



Práticas tradutórias nos planos histórico, textual e estético: implicações políticas e éticas

Translation Practices at the Historical, Textual and Aesthetic Levels: Political and Ethical Implications

Heloisa Helena Siqueira Correia

Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Porto Velho, Rondônia / Brasil

heloisahelenah2@unir.br

<https://orcid.org/0000-0001-5385-2141>

Hélio Rodrigues da Rocha

Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Porto Velho, Rondônia / Brasil

heliorodriguesrocha@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7086-9594>

Resumo: Procura-se refletir sobre aspectos variados das operações de tradução desde o contato, em terras americanas, entre os indígenas e os colonizadores, membros das ordens religiosas e viajantes, até as dificuldades tradutórias que assolam, hoje, as relações éticas entre povos, autóctones e não autóctones. Questões teóricas são pontuadas na medida em que colaboram na discussão das práticas tradutórias e suas implicações políticas e éticas, questão principal do texto. O texto reconhece que o problema da conduta ética do tradutor se coloca sobretudo nas intrínsecas relações entre tradução e etnografia. Ao passo que etnógrafos e tradutores não indígenas não podem prescindir da sua formação cultural, em suas operações de tradução, os indígenas também se tornam tradutores de línguas e culturas, demonstrando que a luta das traduções-interpretações apenas recomeçou. Autores convidados ao diálogo: Mittmann (2003), Ette (2018), Gallois (2001) e Risério (1993), entre outros.

Palavras-chave: prática tradutória; etnografia; indígenas; relatos de viagem

Abstract: In this paper we seek to reflect on various aspects of translation from the contact between indigenous people and colonizers, members of religious orders and travelers to the translation difficulties that today plague the ethical relations between several people, indigenous and no-indigenous. Theoretical issues are scored as they collaborate to the discussion of translation practices and their political and ethical implications, the main question in this paper. The text recognizes that the problem of the translator's ethical conduct arises above all in the intrinsic relations between Translation and Ethnography. While non-indigenous ethnographers and no-indigenous translators can not do without their cultural background, in their translation operations, the indigenous people also become translators of languages and cultures, demonstrating that the struggle for translations-interpretations has only just begun again. In order to do so, author such as Mittmann (2003), Ette (2018), Gallois (2001) and Risério (1993) are invited to dialogue, among others.

Keywords: translation practices; ethnography; indigenous people; travel writing.

Em sentido amplo, é possível perceber facilmente que são muitas as camadas de tradução que nos envolvem historicamente. Ao lermos o mundo, estamos traduzindo-o de determinado modo; ao narrarmos o mundo com o qual nos encontramos, estamos formulando uma ou outra leitura dele, fruto de uma tradução, e também externalizando tal leitura mediante essa ou aquela formação discursiva e ideológica, a partir de determinada posição do sujeito e das funções de autor e tradutor. Segundo Solange Mittmann (2003, p. 136), o tradutor é “[...] responsável pela organização das vozes presentes no processo tradutório, bem como pelo direcionamento de uma interpretação, criando a ilusão de homogeneidade e transparência”. Percebe-se aí o papel vetorial do tradutor e o risco da criação de uma aparência homogênea para o objeto em processo de tradução.

Ao recepcionarmos a narrativa dos outros acerca do mundo, estamos novamente criando uma tradução, agora no esforço colocado na escuta. Nossas leituras e traduções nos constroem, perfilam nossa subjetividade e nossos atos; traduzir é, primeiramente, relacionar-se com outro vivente, que está concomitantemente vivendo sua formação discursiva-ideológica em outra cultura. O poeta e crítico Octavio Paz (1991, p. 29) afirma que “[...] o conhecimento da cultura do outro é um ideal contraditório, pois exige que mudemos sem mudar, que sejamos outros sem deixar de ser nós mesmos”, essa é a real tarefa do tradutor

de mundos e de textos, experimentar ser Outro no processo de trânsito cultural proporcionado pela tradução, isto é, assumir uma pluralidade de identidades como sua identidade. Todavia, esse “experimentar ser outro”, esse deslocar-se, incorre em riscos para as culturas envolvidas, em especial, para a cultura traduzida, considerando-se que o sujeito tradutor pode ser displicente em relação às diferenças linguísticas e culturais.

