

OS DESAFIOS DA TRADUÇÃO: REFLEXÕES SOBRE A PRÁTICA TRADUTÓRIA DE TEXTOS SAGRADOS PARA AS LÍNGUAS INDÍGENAS BRASILEIRAS

Marcia Goretti Pereira de Carvalho¹

RESUMO

Este artigo objetiva refletir sobre as práticas de tradução de textos sagrados para línguas ameríndias para evangelizar os indígenas e incorporar/impor a eles a cultura dos brancos. Apresenta-se, neste artigo, para discussão e reflexão, o artigo de Dominique Gallois (2012) e sua experiência de pesquisa de campo com os Guarani, os Yanomani e os Wajãpi e a tradução de textos bíblicos para esses povos; o artigo de Bruna Franchetto (2012) e seu trabalho, por vários anos, como linguista com os Kuikuro no Alto Xingu; e, por fim, o artigo de Gabriel Oliveira e outros autores (2013) sobre os problemas de tradução enfrentados pelos jesuítas, no período da colonização, para catequizar os Tupinambá. Essa reflexão é com base nos trabalhos de Berman (2013), Bassnett (2003), Burke e Hsia (2009), Delisle e Woodsworth (1998), Niranjana (1992), Zea e Stallaert (2012), Rocha (2006), Rodrigues (2000, 2010, 2011), Viveiros de Castro (2004, 2011), dentre outros. E, nas considerações finais, ressalta-se a conexão entre Tradução e Antropologia, e o diálogo dos Antropólogos/Linguistas com os Tradutores/Pesquisadores da Tradução, assim como discute-se a relação do texto traduzido com seu efeito sobre o público-leitor desse texto no contexto sócio-cultural em que está inserido.

Palavras-chave: Tradução. Antropologia. Línguas Ameríndias. Textos sagrados.

ABSTRACT

This article aims to reflect about the practices of translation of sacred texts to the indigenous languages to evangelize the indians and impose them the white's culture. Here, we have discussed Dominique Gallois' article (2012) and her experience in field research with the Guarani, the Yanomani and the Wajãpi and the translation of Bible's texts to these people; Bruna Franchetto's article (2012) and her work, for many years, as a linguist with the Kuikuro in the Upper Xingu; and, at last, Gabriel Oliveira and other authors' article (2013) about the problems of translation faced by the Jesuit priests, during the colonization in Brazil, to catechize the Tupinambá. This reflection is based on the studies of Berman (2013), Bassnett (2003), Burke and Hsia (2009), Delisle and Woodsworth (1998), Niranjana (1992), Zea and Stallaert (2012), Rocha (2006), Rodrigues (2000, 2010, 2011), Viveiros de Castro (2004, 2011), among others. And, at last, it points out the connection between Translation and Anthropology and the dialogue between the Anthropologists/Linguists and the Translators/Resarchers of Translation, as well as discussing the relationship between the translated text and its effects on the reader of this text in a socio-cultural context in which it is inserted.

Keywords: Translation. Anthropology. Amerindian Languages. Sacred texts.

Recebido em: 21/04/ 2017

Aprovado em: 10/05/2017

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A Antropologia e a Tradução geralmente estão relacionadas no âmbito profissional já que o antropólogo e o etnógrafo se valem da tradução de línguas estrangeiras para o estudo de

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: marciagoretti@bol.com.br.

determinada sociedade, dependendo dos seus objetivos nas relações sociais envolvidas na pesquisa. E o tradutor depende também do arcabouço teórico e empírico da Antropologia para traduzir textos de culturas e de sociedades diferentes. Entretanto, esses dois campos do conhecimento estiveram separados, por um tempo, em áreas acadêmicas distintas com a Antropologia se desenvolvendo na área das Ciências Sociais e os Estudos da Tradução na área da Filologia.

Uma pesquisa sobre a prática tradutória não pode deixar de usar alguns conceitos da Antropologia numa relação de interdisciplinaridade, especialmente quando se tratam de traduções de/para línguas ameríndias. E assim, os pesquisadores se valem de conceitos tais como “transculturação”, “a perspectiva do outro”, “multinaturalismo”, “relações de poder e de tradução”, “alteridade” e utilizam metodologias de pesquisa da Antropologia e dos Estudos da Tradução.

