tomou a frente do grupo. Arqueada, as costelas a mostra, corria ofegando, a língua fora da boca. E de quando se detinha, esperando as pessoas, que se retardavam.”

⁹⁸ Ainda na véspera eram seis viventes, contanto com o papagaio. Coitado, morreria na areia do rio, onde haviam descansado, à beira de uma poça: a fome apertara demais os retirantes e por ali não existia sinal de comida. Baleia jantara os pés, a cabeça, os ossos do amigo, e não guardava lembrança disto. Agora, enquanto parava, dirigia as pupilas brilhantes aos objetos familiares, estranhava não ver sobre o baú de folha a gaiola pequena onde a ave se equilibrava mal. Fabiano também às vezes sentia falta dela, mas logo a recordação chegava. Tinha andado a procurar raízes, à toa: o resto de farinha acabara, não se ouvia um berro de rês perdida na catinga. Sinha Vitória, queimando o assento no chão, as mãos cruzadas segurando os joelhos ossudos, pensava em acontecimentos antigos que se não relacionavam: festas de casamento, vaquejadas, novenas, tudo numa confusão. Despertara-a um grito áspero, vira de perto a realidade e o papagaio, que andava furioso, com os pés apalhetados, numa atitude ridícula. Resolvera de supetão aproveitá-lo como alimento e justificara-se declarando a si mesma que ele erra mudo e inútil. Não podia deixar de ser mudo. Ordinariamente a família falava pouco. E depois daquele desastre viviam todos calados, raramente soltavam palavras curtas. O louro aboiava, tangendo um gado inexistente, e latia arremedando a cachorra.

fiumiri mirá pirera suiwara umukuara perewa sasiara retana. Fabiano takáu sui, satãbika maye tapira pi, usasemu tui.⁹⁹

Aiwã umaã yepe kurara pisawera kaatinga rape miri rupi, i piá upurakári usikári arã timbiu, uputári uyêgári, i yêga usemu amurupite. Ukirirĩ tiarama umuaiwa kirimbasã.¹⁰⁰

Tasemu paranã sikãga rêbiwa sui, taruatá yã kutara, uyupiri yepe iwitera rupita, tasika yãita juazeiru kiti. Aikuewa usasa siya tẽpu ti tamaã neyepe sãga.¹⁰¹

Sinha Vitória umuátiri i mēbira ita, yawe kuaita taina tamukuaira trápu tuyué irũ yawe upupeka ainta mulãbu irũ. Kurumĩ-tuyué-piri uyumuatuka kaa wasu sikãga rupi, i takua usasa, umusuaki i akãga i akãga sapu yárupi, ukiri, upaka. Mairamē upirári sesá, tirē ukua maata umaã amu iwetera suaki, yepe yepe ita, yepe carro-de-boi. Yawara Baleia usuana uyumamana arã suaki piri.¹⁰²

Taiku sēda wasu rukara upe sikueima fazenda serawa. Tiwã uriku suu ruka, tiwã kabra ruka, kua vakeiru ruka kuera umusikinda, payē umukameē mirasaima sēda rupi, pãye maã upawa. Supi rupi kua gado-suu umanu kuera asui yã umurárisa uyawau.¹⁰³

Fabiano usikari usãa maraká. Umusuaki yã suka kiti, utuka suka rukena, umuyana ae, upena uputari suka rukena. Tirē upudei, usu uike arã kupe kiti teresemu waa kaá ambira sui, uyatimana tapera, usuãti amu ukara kupe kiti, umaã tuyuka sikãga, mamē aikuewa miráita kuera ambira kaatingawara, mirá-pewa-mirĩ, pé-de-turco serawa asui mamē aikuewa yuiri amu kurara pusawera. Uyupiri mirá ãbira kuera rupi, usikári arã kua kaatingawasu resewara, mamē uyumusãnga kãwera asui uyumupixuna urubu. Uwiyé, umuyana memũitawa rukena kiti. Uyuiiri piá-sasiara irũ, upita umaite uiku, ti upudei uxári i anama takiri pupekasa-ima upe.

⁹⁹ “As manchas dos juazeiros tornaram a aparecer, Fabiano aligeirou o passo, esqueceu a fome, a canseira e os ferimentos. As alpercatas dele estavam gastas nos saltos, e a embira tinha-lhe aberto entre os dedos rachaduras muito dolorosas. Os calcanhares, duros como cascos, gretavam-se e sangravam.”

¹⁰⁰ “Num cotovelo do caminho avistou um canto de cerca, encheu-o a esperança de achar comida, sentiu desejo de cantar, a voz saiu-lhe rouca, medonha. Calou-se para não estragar força.”

¹⁰¹ “Deixaram a margem do rio, acompanharam a cerca, subiram uma ladeira, chegaram aos juazeiros. Fazia tempo que não viam sombra.”

¹⁰² “Sinha Vitória acomodou os filhos, que arriaram como trouxas, cobriu-os com molambos. O menino mais velho, passada a vertigem que o derrubara, encolhido sobre folhas secas, a cabeça encostada a uma raiz, adormecia, acordava. E quando abria os olhos, distinguia vagamente um monte próximo, algumas pedras, um carro de bois. A cachorra Baleia foi enroscar-se junto dele”.