Para se tentar evitar práticas colonialistas em muitos discursos sobre as culturas amazônicas etnografadas, é necessário – acreditamos – que o tradutor-viajante e plasmador de culturas-discursos, a partir da escrita etnográfica, se distancie de sua cultura e beba na fonte da língua-cultura do outro. É nesse sentido que Alice Maria de Araújo Ferreira (2014, p. 392-393), em “O paradigma da descrição na tradução etnográfica” – em que faz reflexões sobre a tradução-descrição a partir de *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss – assevera que a tradução-descrição etnográfica

deve operar recursos sintáticos e lexicais da língua que traduz para acolher o outro. Trata-se de uma descrição, de um ‘fazer ver’ pelas palavras. Essa concepção deve-se ao fato que a tradução-descrição etnográfica não dissocia o estudo da cultura (*ethnos*) da questão da escrita (*graphê*), mas faz dessa relação sua especificidade. A descrição-tradução etnográfica é uma realidade antropológica que se torna linguagem e que se inscreve numa rede de intertextualidade.

Consequentemente, essa operação metamórfica exige certa “pedagogia do olhar”, do querer ver, do desnudar-se de si mesmo e da necessidade do mergulho nos labirintos linguístico-culturais da comunidade ou práticas e costumes, profissões etc. descritas e emolduradas em discursos via a materialidade textual. Esta operação exige postura crítica e ética do tradutor frente ao outro, aos seus modos de viver e pensar. Muitos relatos de viagem apresentam as Amazônias para o resto do mundo em completa disponibilidade e, sempre nesse espaço construído discursivamente pelo perquiridor, o viajante-escritor. A partir desta construção, os relatos que narram a própria Amazônia, em seus mais diversos aspectos econômicos, culturais, sociais, religiosos, e até mesmo linguísticos, apagam ou minimizam certos aspectos vitais dessas sociedades “viajadas”, já que as estratégias descritivas usadas pelos tradutores-viajantes parecem privilegiar o uso de hiperonímia. Dizer,

por exemplo, como alguns tradutores o fazem (KOCH-GRÜNBERG, 2005; WHIFFEN, 2019), que os povos da Amazônia possuem plantações de mandioca, milho ou de qualquer outro produto agrícola, é uma generalização que, a nosso ver, esconde os rituais cotidianos desses nativos na escolha do local para o plantio, da derrubada da mata, da coivara (limpeza do solo com fogo), das tarefas distribuídas há séculos entre os gêneros (masculino e feminino), da colheita e das festas relacionadas a essa prática, bem como o próprio nome usado na região para tais práticas, já que o roçado e a roça, termos usados em toda a Amazônia brasileira para se referirem ao local e ao trabalho dos nativos, diferem de plantação, termo englobante (ROCHA, 2019). No entanto, não tratamos aqui de comparar traduções, muito menos apontar possíveis equívocos, mas tão somente refletir, questionar tais práticas tradutórias. (Voltaremos a essa discussão posteriormente neste texto).

Traduções ocidentais

Como traduzir o Outro? Quais são os outros do Ocidente que têm motivado os processos de tradução há séculos? Há muito nos referimos ao processo de ocidentalização como a soma de processos históricos invasivos voltada a territórios geograficamente ricos em matérias primas, e ao quais se atribui um ideológico primitivismo e “vazio” demográfico, argumento para a posse das terras e o domínio dos povos nativos, levado a cabo principalmente na modernidade pela empresa dos colonizadores europeus. Geograficamente, o Ocidente, a princípio, refere-se ao continente europeu que, munido da tarefa de expansão mercadológica, avança, a partir da dita modernidade, sobre o Outro, a América do Norte, Central e do Sul, assim como sobre o continente africano e a Oceania.

Ainda que, ao longo de sua história, a Europa tenha sido invadida diversas vezes, e, portanto, possua o conhecimento da perspectiva dos que foram invadidos, não deixará de realizar seu projeto de invasão sistemática das terras alheias. Nos confrontos com os povos nativos, operam-se leituras de variados aspectos linguísticos e culturais pelos povos envolvidos e trava-se uma batalha de leituras *in loco* e através dos tempos, de interpretações e de traduções, que na maior parte do tempo pretende fazer hegemônica determinada tradução ou conjunto de traduções. Essa hegemonia tem, historicamente, trabalhado a favor da dominação e exploração dos povos nativos, modo pelo qual a tradução é inseparável da política e do poder, e dele é, em grande medida, submissa.