Evelyn Zea e Christiane Stallaert (2012) levantam uma questão importante sobre essa interdisciplinaridade entre a Antropologia e os Estudos da Tradução: o desafio do diálogo intercultural que se põe como tarefa para antropólogos, tradutores e pesquisadores na área da Tradução. Essa tarefa consiste em construir comparações entre línguas (língua-fonte e língua-alvo) inseridas em sociedades díspares com visões de mundos e realidades diferentes/divergentes, sem nivelar as diferenças dessas línguas e sociedades. Nas palavras das autoras (2012, p. 15), “Comparar – assim como traduzir – implica em criar convergências e homologias entre elementos anteriormente díspares (CALLON, 2006, p. 32), sem que tal implique a nivelção de suas diferenças.”

Este artigo, incipiente na realidade, procura refletir sobre as práticas antropológicas e de tradução de textos sagrados dos brancos para as línguas indígenas brasileiras com o propósito de catequizar os indígenas de acordo com o modo de ver o mundo do não-indígena. Nessa reflexão, verifica-se, no artigo de Dominique Gallois (2012), sua experiência de pesquisa de campo sobre a evangelização dos Guarani, dos Yanomani e dos Wajãpi e a tradução de textos bíblicos para as línguas desses povos; no artigo da linguista Bruna Franchetto (2012), conhecemos seu trabalho como linguista e tradutora junto aos Kuikuro no Alto Xingu; e no artigo de Gabriel Oliveira, Aryon Rodrigues e Ana Suelly Cabral (2013), são levantadas questões relacionadas aos problemas de tradução enfrentados pelos jesuítas, no período da colonização, a fim de impor a religião Católica aos Tupinambá. Nas considerações finais, observa-se a importância da reconstrução de um diálogo entre os Antropólogos e os Tradutores/Estudiosos da Tradução (ZEA; STALLAERT, 2012), e também questiona-se

como o pesquisador deve olhar o texto traduzido e seu efeito sobre o público-leitor desse texto na sociedade em que esse leitor está inserido.

1. REFLEXÃO SOBRE A TRADUÇÃO DE TEXTOS SAGRADOS PARA LÍNGUAS INDÍGENAS

a) Os Wajãpi²

A antropóloga Dominique Gallois (2012), em seu artigo intitulado *Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã*, faz algumas considerações sobre os procedimentos de tradução usados por estudiosos, missionários e tradutores indígenas e sobre os objetivos diversos dessas traduções e os seus resultados em relação ao modo de pensar dos indígenas. Gallois relata a experiência tradutória dos missionários com os Guarani, os Yanomami e os Wajãpi. Nesse artigo, por ser uma discussão breve, focaliza-se apenas no exemplo dos Wajãpi.

No caso dos Wajãpi, as operações de tradução que interessam aos jovens e adultos são as que aparecem nos diálogos cotidianos, nas pequenas reuniões nas aldeias, longe da intervenção dos missionários. Em relação à evangelização, os Wajãpi, por aproximação entre palavras, comparam trechos bíblicos com os mitos tradicionais dos seus antepassados, para, então, afirmarem o que conhecem e o que concluem não saber. Trata-se, dessa forma, de observar como a visão sócio-cosmo-política dos índios Wajãpi interage com a visão sócio-cosmo-política dos evangelizadores não-indígenas, e como as mudanças culturais radicais acontecem na sociedade indígena e afetam-na com a presença de elementos novos na cosmologia dos nativos. Deve-se, então, pensar nos trabalhos dos antropólogos, dos etnógrafos, dos linguistas, dos tradutores e dos missionários como elementos de intervenção nessa cosmologia ao traduzir textos de línguas europeias para línguas indígenas e, com esses textos, propagar a ideologia do dominador referente à “superioridade” da religião e da cultura dos brancos em relação à religião e à cultura dos índios, configurando um nítido caso de etnocentrismo (ROCHA, 2006).

² Os Wajãpi vivem na região delimitada pelos rios Oiapoque, Jari e Araguari, no Amapá. São os mesmos Guaiapi, mencionados na região do Baixo Xingu, sua área de origem, desde o século XVII. A língua falada pelos Wajãpi pertence à família Tupí-Guaraní. O conhecimento do português, por parte dos Wajãpi, está progredindo rapidamente. Em todas as aldeias, aproximadamente de 5 a 10 homens jovens falam bem o português. As mulheres e as crianças, com raras exceções, não falam essa língua embora entendam a maior parte das conversas. Essas informações estão disponíveis em <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/wajapi>>. Acesso em: 06 nov. 2016.