¹⁰³ Estavam no pátio de uma fazenda sem vida. O curral deserto, o chiqueiro das cabras arruinado e também deserto, a casa do vaqueiro fechada, tudo anunciava abandono. Certamente o gado se finara e os moradores tinham fugido.

Ariré mairamê usika kwaita juazeiru kiti, usuãti i kurumĩ takiri uiku asui ti uputári umupaka ainta. Uyupiru upisika sakái iwi rupi, ururi kabra ruka kuera sui sakái kuaira kupĩ irũ, umusaka kaa-yu makãbirayua suiwara, umuatiri umuya arã tata.¹⁰⁴

Baleia umusãta i nãbi, umusikĩda i tĩ, usãa preá-kuĩ sakwena, usetuna katu, usuãti ainta amu iwetera rupita suaki upe asui uyana.¹⁰⁵

Fabiano usĩye sesá umaã arã yã yanasa asui uyukãyemu: yepe sãga usasa iwetera mirĩ ararupi. Usenuĩ ximiriku, umukameẽ iwaka kiti, taupita rẽ kua mukuĩ mira yepeyepe tẽpu kuarasi kirĩbasa uwirupi. Tayusi taresá yukise, tawapika taina ruaki upe, tayumuatuka, tasikie iwakatinga ukayemu sesewara, yuaka wasu suikiri awaite umuserana kua sãga usasa ana waa, yã suikiri wasu purapurãga suiwara umuakãgaiwa waa yãita.¹⁰⁶

Kuarasi usika, kuarasi usemu. Kutarupi pituna upepeka iwi-tata. Iwaka kuera suikiri-sũbika uwiyé, uyumupixuna, upena pirapirãgasa kuera uwári waa.¹⁰⁷

Kuaira mirĩ mirĩ, takãyemu tetamã-taí mirasaima rupi, kwaita tayawau wera tayupisika, tamuatiri tapurarasa asui tasikiyesa. Fabiano piá irũ utuka sinhá Vitória piá ruaki piri, yepe yumãnasa kuere umukirimba trapu tuyué upupeka wa. Tapitua tairũ tayutirika tisã rese, tasuri tiwã tariku tamaramuyã arã sêdi sãta irũ, tasikiye takãyemu arã yã takirimba tirẽ tariku waa.¹⁰⁸

¹⁰⁴ “Fabiano procurou em vão perceber um toque de chocalho. Avizinhou-se da casa, bateu, tentou forçar a porta. Encontrando resistência, penetrou num cercadinho cheio de plantas mortas, rodeou a tapera, alcançou o terreiro do fundo, viu um barreiro vazio, um bosque de catingueiras murchas, um pé de turco e o prolongamento da cerca do curral. Trepou-se no mourão do canto, examinou a catinga, onde avultavam as ossadas e o negrume dos urubus. Desceu, empurrou a porta da cozinha. Voltou desanimado, ficou um instante no copiar, fazendo tensão de hospedar ali a família. Mas chegando aos juazeiros, encontrou os meninos adormecidos e não quis acordá-los. Foi apanhar gravetos, trouxe do chiqueiro das cabras uma braçada de madeira meio roída pelo cupim, arrancou touceiras de macambira, arrumou tudo para a fogueira.”

¹⁰⁵ “Nesse ponto Baleia arrebitou as orelhas, arregaçou as ventas, sentiu cheiro de preás, farejou um minuto, localizou-os no morro próximo e saiu correndo.”

¹⁰⁶ “Fabiano seguiu-a com a vista e espantou-se: uma sombra passava por cima do monte. Tocou o braço da mulher, apontou o céu, ficaram os dois algum tempo aguentando a claridade do sol. Enxugaram as lágrimas, foram agachando-se perto dos filhos, suspirando, conservaram-se encolhidos, temendo que a nuvem se tivesse desfeito, vencida pelo azul terrível, aquele azul que deslumbrava e endoidecia gente.”

¹⁰⁷ “Entrava dia e saía dia. As noites cobriam a terra de chofre. A tampa anilada baixava, escurecia, quebrava apenas pelas vermelhidões do poente.”

¹⁰⁸ “Miudinhos, perdidos no deserto queimado, os fugitivos agarraram-se, somaram as suas desgraças e os seus pavores. O coração de Fabiano bateu junto do coração de sinhá Vitória, um abraço cansado aproximou os farrapos que os cobriam. Resistiram à fraqueza, afastaram-se envergonhados, sem ânimo de afrontar de novo luz dura, receosos de perder a esperança que os alentava.”