Os povos nativos da América do Sul e da África seguem sendo ocidentalizados em gradações diversas pela cultura, sistema de produção e economia eurocêntricas e signatárias da lógica do capital. As matrizes culturais indígenas americanas e africanas estão submetidas ao poder sustentado por uma escala de valores que privilegia a economia global, as relações comerciais internacionais e a cultura “mundial”, entre outros dispositivos de dominação munidos de racionalidade, e referendados pelos sistemas jurídicos e políticos dos vários países. Sistemas em que operam, por certo, os processos tradutórios, mas também seu aparelhamento pelo Estado.

Desde há muito, a tradução que se faz na dinâmica das relações sociais, políticas e econômicas é imperiosa – sobrepõe-se à tradução de textos, discursos e livros ou a dirige – e se coaduna com interesses de grupos da cultura de chegada, a cultura invasiva. Deve-se aqui, retomar algumas reflexões de Ottmar Ette (2018) sobre a diferença entre erro de tradução e o que se pode denominar falseamento da tradução. O primeiro pode ocorrer na medida em que o tradutor se equivoca involuntariamente em seu esforço e escolha dos termos e sentidos, o segundo é um ato voluntário de invenção de sentidos que viabilizam manipulações e distorções utilitárias. Ottmar Ette (2018, p. 107) afirma:

Na relação entre “Novo” e “Velho” Mundo, os processos de tradução e os problemas de tradução têm, naturalmente, um papel central não só para os que são levados à margem do continente americano. Não é possível confiar, por exemplo, em Hernán Cortés, quando ele “traduz” as palavras de Montezuma em seus relatórios, suas *Cartas de relación* para Carlos V, e acaba se tornando um verdadeiro ventríloquo, ao colocar na boca do representante do Outro uma justificação de seus próprios planos e objetivos.

Nesse sentido, o discurso do Outro é distorcido e Hernán Cortés substitui seu importante papel de mediador-tradutor para exercer a função de fonte da mensagem falseada. Seu papel de mediador é conspurcado pelos interesses de riqueza e expansão mercadológica da Coroa espanhola e de si mesmo. Ele age sob o signo da usurpação, cerne de seu processo de tradução. Esse é apenas um exemplo das inúmeras possibilidades de falseamento.

Lembre-se do caso, aqui no Brasil, dos salesianos que fizeram com que os indígenas do Alto Rio Negro abandonassem suas malocas, porque os convenceram, pela tradução cultural, que a maloca possuiria um outro sentido, diferente daquele que a cultura indígena lhe dá. O olhar religioso ocidental identificava na maloca o lugar da promiscuidade (BOLETIM SALESIANO, 1950, p. 21 *apud* ANGELO, 2016, p. 70) e nela apoiava a criação do interdito. O que se desdobrou “[...] na proibição de certos rituais e do xamanismo, bem como na entrega de adornos e instrumentos sagrados aos padres” (ANDRELLO, 2010, p. 11). Neste caso, o tradutor cultural deforma o sentido da cultura de partida e devolve a ela um novo significado, empobrecido e falso.

Não é demais afirmar que a colonização do mundo, ao passo que provocou a extinção de línguas e culturas, o genocídio e a devastação de territórios, provocou a construção de identidades e culturas híbridas, literaturas mestiças e poéticas variadas, o que ocorreu em romances modernos como *Macunaíma* e *Maira*; nos poemas *Muhuraida* e *Cobra Norato*; ou, ainda, no texto do *Manifesto Antropofágico*, de gênero híbrido, por exemplo. Não se quer dizer com isso que o advento do novo justifica o processo sangrento. A perda, está claro, é maior que o ganho. E em obras contemporâneas como *Meu querido canibal* e *Ajuricaba*, há poéticas sendo construídas e desconstruídas, ainda em relação à violenta colonização e seus repiques. Trata-se de poéticas que pressupõem o ato de tradução que se inicia no confronto do eu e do outro. Nesse sentido, o processo tradutório histórico mostra sua anterioridade em relação ao texto literário, e a maior parte do tempo, faz com que o texto literário sofra as consequências de tal anterioridade em níveis diversos. Temporalmente, os textos literários pressupõem a perda que ocorreu no plano histórico.

Como há atos tradutórios diversos e contraditórios no plano histórico, no que diz respeito à tradução textual encontramos algo semelhante. Há traduções que, porque se contradizem, se anulam, e há aquelas cujo trabalho, em várias versões e em línguas diferentes, procuram respeitar ao máximo a língua da qual se parte, a língua para a qual verte o texto e as nuances culturais imbricadas em ambas. Não podemos, entretanto, esquecer que há perda ao longo do processo de tradução, garantida pela condição infiel da própria tradução, à qual é inerente o sentido do *traduttore, traditore*.