Verifica-se, pelas palavras de Gallois sobre os índios, um certo domínio dos brancos sobre eles pelo viés do sagrado, conforme já mencionou a ativista indiana Niranjana (1992) sobre a Índia e a dominação britânica na era colonial com a ajuda de tradutores, de antropólogos, de etnógrafos e de religiosos que contribuíram para a expansão do cristianismo na Índia e também pode-se citar os estudos de Burke e Hsia (2009) sobre a dominação europeia na China pela religião e a pesquisa de Delisle e Woodsworth (1998) referente à dominação branca sobre os índios Cree no Canadá por intermédio da religião e da implantação da escrita dos brancos nessa sociedade nativa.

A evangelização cristã entre os índios apresenta certas peculiaridades observadas por Gallois (2012) junto aos Wajãpi. As divindades, os destinos específicos e o conteúdo dos livros sagrados trazidos pelos missionários brancos não são modificados. E, por isso, não existe nenhuma abertura ao pensamento do outro, ao contrário da lógica indígena que sempre considera a possibilidade de leituras diversas e de transformações infinitas. Tem-se um modo de tradução do Evangelho muito particular, que apresenta um Deus e um Evangelho diferente das narrativas da cultura ameríndia que não aceita essa nova narrativa dos brancos, e percebe-se que alguns índios são mais resistentes ao apelo da missão evangélica do que outros. Entre os Wajãpi, por exemplo, segundo Gallois (2012), há uma preocupação dos missionários mais com a pronúncia das palavras do que com uma tradução realmente da Bíblia. Eles pedem aos nativos para recontarem o que foi dito a fim de verificarem a única possível interpretação do texto bíblico (sem considerar toda a experiência de vida dos Wajãpi) com elementos nesse texto estranhos à percepção cognitiva dos índios e sem uma tradução possível, em alguns casos. É interessante observar que os povos indígenas não encontram dificuldade em assimilar outros povos como os romanos e os judeus na Bíblia, mas sim certos conceitos e a visão de mundo dos brancos sobre o divino e a relação entre os homens e esse ser divino.

Um outro ponto importante destacado por Gallois (2012) na evangelização dos índios é o fato de suas línguas não terem uma escrita como a dos brancos, o que dificulta transmitir a Bíblia apenas oralmente e memorizar tudo. Por isso, existe a necessidade de uma escrita (nos moldes da sociedade branca) para que se possam registrar os textos bíblicos como aconteceu com outros povos em outras partes do mundo (BURKE; HSIA, 2009; DELISLE; WOODSWORTH, 1998). Falta, contudo, nesse processo de evangelização e de tradução dos textos bíblicos, o respeito aos mitos, às narrativas, à herança dos antepassados, à cultura dos índios. Houve e há uma imposição de preceitos e punições (culpa, pecado, inferno, Satanás) contra os costumes desses povos.

Dentre os depoimentos dos Wajãpi para Gallois (2012), dois são interessantes pelas observações pertinentes dos índios sobre a implantação da religião cristã e a tradução dos textos bíblicos para a língua indígena. Um deles é sobre as proibições a práticas sociais dos índios condenadas pelos missionários: “Janejarã não disse que não podia fumar, não [...] podia beber caxiri, [...] não podia ter duas esposas, [...] não pode pintar com jenipapo”, então se Janejarã (o ser divino) não proibiu nada disso, os índios questionam por que os missionários condenam essas práticas em seus discursos; e outro depoimento é sobre a mensagem central de Jesus que já é praticada pelos índios: “falar bem, calmo, sem agressão, só dizer palavras que tem de ajudar o outro, a fortalecer o outro”; assim como “só chegaria ao céu quem não tivesse roubado, matado, quem não batesse na esposa. ‘Com esposa só pode falar bonito! Isso tudo, Janejarã disse’”. Observa-se que temos um movimento de ida de práticas e de saberes Wajãpi para o discurso evangélico, mas esse discurso não se direcionava aos saberes dos índios. Em contraposição a isso, alguns jovens Wajãpi têm desenvolvido, mais profundamente, um movimento de mão dupla entre essas duas culturas tão diferentes, em sucessivos experimentos na tradução.

Gallois percebeu, em exercícios de tradução, que alguns índios, ajudantes dos missionários, traduziam para a sua língua materna conceitos não-pertencentes à vida social e natural dos índios como “pecado, castigo, culpa”, que estavam penetrando cada vez mais no discurso e na prática dos indígenas, produto de uma tradução feita pelos missionários centrada no ponto de vista desses religiosos como a única verdade possível (ROCHA, 2006; BERMAN, 2013). Os religiosos propõem, pela tradução dos textos sagrados e pela prática missionária, dentre outras ações, destruir a prática xamã dos indígenas em prol da evangelização cristã. E alguns índios Wajãpi declararam guerra aos pajés e aos xamãs, porém muitos anciões da aldeia relutaram em aceitar os preceitos evangélicos em substituição à prática xamânica, mostrando que essa prática é “*bonita e altamente tradicional*”, segundo palavras desses anciões da comunidade (GALLOIS, 2012, p.75).