Mamê kuera yepe takiri Baleia umpaka tasupe uruí uiku sãya rupi yepe preá-kuĩ. Taumupua tasasemu irũ. Kurumĩ-tuyué-piri upukitika sesa utirika i kirisa-rãnga. Sinha Vitória upitera Baleia tĩ rese asuí usere-sereu tuí kua pitera suiwara.¹⁰⁹

Aitekua kuera te suukuera-pui, ma tikuri taumanu yumasi irũ. Asui Fabiano uputai sikue uriku. Umaã katu iwaka kiti. Kua iwakatinga rãga uyukiriari, kuiri upupeka pawa iwitera-mirĩ. Fabiano upíru kiribasa rupi, tiwã umanduári i perewa tarese tamuaiwa waa i dedu i pi kupe rupi.¹¹⁰

Sinha Vitória upuwiri bau-watura pupe, kurumĩ tausú tampena arã yepe alekrĩ-kaapura rakãga mirĩ umixiri arã yã suukuera-pui. Baleia, i nãbi umupuã, i kuá iwi upe, setimã sũde kiti, usaru uiku kuita pisãwera umeẽ waa xupe umbau arã, supi kãwera suukuera suiwara u pirera kuera araneima.¹¹¹

Fabiano upisika kuya, uwiye uwata uiku paranã sikãga kiti, usuãti mamê kuera suu uu ii usuãti yepe tuyuka kuaira. Upikui iwikuĩ i puãpe irũ, usaru ii usini arã ape, uyenũ iwi upe uu arã, uu retã. Uiku buã, uyereu suá iwaka kiti, umaã yasitata uri waa umbirári waa. Yepe, mukuĩ, musápiri, irũdi, aikue siya yasitata, yepupu piri aikuewa. Ywakatinga tapupeka mamê kuarasi uwapika – kua surisa upurakári Fabiano piá pupe kuara.¹¹²

Umaite i anama rese, i yumasi usãa. Uwata uiku, yawe mã kuera, supi ae kuera yepewasu maye bolãdeira-muyãywa yawe seu Tomas uriku waa. Kuiri, uyenũ, ukamirika i marika uyupirãtã sãya. Mãta upawa bolãdera-muyãywa seu Tomas uriku waa?¹¹³

¹⁰⁹ “Tam-se amodorrando e foram despertados por Baleia, que trazia nos dentes um preá. Levantaram-se todos gritando. O menino mais velho esfregou as pálpebras, afastando pedaços de sonhos. Sinha Vitória beijava o focinho da Baleia, e como o focinho estava ensanguentado, lambia o sangue e tirava proveito do beijo”.

¹¹⁰ “Aquilo era caça bem mesquinha, mas adiar a morte do grupo. E Fabiano queria viver. Olhou o céu com resolução. A nuvem tinha crescido, agora cobria o morro inteiro. Fabiano pisou com segurança, esqueceu as rachaduras que lhes estragavam os dedos e os calcanhares.”

¹¹¹ “Sinha Vitória remexeu no baú, os meninos foram quebrar uma haste de alecrim para fazer um espeto. Baleia, o ouvido atento, o traseiro em repouso e as pernas da frente em repouso, vigiava, aguardando as partes que lhe iria tocar, provavelmente os ossos do bicho e talvez o couro.”

¹¹² “Fabiano tomou a cuia, desceu a ladeira, encaminhou-se ao rio seco, achou no bebedouro dos animais um pouco de lama. Cavou a areia com a unha, esperou que a água marejasse e, debruçando-se no chão, bebeu muito. Saciado, caiu de papo para cima, olhando as estrelas, que vinham nascendo. Uma, duas, três, quatro, havia muitas estrelas, havia mais de cinco estrelas no céu. O poente cobria-se de cirros – e uma alegria doida enchia o coração de Fabiano.”

¹¹³ “Pensou na família, sentiu fome. Caminhando, movia-se como uma coisa, para bem dizem não se diferenciava muito da bolandeira de seu Tomás. Agora, deitado, apertava a barriga e batia os dentes. Que fim teria levado a bolandeira de seu Tomás?”

Umaã yuaka kiti yuiri. Ywakatinga uyumuatiri, yasi uyukua, turusu, tininga Supi anama kuri.¹¹⁴

Seu Tomás uyawau yuiri, tikāga resewara, bolādeira upituu upita. Fabiano kuera bolādeira yawe. Marantaa? Tiukua. Bolādeira kuera. Yepe, mukuĩ, musapiri, irũdi, yepepu piri aikuewa iwaka upe. Yasi kãbi yukise suiwara. Anama kuri. Supi. Kua kaatinga uyukua kuri, suu raiya umbirári, Fabiano teyũtu, yepe vakeiru kuri yã fazenda manusa upe. Maraka kuri umusuri suka upe suuassume-cabra suiwara, sinhá Vitória pura-purāga kitiwara umũdeu kuri. Vaka-tapira teresemusa. Kaatinga suikiri teresemusa.¹¹⁵

Umãduári i raira tarese, ximiriku tarese, yawara tarese, taiku waa akiti yupirisa rupi, yuáyua iwirupi, taisi irũ. Umãduári preá-kuĩ kuera umanu waa. Upurakári kuya supe, uyumupua, usemu, mewe, ti arãma uwari íí kiá. Uyupiru iwitera mirĩ. Iwitu saku umukataka xiquexiques-iwa, mandakaru-iwa. Yepe piá piasu. Usẽdu kaatinga-nheenga, yu kirĩba sui, kaa sikāga tiapu sui.¹¹⁶