Tradutores dedicados à prática tradutória entre línguas diferentes – tradução interlingual – têm consciência, ou, para falar em termos

éticos, deveriam ter consciência de que essa operação não é apenas de atravessamento, ela envolve pelo menos três dimensões linguísticas bastante imbricadas: a social, a histórica e a cultural (ROCHA, 2019). Com isso, de acordo com os Estudos da Tradução, deve-se entender, pelo menos, que o tradutor imerge e emerge, nesse exercício hermenêutico, nas ondas convulsivas da *cultura de origem* e da *cultura de chegada*, guiado, pelo menos em certa medida, pelas circunstâncias sócio-históricas e linguísticas. O tradutor, portanto, nessa longa viagem tradutória de um texto de uma língua estrangeira (do texto fonte) para a língua de chegada (do texto traduzido), faz inúmeras investigações nos mais diversos campos do conhecimento (ROCHA, 2019). Eticamente, a principal preocupação incide no tratamento que é dispensado ao Outro, jamais como objeto. Trata-lo como sujeito implica respeitar seu discurso, sua cultura e língua. Inquieta-nos o perigo de o tradutor inadequadamente distorcer os sentidos presentes nos textos, literários ou não, para uso ou fim próprio, praticando o que Ette (2018) denominou falseamento.

Tradutores interlinguais, que também são tradutores culturais, são chamados à compreensão do texto de partida como um tecido social costurado por determinada cultura, para, a partir desse ponto, agir eticamente sobre o texto que pretendem produzir na cultura de chegada, mantendo em mente que cada tradutor é um produto da sua língua. E que essa língua é um produto social, ou seja, língua-sujeito e sujeito-língua compõem um tecido produzido ao mesmo tempo individual e socialmente (ROCHA, 2019). De fato, como garantem os estudos da tradução, há indissociabilidade entre a língua e as práticas sociais (ROCHA, 2019).

Podemos afirmar que muitas vezes o trabalho dos tradutores, e dos escritores cujos textos estão sendo traduzidos, caminha ao lado da hierarquia axiológica hegemônica e, privilegia o *ethos* ocidental em detrimento do *ethos* dos povos nativos. Isso se torna patente em obras literárias que traduzem a cultura autóctone de modo injusto, estereotipando-a e fragmentando-a, imitando na ordem estética a ação histórica. Como ilustração, podemos citar um trecho da obra *Zwei Jahre unter den Indianern: Reisen in Nordwest-Brasilien* de Theodor Koch-Grünberg (1910, p. 259): “Die Indianer erkletterten den Baum mit Hilfe eines aus Sipo geflochtenen Ringes, in den sie die Füße setzten, um auf diese Weise am Stamm immer höher zu rutschen”, e compará-lo à tradução feita pelo Pe. Casimiro Beksta (1903, p. 1095) em *Dois anos entre os indígenas: viagens pelo noroeste do Brasil*: “Os

indígenas treparam nessa árvore, usando uma roda feita de cipó, na qual enfiava-se os pés arrastando-se desta maneira sempre mais para o alto” (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 573, grifos nossos). Eis aí um exemplo de hiperonímia usada no texto e em sua tradução, ou seja, as duas versões descrevem o instrumento usado pelos nativos, em vez de usar o termo nativo, que é “peconha” (ROCHA, 2019).

Apesar de compreender não se tratar de um “erro” de tradução, e sim de uma distorção dos sentidos de uma cultura para uso de outra – operação que se pode chamar de falseamento – o termo grifado, na citação acima, pode causar certo estranhamento para os leitores que praticam a coleta de frutos nas florestas amazônicas, considerando que conduz o tradutor a vários sentidos possíveis e, ao selecionar, mesmo que inconscientemente a expressão “roda feita de cipó” cria-se outra imagem do método usado pelos nativos, caboclos e ribeirinhos para colherem açaí, entre outras frutas, prática muito comum em vários estados do Norte do Brasil (ROCHA, 2019).

Quem vive imerso nas culturas amazônicas, ou conviveu durante algum tempo com amazônidas,¹ sabe que o termo usado é “peconha”, ou seja, um termo que é fruto da inventividade do *caboclo* a serviço de seu modo de vida. Uma peconha, de fato, é um instrumento rudimentar feito de envira ou qualquer outra fibra macerada que, disposta em forma de círculo, serve como suporte para a subida numa árvore de tronco liso, retilíneo e sem espinho, como o açazeiro, por exemplo.