Os Wajãpi, próximos ou não dos missionários, tentam aproximar o discurso evangélico de sua própria tradição. Há, entretanto, uma ideia errônea de que os saberes transmitidos oralmente são falhos, e isso é propagado pelos religiosos, pelos profissionais da saúde e pelos educadores nas escolas da terra indígena. E os índios, dessa maneira, consideram que a Bíblia é “completa” por ser escrita. Precisa-se, então, conforme Gallois (2012, p.78), recobrar o sentido de continuidade anterior ao ato da tradução e dar ênfase às identidades relacionais presentes na comunidade indígena e na vida social que consiste de atos de construção e de separação, de continuidade e de mudanças, sendo a tradução, com certeza,

uma maneira de tornar o outro inteligível e aceito como ele é, e não como um “estranho” que “amedronta” por sua natureza diferente da natureza do homem “civilizado”. E um exemplo interessante é dado por Gallois sobre a estratégia de I. (um dos parceiros nativos da antropóloga) para explicar as verdades do evangelho aos seus parentes, relacionando isso aos saberes de seus ancestrais, já que não se poderia estudar a Bíblia sem considerar também os conhecimentos dos Wajãpi.

E Gallois (2012, p.78) questiona “se haverá lugar [...] para diferenças [...] resgatar o que há de ‘bonito’ nas práticas xamânicas”. Resposta difícil, mas o mundo possível e ideal seria o mundo do respeito ao outro e às diferenças entre culturas, traduzidas nos textos em mão dupla como afirma Viveiros de Castro (2011, p. 02) “o melhor dos mundos possíveis, [...] deve necessariamente ser um mundo onde *um outro* mundo é possível”.

b) Os Kuikuro do Alto Xingu³

A linguista Bruna Franchetto (2012), em seu artigo *Línguas ameríndias: modos e caminhos da tradução*, apresenta sua experiência como pesquisadora/tradutora da língua Kuikuro do Alto Xingu e suas observações sobre a prática tradutória em relação à escrita e à propagação da doutrina cristã entre os índios. Franchetto relata sua convivência com os índios e a sua responsabilidade pela alfabetização dos índios, pelo ensino dos jovens e pela formação de pesquisadores-índigenas e de tradutores-índios.

Franchetto (2012, p. 37) considera que “o pesquisador é um ‘escriva’ responsável pelo surgimento de ‘escribas’ indígenas”. Porém, no período de sua tese, ela percebeu a “mutilação” produzida pela tradução em seus trabalhos anteriores ao transcrever os relatos orais dos índios, e sua “multidimensionalidade” para a escrita dos brancos pelo ponto de vista dos não-índios, no caso pelo ponto de vista da própria pesquisadora. Ela perseguiu o equilíbrio no movimento da tradução bidirecional, da língua A para a B e vice-versa, “fugindo” das “pretensões ‘civilizatórias’, mascaradas ou não, de missionários, de agentes da escolarização e até de pesquisadores.” (FRANCHETTO, 2012, p. 37).

Franchetto conseguiu, embora imperfeitamente, mostrar a beleza poética dos discursos, das narrativas orais dos antepassados, em particular, e da celebração da história de

³Os Kuikuro são, hoje, o povo com maior população no Alto Xingu. Sua língua pertence ao sub-sistema Karib com os outros grupos que falam variantes dialetais da mesma língua. Seu território tradicional é a região oriental da bacia hidrográfica do rio Xingu no Estado do Mato Grosso, na porção sul da TI Parque Indígena do Xingu. Essas informações estão disponíveis em <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kuikuro>>. Acesso em: 06 nov. 2016.

cada grupo-aldeia dos Kuikuro, porém os versos escritos, segundo a própria autora, são “uma pálida sombra” dos textos orais por eliminar os paralelismos e as repetições presentes nesses textos e por não conseguir reproduzir o ritmo, a melodia, as estruturas silábicas e métricas, presentes nas narrativas, nos cantos religiosos e festivos, nos discursos cerimoniais e na retórica política. A tradução desses textos é um grande desafio aos tradutores indígenas e aos pesquisadores-tradutores não-indígenas, além da presença, nos textos-fonte, de termos culturalmente marcados e intraduzíveis que, em algumas tentativas, aniquilam com os conceitos presentes na percepção cognitiva dos índios, reduzindo-os à visão etnocêntrica dos brancos (ROCHA, 2006).