Usika. Umuapuka kuya iwi upe, umpítasuka ita irũ, asui i anama uu íí. Ariré, uwapika, umupuwíri aió-watura pupe, upisika mukawa, umũdeka makãbira sapu, upeyu, satipi ipũga irũ upeyu. Tata umuwerá sesá suikiri sui. Aiwã kuĩ-suukuera uyupiru umixiri alekrĩ-kaapura rakāga mirĩ upe.¹¹⁷

¹¹⁴ “Olhou o céu de novo. Os cirros acumulavam-se, a lua surgiu, grande e branca. Certamente ia chover.”

¹¹⁵ “Seu Tomás fugira também, com a seca, a bolandeira estava parada. E ele, Fabiano, era como a bolandeira.” Não sabia por que, mas era. Uma, duas, três, havia mais de cinco estrelas no céu. A lua estava cercada de um halo cor de leite. Ia chover. Bem. A catinga ressuscitaria, a semente do gado voltaria ao curral, ele, Fabiano, seria o vaqueiro daquela fazenda morta. Chocalhos de badalos de ossos animariam no chiqueiro das cabras, sinhá Vitória vestiria saias de ramagens vistosas. As vacas povoariam o curral. E a catinga ficaria toda verde.”

¹¹⁶ “Lembrou-se dos filhos, da mulher e da cachorra, que estavam lá em cima, debaixo de um juazeiro, com sede. Lembrou-se do preá morto. Encheu a cuia, ergueu-se, afastou-se, lento, para não derramar a água salobra. Subiu a ladeira. A aragem morna sacudia os xiquexiques e os mandacarus. Uma palpitação nova. Sentiu um arrepio na catinga, uma ressurreição de garranchos e folhas secas.”

¹¹⁷ “Chegou. Pôs a cuia no chão, escorou-a com pedras, matou a sede da família. Em seguida acocorou-se, remexeu o aió, tirou o fuzil, acendeu as raízes de macambira, soprou-as, inchando as bochechas cavadas. Uma labareda tremeu, elevou-se, tingiu-lhe o rosto queimado, a barba ruiva, os olhos azuis. Minutos depois o preá torcia-se e chiava no espeto de alecrim.”

Surisa buã kuri. Sinha Vitória umũdeu yepe saia turusu karnauba xamã suiwara kuri. Sinha Vitória umuyereu kuyãmuku arama, kuwá purãga, sukuena, aruana, purapurãga te, pãye amu kuyã kawoka tasaisu sinhã Vitória.¹¹⁸

Yasi umukiriári, sãga kãbi suiwara umukiriári, yasitata uyupiru tiwã tariku yã kiribasawa sũde sui iwakatĩga yumurutĩga pawa piterupi. Yepe, mukũi, musapiri, kuiri mirĩ aikue wana kuairãtu iwaka upe.¹¹⁹

Yã kupixa uyumukiriari teyũtu – asui aé, Fabiano, vakeiru kuri, supisawa, kua sêdawa yara Fabiano.¹²⁰

Kuaita mã kitiwara uyumutiari iwi rupi: mukawa, aio-waturá, bau-waturá xamã-pinima suiwara. Tata uyêgári. kua preá-suukuera umuxixi yepea ararupi.¹²¹

Yepe muyureusa kuri. Kua sikuesa umupinima surisa sinhã Vitória suá sasiara arama. Kuaita kurumĩ umusarai iwi rese suasume-kabra irũ. Maraka umurasi kuaita suu ayura rese. Kaatinga sikãnga umuyereu suikiri arama.¹²²

Baleia umuyatimu ana suaya, umaã uiku yepea. Kuiri tiwã umuyã amu puraki, sũnde ukamũdu sesewara usuu arã kãwera usaru susãnga. Arire ukiri kuri.¹²³

¹¹⁸ “Eram todos felizes. Sinha Vitória vestiria uma saia larga de ramagens. A cara murcha de sinhã Vitória remoçaria, as nádegas bambas de sinhã Vitória engrossariam, a roupa encarnada de sinhã Vitória provocaria a inveja das outras caboclas.”

¹¹⁹ “A lua crescia, a sombra leitosa crescia, as estrelas foram esmorecendo naquela brancura que enchia a noite. Uma, duas, três, agora havia poucas estrelas no céu. Ali perto a nuvem escurecia o morro.”

¹²⁰ “A fazenda renasceria - e ele, Fabiano, seria o vaqueiro, para bem dizer dono daquele mundo.”

¹²¹ “Os troços minguados ajuntavam-se no chão: a espingarda de pederneira, o aió, a cuia de água e o baú de folha pintada. A fogueira estalava. O preá chiava em cima das brasas.”

¹²² “Uma ressurreição. As cores da saúde voltariam a cara triste de sinhã Vitória. Os meninos se espojariam na terra fofa do chiqueiro das cabras. Chocalhos tilintariam pelos arredores. A catinga ficaria verde.”