Ao optar por “rodas feitas de cipó” ocorreu uma generalização e, assim, o apagamento de aspectos da cultura traduzida, a cultura dos amazônidas. Essa generalização, além de apagar a cultura descrita, aponta para a minimização da cultura do Outro. Poder-se-ia, ao menos, fazer agir um procedimento ético, o de inserir uma nota explicitando o termo, o que, certamente, levaria esse aspecto da cultura do Norte do Brasil para o leitor de outras regiões do país que desconhece a peconha. Esse exemplo e muitos outros estão presentes em relatos de viagem que têm como tema a Amazônia brasileira e, que, muitas vezes, acabam por afastar a realidade dos modos de viver amazônicos. Ainda pode-se optar,

¹ O termo refere-se aos naturais da região. Quanto ao conhecimento da peconha, também aqueles que não são naturais da região, mas vivem e conhecem as culturas amazônicas, ou as estudam a partir de dentro e não da perspectiva exterior, identificam o instrumento, ou seja, essa ferramenta usada para subir em algumas árvores de troncos retilíneos.

ao traduzir a cultura do Outro, pelas notas do tradutor, que funcionariam “como um discurso complementar” e “mostrariam o caráter aberto do texto”, como afirma Mittmann (2003, p. 107). Também não é raro que se insista em respeitar de modo “neutro” o primeiro texto – pretensa postura científica e objetiva – inclusive naquilo que ele carrega de autoritarismo provocado pelo olhar ocidental, branco e pela língua dominante. Dessa forma, o leitor não é alertado pelo tradutor acerca das estigmatizações e estereótipos, já que nem o tradutor muitas vezes tem consciência do alcance da ideologia de sua língua e cultura.

As supostas traduções neutras estão sob crítica e desuso desde o século XX, principalmente pelo desenvolvimento dos Estudos Culturais. Entretanto, como também se deve notar, e isso com certo entusiasmo, há obras literárias e traduções que se aproximam eticamente do texto-fonte, e da justiça cognitiva e cultural, fornecendo ao leitor conjuntos de informações críticas acerca das concepções e conceitos que constituem o texto de partida, e tratando de modo digno a cultura do Outro.

O leitor de hoje pode ler obras, traduzidas ou não, de todas as partes do mundo, com enorme facilidade, e essa diversidade poderia motivar a revisão dos cânones e das concepções da justiça social e da democracia. Mas isso, sabemos, não tem sido suficiente para alterar a ordem pautada nas injustiças. Quantos e quais são os leitores das variadas literaturas distribuídas pelo mundo? Como os tradutores leem tais literaturas? Não há motivos para não procurarmos na literatura e na tradução aquilo que nem sempre a experiência histórica proporciona, como relações éticas, democráticas, igualitárias e respeitadas com o Outro, humano ou não humano. Mas também não há garantia de encontrarmos tais relações. A literatura e a tradução podem ou não estar agindo de modo antiético conscientemente, e o fazem texto a texto, obra a obra, ato a ato. Mesmo quando se supõe que as traduções sejam neutras, elas são, ainda, donas e propulsoras de ideologias.

A tradução: viagem e etnografia

Notadamente, os relatos de viagens do século XVI ao XX, de aventureiros, marinheiros e militares cuja dinâmica tanto atrai o interesse do leitor, são especialmente adequados para suscitar reflexões éticas sobre os processos de tradução. Talvez esse seja o gênero (misto de história e ficção) mais explícito quanto às questões éticas implicadas, porque

coloca o acontecimento do contato em primeiro plano. As dificuldades em traduzir o Outro mundo são evidentes em relatos de viagem, como em *Singularidades da França Antártica* de André Thevet (1558), *Viagem à Terra do Brasil* de Jean de Léry (1578) e *Tratado descritivo do Brasil em 1587* de Gabriel Soares de Sousa (1879), como o prova a descrição vacilante desses viajantes, ao retratarem, por exemplo, o bicho preguiça, recorrendo a várias figuras de linguagem, mas sem êxito em demonstrar ao leitor de que bicho se trata. Também os relatos *A descoberta do grande, belo e rico império da Guiana*, de Walter Raleigh (2017), *Aventuras de um sueco nos confins do alto Amazonas, incluindo uma temporada entre índios canibais*, de Algo Lange (2017) e *O noroeste amazônico: notas de alguns meses que passei entre tribos canibais*, de Thomas Whiffen (2019) são ricos em passagens complexas para o tradutor.