Uma etapa de mudança no trabalho de tradução entre os índios se deu quando os professores Kuikuro decidiram não escrever mais *akinhá*, narrativas tradicionais dos Kuikuro. Eles fariam isso apenas quando pagos por algum pesquisador, além de substituir a pictografia, desenho-escrita, pela escrita ortográfica em cadernos ou livros. A pictografia⁴ é uma outra escrita que retrata o elemento central de narrativas orais de povos indígenas, mas, infelizmente, é considerada uma não-escrita, segundo alguns estudiosos citados por Niranjana (1992) ou pré-escrita para alguns pesquisadores (FRANCHETTO, 2012). Essas mudanças, da pictografia para a escrita, aproximam mais o grupo indígena do grupo não-indígena, descaracterizando traços culturais importantes dos índios nos relatos de suas narrativas.

Já em relação ao trabalho dos missionários, Franchetto frisa alguns elementos presentes nessa prática tradutória: adequar a língua indígena, forçosamente, à língua-fonte (no caso, o português), com a tradução de um texto escrito “sagrado”, considerado absoluto e “verdadeiro”, resultado de outras traduções; e garantir que a mensagem do texto-fonte, com o trabalho de um tradutor indígena e de um missionário, chegue compreensível em seus significados e sentidos ao leitor da língua-alvo (BASSNETT, 2003), sendo as narrativas tradicionais rebaixadas a “contos” ou “lendas” em comparação aos textos cristãos (a Bíblia). O texto bíblico é apresentado, pelos missionários ou pela grande maioria deles, como a única verdade possível e as narrativas indígenas como fabulações.

A união entre missionários-linguistas e tradutores indígenas está a serviço de uma pretensa “civilização” entre os indígenas e de mudanças culturais e sociais nas sociedades indígenas. Franchetto (2012, p. 49-52) cita exemplos de tentativas árduas de tradução de conceitos bíblicos como “virgem, espírito e outros” para a língua Kuikuro, que marca suas narrativas com partículas expressivas da noção de “ter presenciado, visto algo”, não

⁴ Bruna Franchetto (2012, p. 43-44) ilustra a coexistência, entre os Kuikuro, da pictografia com a escrita na narrativa da “origem do milho”.

condizentes com a ideia de “mensagem divina, sem presenciar alguma coisa ou ente divino” do pensamento cristão.

c) Os Tupinambá no período colonial⁵

O estudo feito por Gabriel Oliveira (2013), com a orientação dos linguistas Aryan Rodrigues e Ana Suelly Cabral, é uma análise de traduções para a língua Tupinambá, no período colonial, de quatro textos da Doutrina Cristã (Pai-Nosso, Ave-Maria, Credo e um hino à Virgem Maria). Esse estudo compara as traduções desses textos em Português para uma língua indígena e investiga conceitos na doutrina cristã alheios à experiência cognitiva dos indígenas e como esses conceitos foram traduzidos para a língua Tupinambá.

Os linguistas utilizaram como referencial teórico os trabalhos de Barros, Monserrat e Mota (2009a, 2009b, 2011) sobre a tradução de textos usados na evangelização de indígenas nos séculos XVI, XVII e XVIII; o *Vocabulário na Lingoa Brasílica*, manuscrito anônimo usado pelos jesuítas na primeira metade do século XVII; e o *Dicionário da Língua Geral do Brasil*, manuscrito anônimo e sem data conhecida de publicação. Como referencial da teoria linguística sobre línguas indígenas, a pesquisa de Gabriel baseou-se, principalmente, nos trabalhos descritivos feitos por Rodrigues (2000, 2010, 2011).

Dentre as várias discussões feitas nesse estudo sobre elementos linguísticos da língua Tupinambá, destacam-se alguns exemplos interessantes de traduções feitas pela ótica europeia de ver o mundo e pela doutrina cristã na perspectiva de não considerar a multinatureza da cultura Tupinambá e sua percepção cognitiva do mundo terreno e sagrado.

Na tradução do conceito “cheia de graça”, por exemplo, para o Tupinambá, o tradutor utilizou a nominalização ‘*graça r-ecé tynycém-bäé*’, sendo que */tynycém-bäé/* significa /estar cheio-NOM.PRED/ e */tynycém/* é usado para coisas líquidas, porém o conceito de “cheia de graça” (na oração da “Ave-Maria”) não teria um equivalente com algo líquido na cultura do branco e essa foi a escolha feita pelo tradutor para se aproximar da percepção dos Tupinambá sobre “cheia de graça”.