¹²³ “Baleia agitava o rabo, olhando as brasas. E como não podia ocupar-se daquelas coisas, esperava com paciência a hora de mastigar os ossos. Depois iria dormir.”

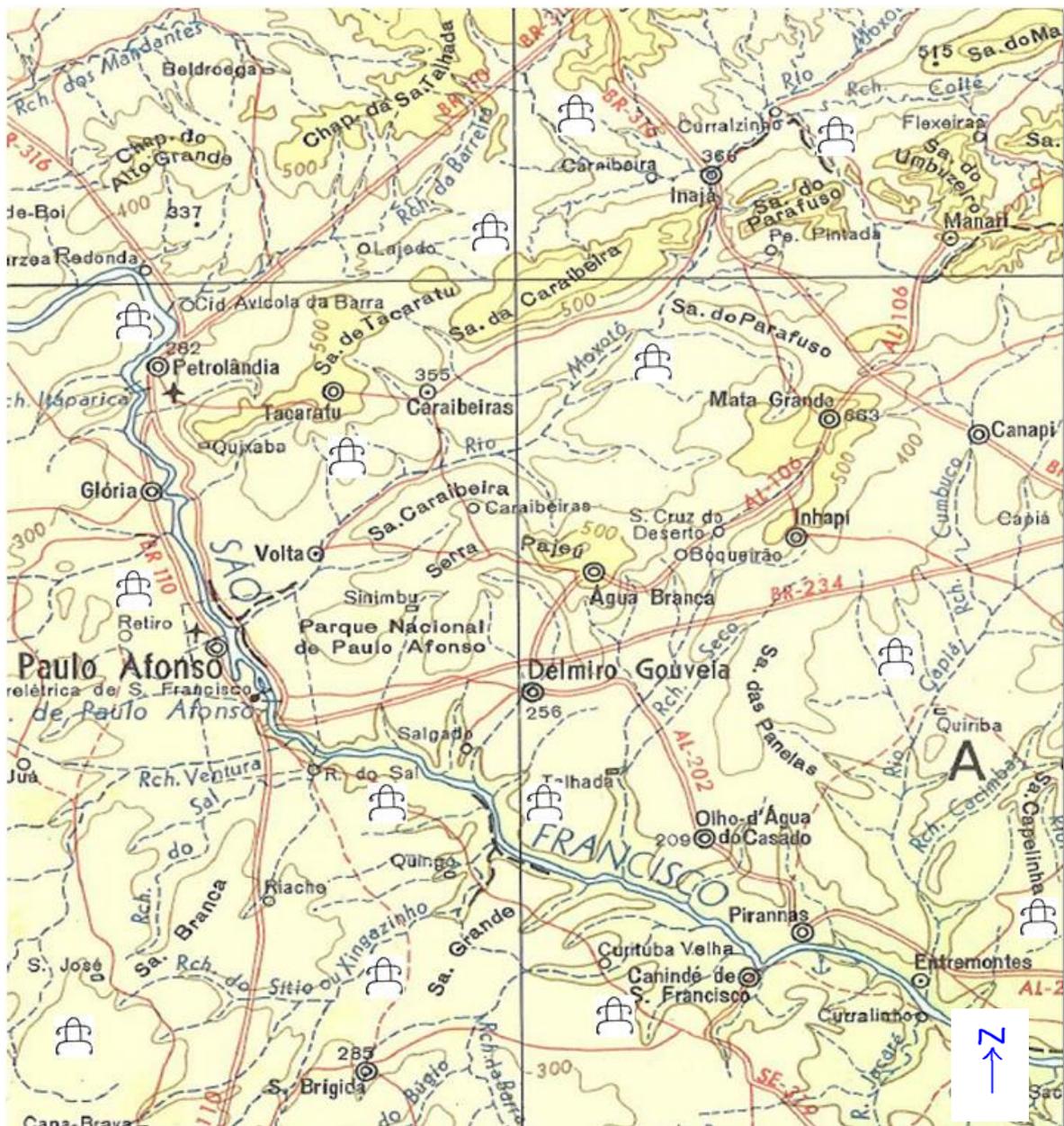


Figura 63. Semi-Arido é sua escrita:
Íntimas ligações da profética da tradução de Vidas secas para a língua indígena Nheengatu.
Recorte e detalhe sobre folha cartográfica (BRUNI, 1976), sem escala.

O Entendimento de uma visão

Quando já parecia tudo concluído ou algumas coisas já estavam finalizadas a título de escrita de dissertação, então aquela visão continuava a “incomodar”. Aquela visão de Sinha Vitoria carregando algo, junto de Fabiano, Menino-mais-Velho, Menino-mais-Novo e Baleia navegando pelo rio Negro, Baixo-Médio Rio Negro, pela Cobra-Canoa. Lembra? (está na introdução). Em bem, esta visão continuava como em suspenso no ar. Em nenhum momento, se quis abandoná-la ou fazer esforço para esquecê-la. Disto, em algum lugar, permaneceu viva a querer fazer um diálogo, trazer uma mensagem. Esta proposta de haver uma mensagem na visão não se foi. Entretanto, ficou em suspenso, para que talvez, se quisesse, a visão mesmo realizasse as suas íntimas ligações no pensamento do tradutor. Disto se passou tempo.