Certas unidades de tradução da literatura de viagem, em especial as relacionadas aos tipos de moradia típicos das Amazônias, e de sua geografia, fauna e flora, deixam a sensação, no leitor amazônida, de tratar-se de outro mundo. Quando o escritor viajante utiliza termos da língua inglesa como *hut*, *little stream*, *track* e *furniture* no sentido de choça/casebre, rio/correnteza, trilha e mobília respectivamente, para se referir a elementos do mundo do Outro, acaba por se distanciar por demais do mundo amazônico, minimizando as práticas linguístico-culturais dos grupos nativos. Tal tradução provavelmente leve o leitor a imaginar, a partir dos signos linguísticos escritos, a materialização de tais elementos culturais com sentidos correspondentes ao que se encontram na língua inglesa, o que produzirá a perda no processo tradutório, uma vez que, em espaços amazônicos tais termos provavelmente são mais compreensíveis de outro modo, respectivamente como palafita, igarapé, picada e utensílio de cozinha.

Do ponto de vista dos leitores da cultura de partida, dificilmente haverá identificação dos elementos como matéria de sua própria cultura, considerando-se que há termos próprios para as palavras elencadas no cotidiano do nativo. Entretanto, uma troca de correspondência entre aquele que traduz e outros leitores e tradutores das Amazônias, acerca de outras possibilidades de negociação de sentidos, minimizaria esses distanciamentos e estranhamentos do texto traduzido.

Ferreira (2014), em seu artigo mencionado anteriormente, aponta quatro tipos de estratégias de descrição etnográfica – procedimentos de escrita – para entender como o processo tradutório etnográfico é operado

em *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss. De acordo com a autora, entre outras estratégias, podem ser apontadas na obra as seguintes: *a)* hiperonímia; *b)* explicação; *c)* tradução literal e criação lexical; *d)* definição. Essas estratégias, de fato, são dispositivos utilizados muitas vezes inconscientemente pelo tradutor, quando traduz a partir da observação *in loco* de determinadas esferas do cotidiano do mundo do Outro, no caso do viajante, do antropólogo, etnógrafo, etnólogo, naturalista etc., ou quando esse texto-fonte é traduzido para outra língua, como no caso da tradução interlingual.

Os relatos de viagem são fontes desses tipos de estratégias, uma vez que os viajantes, diante das diferenças não somente linguísticas, mas também dos aspectos físicos e culturais do mundo do Outro, se valem de definições enciclopédicas, de traduções literais, do uso de hiperonímias e de explicações. Infere-se, portanto, que o plasmador de discursos sobre outras culturas, deve ter em mente que o leitor da cultura de chegada pode necessitar desses espelhamentos para compreender, de forma mais próxima, o que foi textualizado pelo viajante-tradutor que, em todos os casos, é guiado por sua cultura de origem.

O peso da cultura do viajante, ao que indicam nossas reflexões até aqui, é determinante ao ponto de fazê-lo agir furiosamente repetidas vezes, ou é frágil a ponto de permitir atitudes de medo e desespero frente ao Outro, como é o caso, por exemplo, de Lopes de Aguirre (VÁZQUEZ, 1987) e Hans Staden (2008), respectivamente. E, em sentido oposto, o peso pode se diluir em empatia e convívio, como nas viagens de Cabeza de Vaca (2003) e Thomas Knivet (2007). Dos dois modos há traduções instantâneas diante das situações inusitadas, leituras tradutórias responsáveis pela sobrevivência do viajante, que por mais que, ao narrar, tente expressar o fato imediatamente, não escapa ao “como se”, que imediatamente lhe impõe sua própria cultura.

Estamos nos referindo a tarefas tradutórias que se impõem ao viajante narrador e inúmeras vezes se configuram como um risco para sua própria sobrevivência. E este sujeito pode possuir gradações de consciência diversas, relativas ao risco de não respeitar o *ethos* do Outro no qual se introduz, ou ao qual repudia. Quanto aos que exercem atualmente a prática profissional de traduzir, por sua vez, a consciência clara da implicação política parece uma exigência da qual não é possível fugir, o que se torna uma força interferente no processo de leitura dos textos pelo tradutor, e é coerente que assim seja.

Voltamo-nos, agora, a outros aspectos do trabalho de tradução, os que se referem ao fato de que a tarefa de tradução entre línguas ou como práxis histórica é incessante, renovável e relativa a muitas circunstâncias e fins. Faz-se tradução diretamente da língua de partida, faz-se tradução da tradução, bem como se refaz e revisa-se a primeira tradução. E as traduções feitas sobre o contato com o Outro, desde o século XVI, dialogam com traduções modernas e contemporâneas. Todas são relativas aos desdobramentos do processo inaugurado pelo contato, ainda que aparentemente de modo longínquo em termos temporais.