Um outro exemplo observado por Oliveira (2013) foi a tentativa de traduzir o conceito de “maldade” para a língua Tupinambá: *oré ì-ang-aip -áb-äé* (13 R²-espírito-ruim NOM.C-

⁵ **Tupinambá** é o nome do povo indígena brasileiro que, por volta do século XVI, habitava duas regiões da costa brasileira: a primeira ia desde a margem direita do rio São Francisco até o Recôncavo Baiano; e a segunda ia do cabo de São Tomé, no atual estado do Rio de Janeiro, até São Sebastião, hoje estado de São Paulo. Esse segundo grupo também era denominado de tamoio. Essas informações estão disponíveis em <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Tupinambás>>. Acesso em: 06 nov. 2016.

NOM.PRED). Oliveira questiona se */ang-/*, com os significados de “imagem, sombra, espírito”, combinado com */-aip/* “ruim”, traduziria a ideia de maldade, conceito abstrato na sociedade cristã-branca. Para ele, provavelmente, não traduz isso.

Na tradução da oração do Pai-Nosso para o Tupinambá, os religiosos, ao se referirem ao conceito de “santificado” (*'santificado* seja o Vosso nome’), usaram a partícula de nominalização do Tupinambá */-pyr-/* com */-eté-/* (“verdadeiro”): *i-mö- eté-pyr -amo* (R²-CAUS verdadeiro-NOM.P TRANS). Nesse exemplo */-eté-/⁶*, “(na qualidade de) feito verdadeiro”, poderia traduzir o conceito de “santificado” na cultura dos brancos, se todo nome é verdadeiro? O que os indígenas teriam entendido dessa expressão referindo-se a um nome? Note-se que, no *Vocabulário na Língua Brasileira* (v. 2, p. 112), tem-se uma outra tradução para o termo “santificar”: *a-i-mon-garaib* /1-R²-CAUS-caraíba/ “eu faço/torno caraíba” que “parece restringir a palavra ‘santificado’ aos seres brancos ou dos brancos.” (comunicação pessoal feita pela prof^a Evelyn Zea, 2016).

Um outro desafio enfrentado pelos tradutores-jesuítas nesse período era não ter equivalentes na língua Tupinambá para termos como “Reino, tentação, Amém, Ave, graça, Espírito Santo” e outros vocábulos, entretanto eles conseguiram traduzir algumas palavras como “anjo, serafim” e outras para a língua indígena. Como traduzi-los na perspectiva que os índios entendem o sagrado, o divino, o espírito se os tradutores viam esses sujeitos totalmente pela perspectiva da sociedade europeia, branca, colonizadora e judaico-cristã? Oliveira observa que os Tupinambá somente acreditariam em Santos, Espírito Santo, Igreja Católica se esses nomes fossem pessoas, pois só às pessoas se relacionava o verbo tupinambá */robiár/* “acreditar”.

Oliveira finaliza seu artigo ressaltando que, apesar de os Jesuítas serem conhecedores da língua Tupinambá no período da colonização e de usarem criações lexicais para traduzir o catecismo católico, muito do conteúdo dessa Doutrina escapou da tradução e do entendimento dos indígenas, mas, mesmo assim, os jesuítas conseguiram atingir seu objetivo: a propagação da fé cristã entre os ameríndios brasileiros. As dificuldades na tradução de textos sagrados para o Tupinambá podem ter ocorrido, dentre outros motivos, por não se levar em conta as culturas bem diferentes no Brasil colonial com percepções diferentes do sagrado: a percepção do homem branco-europeu e a percepção dos indígenas sobre o divino, a religião e a religiosidade. E toda tradução, para ser confiável, deve considerar as culturas diversas nas quais os falantes das duas línguas (fonte e alvo) estão inseridos.

⁶ Observa-se que */-eté-/* é utilizado em relação a diversos seres, quando são considerados “de verdade”. (comunicação pessoal feita pela Prof^a Evelyn Zea, 2016)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se que os desafios da tradução de textos escritos em línguas europeias para línguas indígenas são muitos segundo o que se observou neste artigo sobre os relatos de Gallois (2012) e Franchetto (2012) durante suas pesquisas acadêmicas junto aos índios Wajãpi, Guarani, Yanomami, Kuikuro e na análise de Oliveira (2013) sobre o contato histórico de padres jesuítas com índios Tupinambá no período da colonização brasileira. Esses desafios decorrem, em grande parte, da dificuldade de considerar a história, o modo de vida social e a herança cultural milenar dos índios no processo de tradução.