Então, como que em sua força de íntimas ligações operando, eis que veio a mensagem que estava sobre as coisas que Sinha Vitoria carrega.

São, sim, flautas, conhecimentos e anúncio.

Vão em direção a Ipanoré, de onde entre vários acontecimentos míticos, surgiram após a viagem primeira da Cobra-Canoa em que sobre seu interior iam, vindo de algum lugar geográfico distante, os que seriam os pais das atuais etnias do Rio Negro. Isto foi em outro tempo. Isto é em outro tempo. Se naquele tempo ocorreu o que seria o começo deste tempo, era o fim de um tempo que em verdade somente se tornou invisível pela visibilidade deste tempo. Deste tempo em que estamos agora. Estamos, porém, somente por mais algum pouco de tempo.

Foi isto. Esta é a mensagem da etnia Vidas secas, povo mítico, na Cobra-Canoa. Eles trazem a respeito do fim do mundo. O fim do mundo, fim do mundo dos “brancos”, onde todos são brancos. Será o começo de um tempo, onde antes não havia nada. O anúncio é que o tempo outro há chegado. O anúncio produz o próprio tempo.

O fim do mundo dos brancos não significa o fim dos brancos. O fim é o fim do mundo-centro que se quer perpetuar. O fim do centro-único. Esta é uma mensagem na visão de Vidas secas na Cobra-Canoa.

- Eu vi, disse o tradutor.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- AMORIM, Antonio Brandão. *Lendas em Nheengatu e em Português*. Manaus: Fundo Editorial - ACA, 1987 [1928].
- ANDRADE, Mario. *Macunaíma: O herói sem nenhum caráter*. São Paulo, [1928] 1997.
- ANDRELLO, Geraldo. (org.). *Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro, 2012.
- ATOS. *Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional. NVI*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BAKHTIN, Mikhail. Arte e Responsabilidade. In: *Estética da Criação Verbal*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, [1979] 2011a.
- _____. O problema do texto na Linguística, na Filosofia e em outras Ciências Humanas. In: *Estética da Criação Verbal*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, [1979] 2011b.
- BAKHTIN, Mikhail (VOLOCHÍNOV). Estudos das Ideologias e Filosofia da Linguagem. In: *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec Editora, [1929] 2014a
- BAUDELAIRE, Charles. Correspondências. In: *As flores do mal*. Trad. Jamil Almansur Haddad. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, [1857] 1958.
- BENJAMIN, Walter. *A Tarefa do Tradutor*, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Fale/UFGM, [1923] 2008.
- BERMAN, Antóine. *A Tradução e a Letra ou O albergue do longínquo*. Trad.(s). Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan, Andréia Guerini. Rio de Janeiro: 7Letras/PGET, [1985] 2007.
- BOCHICCHIO, Vincenzo Raffaele. *Atlas Mundo Atual*. 2. ed. Editora Atual: São Paulo, 2009
- BRASIL. *Carta geológica do Brasil ao milionésimo: folha Pico da Nebrina*. Brasília: MME, 1976.

- BRUNI, Maria Alice Leal. *Carta geológica do Brasil ao milionésimo: folha Aracaju*. Brasília: MME, 1976.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. 24. Ed. São Paulo: Palas Athena, 2006.
- CAMPOS, Haroldo de. Da Tradução como Criação e Crítica. In: *Metalinguagem & Outras metas*. São Paulo: Editora Perspectiva, [1980] 1992.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Xamanismo e Tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica. In: *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009a.
- _____. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura Com Aspas e outros ensaios*. São Paulo. Cosac Naify, 2009b.
- _____. Um difusionismo estruturalista existe? Lévi-Strauss e a interface. In: *Cultura Com Aspas e outros ensaios*. São Paulo. Cosac Naify, 2009c.
- CATFORD, John Cunnison. Translation Shifts. In: VENUTI, Lawrence. (ed.). *The Translation Studies Reader*. London: Routledge. 2000.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *Don Quijote de la mancha I*. Barcelona: PML Ediciones, (1605-15) 1994.
- _____. *Dom Quixote de La Mancha I*. Trad. Viscondes de Castilh e Azevedo. São Paulo: Martin Claret, [1605-15] 2007.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska: Poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.
- CLASTRES, Hélène. Terra sem Mal. O profetismo tupi guarani. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. Do Etnocídio. In: *Arqueologia da Violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: CosacNaify, [1980] 2004.
- _____. Profetas na Selva. In: *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, [1974] 1978a.