Assim, julgamos relevante, nessa parte do texto, valermo-nos da obra *An Unknown People in an Unknown Land* (1914), de Wilfred Barbrooke Grubb (1865-1930), com a intenção de demonstrar como esse missionário anglicano traduziu os costumes e a vida dos Lengua-Maskoy do Chaco paraguaio. Para isso, apresentamos o viajante e depois alguns recortes do texto-fonte e, em seguida, questionamos alguns termos usados por ele em sua narrativa de cunho imperialista.

Grubb passou vinte anos trabalhando na América do Sul, primeiro na Tierra del Fuego (Argentina), depois no Chaco paraguaio, entre os Lengua-Maskoy, conhecidos também como Enlhet (do sul) e Enxet (do norte). Seu objetivo principal era primeiro sedentarizar grupos nativos para que, assim, pudesse catequizá-los nas Escrituras Sagradas, dentre outros assujeitamentos. Assim, as descrições etnográficas dos Lengua-Maskoy e as aventuras e peripécias de Grubb (1914) na conquista espiritual desse povo estão plasmadas no relato mencionado.

A obra está dividida em 30 capítulos e nos dois primeiros são apresentados os contrastes entre “civilização” e “barbárie”, deixando claro aos leitores que ele será o herói tanto de si mesmo quanto daqueles “selvagens”. Ele enfrentará as hostilidades dos indígenas com a adoção de uma atitude destemida e de enfrentamento, a ponto de se deixar passar por alguém dotado de poderes sobrenaturais e, portanto, com poder para desafiar e combater os xamãs.

Essas palavras preliminares, que antecedem a entrada do missionário ao interior do Chaco, atraem o leitor das metrópoles europeias para o lado do viajante. Apresenta-se o herói branco contra um mundo “desconhecido” e dominado pela violência e pelo paganismo, o que ressurgirá exatamente no último capítulo da obra, intitulado “Cristianismo *versus* Paganismo”. O capítulo precedente, o XXIX – “Entre o velho e o novo” – parece confirmar o êxito de Grubb no dismantelo da cultura dos Lengua-Maskoy face à cultura missionária europeia. De fato, em

Grubb (1914) encontra-se uma ideia fixa de admoestação do outro, que deve abandonar a sua cultura e ser engessado na cultura do estrangeiro, a do missionário viajante.

Assim, esse viajante ao mesmo tempo em que apresenta o outro, os Lengua-Maskoy, os deprecia, os abomina, os combate, e trabalha para dismantelar seus costumes e práticas culturais. Obviamente, sabemos que o propósito de Grubb no Chaco era estabelecer uma igreja missionária anglicana e, através dessa empreitada, colocar-se como o pioneiro e “o pacificador dos indígenas do Chaco” (WARREN, 1985, GRUBB, 1914), epíteto recebido do governo do Paraguai por seu trabalho missionário. Em termos semelhantes, *The Livingstone of South America*, título da biografia de Grubb escrita por seu amigo missionário, R. J. Hunt (1930), narra as aventuras perigosas vividas por Grubb entre os “grupos selvagens do Chaco”. Mas voltemos ao relato de Grubb.

Em *An Unknown People in an Unknown Land*, publicado em Londres, em 1914, Grubb reafirma a velha história de que o indígena é apenas uma criança crescida que precisa de ajuda paterna. Na sua visão, “o índio é essencialmente uma criança, só que uma criança crescida, que leva uma vida livre e sem restrições, e, às vezes, é capaz de demonstrar que é uma criança perigosa” (GRUBB, 1914, p. 217, tradução nossa).² Essa afirmativa indica que o indígena precisava ser corrigido, admoestado, disciplinado etc., para se tornar um sujeito “civilizado” e poder fazer parte da sociedade humanamente útil nos conformes do capitalismo, ou seja, como mão de obra a serviço do governo. Isso se realiza quando Grubb consegue construir e instalar a sua primeira igreja no território chaquenho, pois ele arregimenta vários clãs, os põe a viver nos entornos da missão, e eles, os nativos, são submetidos ao trabalho em terras agora produtivas da igreja anglicana.

Assim, a missão de Grubb consistia em deter a “decadência” dos indígenas, unir os grupos distintos, introduzir um sistema de governo, induzir a que tivessem uma vida de trabalho ordenado e regulado, imbuir os nativos de uma moral dita superior, despertar o desejo veemente de Cultura e progresso; tudo isso através da direção do viajante-missionário.