A atitude etnocêntrica dos colonizadores europeus e de seus descendentes resulta em atitudes cruéis e até violentas de encarar o “outro”. Há, realmente, o pressuposto de que o “outro” deva ser “alguma coisa” (objeto de estudo ou de doutrinação) que não tem direito à palavra, à manifestação de seus desejos, considerando até esse “outro” incapaz de dizer algo de si mesmo. (ROCHA, 2006, p. 10). Nas palavras de Franchetto (2012, p. 52-53), “todo ato de compreensão é um ato de tradução (e vice-versa); [...] processo de tradução é inerente ao ouvir, ao falar para outro, ao interpretar pensamentos e palavras alheias, ao comunicar os próprios pensamentos e palavras.” Na essência, a tradução interliga duas ou mais línguas, duas ou mais culturas diferentes, mundos diversos e até mesmo divergentes nos quais os textos (original e traduzido) são produzidos e transcritos.

Assim, traduzir de uma língua indígena para o português ou vice-versa não é tarefa das mais fáceis. Exige desprendimento de conceitos pré-estabelecidos pelos tradutores-pesquisadores, pelos missionários e por todos que trabalham com a tarefa da tradução bidirecional⁷ de textos-fonte da cultura branca para os textos-alvo na cultura ameríndia. A tradução consiste em um movimento de uma língua a outra no passado ou no presente, um olhar sobre o outro e sobre si mesmo como tradutor, possível de se transformar e de aceitar “o outro” como sujeito do processo tradutório. Caso contrário, a tradução pode ser um instrumento de deturpação ou aniquilação da língua do “outro” dominado por forças de poder.

O desafio de traduzir pode começar pela “transcrição” de um texto oral para um texto escrito, por exemplo, ou vice-versa. E quando a língua-alvo é a língua indígena, essa tradução, muitas vezes, segundo Franchetto (2012, p. 53), é improvisada, grosseira, com erros e o

⁷ Evelyn Zea (em comunicação pessoal em novembro de 2016) sugere a leitura de textos complementares importantes sobre o processo de tradução bidirecional entre as línguas indígenas e a língua portuguesa: o texto “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”, de Manuela Carneiro da Cunha e de Eduardo Viveiros de Castro (1985), e o texto “O Mármore e a Murta”, de Eduardo Viveiros de Castro (1992), junto com outros textos da sua Coletânea “A inconstância da alma selvagem”.

resultado é um texto na língua-alvo simplório, soluçante, sem um nexos cultural como aconteceu com a tradução missionária, desde o período colonial, tendo como resultado um texto numa língua desencarnada, com elementos intraduzíveis ou traduzidos pela visão de mundo do homem branco e não condizentes, em muitos casos, com a visão de mundo do índio. Os mundos em que vivem essas sociedades são diferentes, não se trata apenas do mesmo mundo com dois rótulos. Então, na prática tradutória é importante traduzir também na perspectiva do outro, do seu meio sócio-cultural diferente (VIVEIRO DE CASTRO, 2004) e lembrando Sapir (1921 apud FRANCHETTO, 2012, p. 53) quando observa que não há duas línguas totalmente semelhantes que representem a mesma realidade social.

A tradução ideal, fidedigna absolutamente ao texto original, é impossível pela diversidade, nas línguas, de suas estruturas gramaticais e da associação entre formas e significados, um ponto crucial na atividade de tradução, além das diferentes culturas a que os falantes dessas línguas pertencem. Se traduzirmos, por exemplo, peças cantadas com fala poética para o texto escrito, como acontece com muitas narrativas e ritos religiosos e festivos dos índios, precisa-se tomar muito cuidado com as diferenças entre a escrita e a oralidade, entre a literalidade e a interpretação poética do texto-fonte, tentando mostrar, o máximo possível, as potencialidades desse texto e de suas formas poéticas.