- _____. A sociedade contra o Estado In: *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, [1974] 1978b.
- _____. A fala sagrada – mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Trad. Nícia A. Bonatti. Campinas Papyrus, [1974] 1990. São Paulo: Editora 34, [1972] 1995.
- DANIEL. *Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional. NVI*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. Crítica e Clínica. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, [1997] 2011.
- DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. 20 de Novembro de 1923 – Postulados da Linguística. In: *Mil Platôs. capitalismo e esquizofrenia 2. Vol. 2*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, [1980] 1995.
- _____. Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. In: *Mil Platôs. capitalismo e esquizofrenia 2. Vol. 5*. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, [1980] 1997.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou: (a seguir)*. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, [1999] 2002.
- _____. *O monolinguísmo do outro: ou a prótese de origem*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, [1996] 2001.
- _____. *Torres de Babel*. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, [1987] 2002.
- _____. A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas. In: *A escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, [1967] 1971).
- _____. A violência da letra: de Lévi-Strauss a Rousseau. In: *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, [1967] 1973.
- ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, [1969] 2000.

- EVEN-ZOHAR, Itamar. A posição da literatura traduzida dentro do polissistema literário. Trad. Leandro de Ávila Braga. *Translatio (3)*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, [1990] 2012.
- FRIEDMAN, Norman. Point of view in fiction: the development of a critical concept. In: *Form and meaning in fiction*. Athens, The University of Georgia Press, 1975.
- _____. O Ponto de Vista na Ficção: o desenvolvimento de um conceito crítico. Trad. Fábio Fonesca de Melo. In: *Revista USP*. São Paulo, CCS-USP, n 53, março/maio 2002.
- FOIRN/ISA. Alto e Médio rio Negro: etnias. In: *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro. mapa-livro*. São Gabriel da Cacheira: FOIRN, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, ISA, Instituto Socioambiental, 1998a.
- _____. Povoados e Terras Indígenas no Alto e Médio rio Negro. In: *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro: Demarcação, Proteção e Fiscalização. Mapa*. São Gabriel da Cacheira: FOIRN, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, ISA, Instituto Socioambiental, 1998b.
- _____. Alto Içana e Aiari: Paisagens Florestais. In: *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro. mapa-livro*. São Gabriel da Cacheira: FOIRN, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, ISA, Instituto Socioambiental, 1998c.
- GÊNESIS. *Bíblia Sagrada. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. NTLH*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- GLISSANT, Édouard. *Tratado del Todo-Mundo*. Trad. María Teresa Gallego Urrutia. Barcelona: ElCobre Ediciones, [1997] 2006.
- _____. *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1997.
- _____. *Poética da Relação*. Trad. Manuela Mendonça. Porto: Porto Editora [1990] 2006.
- HOLMES, James S. The Name and nature of Translation Studies. In: VENUTI, Lawrence. (ed.). *The Translation Studies Reader*. London: Routledge. 2000.
- HUGH-JONES, Stephen. Escrever na Pedra, Escrever no Papel. In: ANDRELLO, Geraldo. (org.). *Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do*

Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro, 2012.

I REIS. *Bíblia Sagrada. Nova Versão Internacional. NVI*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

II REIS. *Bíblia Sagrada. Nova Versão Internacional. NVI*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ISAÍAS. *Bíblia Sagrada. Nova Versão Internacional. NVI*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Poética*. In: *Linguística e Comunicação*. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Editora Cutrix, [1959] 1972a.

_____. *Aspectos Linguísticos da Tradução*. In: *Linguística e Comunicação*. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Editora Cutrix, [1959] 1972b.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34, [1991] 1994.

LEETRA INDÍGENA. n.17, v.1. *Edição Especial Escola Kariamã conta umbuesá*. São Carlos-SP: Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA, 2015.

LEITE, Ligia Chiappini Moraes Leite. *O foco narrativo: ou a polêmica em torno da ilusão*. 9. ed. São Paulo: Ática, [1985] 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia Das Letras, [1991] 1993.

_____. *Critérios científicos nas disciplinas sociais e humanas*. In: *Antropologia Estrutural Dois*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, [1973] 2013a.

_____. *Como morrem os mitos*. In: *Antropologia Estrutural Dois*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, [1973] 2013b.

_____. *Ciência do Concreto*. In: *O Pensamento Selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, [1962] 2012.

- MAGALHÃES, Couto. *O Selvagem*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Editora Itatiaia, [1876] 1975.
- MARTINS, Maria Sílvia Cintra. *Ecos da Antígona na Lavoura de Nassar*. *Translatio*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.
- _____. Aspectos tradutórios do letramento: ressonâncias rítmicas. *Revista Delta*. São Paulo: EDUC, 2018.
- _____. *Lavras, labirintos e erotização: às voltas com a Lavoura de Raduan Nassar* (no prelo).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do Mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, [1964] 2012a.
- _____. O fantasma de uma linguagem pura. In: *A prosa do Mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, [1964] 2012b.
- _____. *O Olho e o Espírito*. Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes. São Paulo: Cosac Naify, [1964] 2004.
- MESCHONNIC, Henri. *Le Sacré, Le Divin, Le Religieux*. Paris, Éditions Arfuyen, 2016.
- _____. La déontologie ne suffit pas. In. *Éthique et politique du traduire*. Paris: Éditions Verdier, 2007.
- _____. *Poética do Traduzir*. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Perspectiva, [1999] 2010.
- _____. Em prol da poética. IN. LIMA, Luiz Costa. *Teoria da Literatura em suas Fontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1969] 2002.
- MOITA LOPES, L. P. (org.). *Por uma Lingüística Aplicada Indisciplinar*. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.
- NIMUENDAJU, Curt. *Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes*. IBGE- Edição fac-similar. Rio de Janeiro: IBGE, [1944] 2002.

- NORONHA, Jovita Maria Gerheim. Martinique de Patrick Chamoiseau: de guia turístico a manifesto político. *Revista Brasileira do Caribe*, Goiania, vol. VI, no12, 2006.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1999a.
- _____. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos coloniais. In: *Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1999b.
- OTTONI, Paulo. (org.). Introdução. In: OTTONI, Paulo. (org.). *Tradução Manifesta. Double Bind & Acontecimento*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: EDUSP, 2005a.
- _____. O Papel da Linguística e a Relação Teoria e Prática no Ensino da Tradução. In: OTTONI, Paulo. (org.). *Tradução Manifesta. Double Bind & Acontecimento*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: EDUSP, 2005b.
- _____. Tradução Recíproca e Double Bind: Transbordamento e Multiplicidade de Línguas. In: *Tradução Manifesta. Double Bind & Acontecimento*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: EDUSP, 2005c.
- _____. A tradução da Différance: Dupla Tradução e Double Bind. In: OTTONI, Paulo. (org.). *Tradução Manifesta. Double Bind & Acontecimento*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: EDUSP, 2005d.
- POPOL-VUH, *Las Antiguas Histórias del Quiché*. Versión introducción y notas de Adrián Recinos. Guatemala. Editorial Piedra Santa, 1997.
- PORTO, María Bernardette Velloso. Paisagens da insularidade: a poética do exíguo na literatura antilhana em língua francesa, *Revista Brasileira do Caribe*, Goiania, vol. VI, no12, 2006.
- PYM, Anthony. *Explorando Teorias da Tradução*. Trad(s). Rodrigo Borges de Faveri, Cláudia Borges de Faveri e Juliana Steil. São Paulo: Perspectiva [2014] 2017.
- RAMOS, Graciliano. *Vidas secas*. Rio de Janeiro: Editora Record, [1938] 2015.
- REVELAÇÃO. *Novo Testamento Judaico*. Trad. David Stern. São Paulo: Editora Vida, 2007.

- ROTHENBERG, Jerome. *Etnopoesia no milênio*. Trad. Luci Collin. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2006.
- SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*. Trad. Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1981] 2008.
- SARAMAGO, José. *A Jangada de Pedra*. São Paulo: Companhia das Letras, [1986] 1988.
- SIGNORINI, Inês. & CAVALCANTI, M. C. (orgs.). *Linguística Aplicada e Transdisciplinariedade: Questões e Perspectivas*. Campinas: Mercado de Letras, 1998.
- STRATHERN, Marilyn. O Efeito Etnográfico. Trad. Luísa Valentine. In: *O Efeito Etnográfico*. Trad. Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentine. São Paulo, Cosac Naify, 2014a.
- _____. O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto? Trad. Jamille Pinheiro. In: *O Efeito Etnográfico*. Trad. Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentine. São Paulo: Cosac Naify, 2014b.
- SUHAMY, Henry. *A Poética*. Trad. Waltensir Dutra Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1986] 1988.
- SZTUTMAN, Renato. Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 31, p. 293-319, jan./jun. 2009.
- UPÍPERE KALÍSI: *Histórias de Antigamente: Histórias dos antigos Taliaser-Phukurana*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro v.4. Iauareté- AM: UNIRVA – União das Nações Indígenas do Alto Rio Uaupés Acima: FOIRN- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: CosacNaify, [2009] 2015a.
- _____. Xamanismo transversal. In. *Metafísicas canibais*. São Paulo: CosacNaify, [2009] 2015b.

- _____. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2002a.
- _____. A imanência do inimigo. In. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2002b.
- _____. O conceito de sociedade em antropologia. IN. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2002c.
- _____. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. In. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2002d.
- XAVIER, Carlos Cesar Leal. A Escrita de Ñapirikoli. In: ANDRELLO, Geraldo. (org.). *Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro, 2012.
- _____. *A Cidade Grande de Ñapirikoli e os Petrôglifos do Içana – uma Etnografia de Signos Baniwa*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional. UFRJ, 2008.
- YOCHANAN. *Novo Testamento Judaico*. Trad. David Stern. São Paulo: Editora Vida, 2007.
- WAFERINAPE IANHEKE: *A Sabedoria dos nossos antepassados: História dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro v.3. Rio Aiari- AM: ACIRA – Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari; São Gabriel da Cachoeira-AM: FOIRN- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 1999.
- WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: CosacNaify, [1975] 2009a.
- WRIGHT, Robin. Os Guardiões do Cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa. In: LANGDON, E. Jean Matteson (org.). *Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- _____. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas-SP, Mercado de Letras, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2005.