Por outro lado, uma tradução “não-etnocêntrica” nesse contexto pode resultar em bons textos traduzidos e em excelentes trabalhos científicos de registro e de documentação das línguas indígenas brasileiras, enriquecendo o que já existe em termos de pesquisa nessa área do conhecimento. Pode-se considerar, por exemplo, a elaboração de glossários/dicionários bilíngues com termos culturalmente marcados na língua-fonte (por exemplo, uma determinada língua indígena brasileira) para uma língua-alvo (o Português) com elementos culturais totalmente ou relativamente diferentes nessas duas línguas. Além de documentar a estrutura linguística da língua-fonte e os equivalentes na língua-alvo e de empregar as técnicas e os procedimentos da Lexicografia, é também importante, na elaboração de uma obra lexicográfica bilíngue relacionada a línguas indígenas, pesquisar e registrar aspectos antropológicos e elementos etnográficos relacionados aos falantes dessas línguas como argumenta Franchetto (2012, p. 49), que “qualquer dicionário deveria conter sùmulas etnográficas”.

A tradução pode transformar o tradutor e o leitor do texto traduzido. Ela revela um mundo desconhecido e diferente que merece ser analisado por uma perspectiva que não seja submetida a nossa perspectiva, saindo da posição de enxergar só a si próprio e ir para a

posição de se aproximar da cultura, do modo de viver e de perceber o mundo de outros povos, como os índios no Brasil.

REFERÊNCIAS

BARROS, M. C. D.; MONSERRAT, R; MOTA, J. A “mulher casada” nos confessionários Tupí (séculos XVI-XVII). **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 1, n. 2, 2009a, p. 103 -116.

_____. Uma proposta de tradução do sexto mandamento de Deus em um confessionário Tupi da Amazônia de 1751. **Tempo**, Niterói, v. 13, n. 26, 2009b.

_____. O índio “traveço” em um confessionário jesuítico tupi de 1686. **Tellus** (UCDB), Campo Grande, v. 20, p. 257 - 270, 2011.

BASSNETT, Susan. **Estudos de tradução**: fundamentos de uma disciplina. Tradução: Viviane de Campos Figueiredo. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. Título original: Translation studies.

BERMAN, Antoine. **A tradução e a Letra ou o albergue do longínquo**. Tradução: Marie-Hélène Torres, Mauri Furlan e Andréia Guerini. Rio de Janeiro: Copiart, 2013. Título original: La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain.

BURKE, Peter; HSIA, R. Po-chia (Org.). **A Tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna**. Tradução: Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Ed. da UNESP, 2009. 289 p. Título original: Popular Culture in Early Modern Europe.

DELISLE, Jean; WOODSWORTH, Judith. **Os Tradutores na história**. Tradução: Sérgio Bath. São Paulo: Ática, 1998. 359 p. Coleção múltiplas escritas. Título original: Translators through history.

FRANCHETTO, Bruna. Línguas ameríndias: modos e caminhos da tradução. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 30, n. 1, p. 35-61, 2012.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 30, n. 1, p. 63-82, 2012.

NIRANJANA, Tejaswini. Representing Texts and Cultures. In: **History, Post-Structuralism and the Colonial Context. Siting Translation**. Berkeley: University of California Press, 1992, p. 47-86.

OLIVEIRA, Gabriel Barros Viana de; RODRIGUES, Aryon D.; CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara. Do Tupinambá para o Português e do Português para o Tupinambá: Estudo de uma tradução do século XVII. Paper apresentado no **IV Encontro Internacional sobre Línguas e Culturas dos Povos Tupí**. Ji-Paraná: Universidade de Roraima (UNIR), dez. 2013.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006. Coleção Primeiros Passos.

RODRIGUES, A. D. Caso em Tupí-Guaraní, particularmente em Tupinambá. In: Congresso da ANPOLL, 13, Niterói: Síntese, 2000. **Anais**, Niterói: ANPOLL, 2000.

_____. Estrutura do Tupinambá. In.: CABRAL, Ana Suelly Arruda C.; RODRIGUES, Aryon D.; DUARTE, Fábio B. (orgs). **Línguas e Culturas Tupí**, v. 2, Brasília: Editora Curt Nimuendajú / LALI (UnB), 2010. p. 11 – 42.

_____. Argumento e predicado em Tupinambá. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 3, n. 1, p. 93-102, 2011.

STALLAERT, Christiane; ZEA, Evelyn. Deslocamentos: Estudos no duplo campo de Tradução e Antropologia. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 30, n. 1, p. 11-18, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Tipiti: **Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004. Disponibilidade em <digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>. Acesso em: 10 set. 2016.

_____. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. Conferência proferida no dia 24/08/2011 por ocasião de concurso para professor titular de Antropologia da UFRJ. In: **Sopro**, nº 58, p. 02-16, set. 2011.

Vocabulário na língua brasílica. 2ª edição. 2 volumes (Boletins 137 e 164 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo). São Paulo, 1952 e 1953.