O que temos em Grubb (1914), de uma maneira geral, é uma tradução submetida ao seu olhar de superioridade *versus* a afirmada

² “The Indian is essentially a child, only he is a full-grown one, and, living a free and unrestrained life, he is apt to prove at times a dangerous child”

inferioridade do outro, prática comum em inúmeras traduções-descritivas etnográficas. O outro, o traduzido, é cerceado, massacrado, demonizado e, portanto, essa imagem negativa construída sobre os ameríndios, por exemplo, povoa a mentalidade não somente europeia, mas de todos os adeptos do imperialismo religioso, já que este é o real motivo de Grubb (1914) e de outros viajantes missionários, até mesmo na contemporaneidade, em terras estrangeiras. O “Ide pelo mundo e pregai” é a estrela cintilante que os guia.

A assertiva grubbiana demonstra desconfiança e um repúdio à conduta do nativo julgada depreciativamente como “infantilismo”, que procura justificar o trabalho colonialista do viajante-missionário. Notamos que se repetem essas assertivas desqualificadoras das culturas indígenas, como já o faziam os missionários e exploradores de séculos anteriores, que precisavam justificar o seu aviltado “protecionismo”, em especial, nas ditas missões e aldeamentos. E quanto ao outro lado desse jogo maquiavélico em que os nativos tiveram que participar a contragosto? Ajuizamos que é preciso que seja analisado o processo realizado entre a experiência do olhar, do ver, do registrar; da construção discursiva desse olhar que parece ver o que quer ver. Qual o valor dessa produção discursiva pautada em julgamentos tão prejudiciais aos nativos? Qual ou quais seriam as produções discursivas dos nativos sobre essa produção estrangeira?

Em uma nota explicativa colocada abaixo da fotografia de um jovem Lengua, no frontispício da obra de Grubb (1914, frontispício, tradução nossa), há o seguinte:

KEAMAPSITHYO, BATIZADO COMO FELIPE. Primeira fotografia de um Lengua-Maskoy tirada com o consentimento do nativo. Quando a fotografia foi pendurada na cabana do Sr. Grubb, foi logo destruída por indígenas supersticiosos, que acreditavam que era a alma de Felipe que Grubb havia roubado, explicando assim a influência que ele exercia sobre Felipe. A exibição de ornamentos é típica de um indígena dândi; mas as tornozeleiras de penas eram usadas principalmente como proteção contra picadas de cobra.³

³ KEAMAPSITHYO, AFTERWARDS CALLED PHILIP, the first photograph of a Lengua taken with his consent. When nailed up in Mr. Grubb’s hut it was promptly torn down by superstitious Indians, who regarded it as the soul of Philip which he had stolen, thus explaining the influence he had over him. The show of ornaments is typical of an Indian dandy; but the featheer anklets are worn chiefly as a protection from snake-bite.

A visão que Grubb (1914) tinha dos nativos da América do Sul estava vinculada com a herança cultural do “bom selvagem” e essa minoridade bastava para justificar a sua intromissão e colonização em todos os aspectos da vida e dos costumes dos Lengua-Maskoy. As fotografias que estão no relato de Grubb (1914) parecem comprovar a vitória sobre os nativos. As descrições que acompanham cada uma das fotografias, como é o caso da citada aqui, guiam os efeitos de sentidos. Entretanto, temas diferentes e de difícil visibilidade fotográfica, tais como curandeirismo, superstições, a interpretação dos sonhos, as feitiçarias e outros, são didaticamente apresentados, discutidos e desprezados veementemente.

Tradução branca e tradutores indígenas

A tarefa tradutória atravessa os tempos, as Constituições, as mudanças históricas das Américas e não se aproxima da solução do problema em torno do desrespeito à cultura indígena. A cultura não indígena permanece majoritária e produz traduções que cristalizam os desdobramentos do contato. A antropóloga Dominique Tilkin Gallois, (2001),⁴ em entrevista à revista *Sexta-feira*, além de explicar ao leitor que a tarefa tradutória é incansável, volta suas reflexões críticas para o modo como os povos indígenas precisam responder às traduções e expectativas que os brancos constroem em relação a eles.

Gallois (2001) deixa claro que a tradução cultural que se desdobra a partir do contato entre sociedade branca e ameríndia não cessa e exige que o indígena se compreenda como índio, no sentido que a cultura do branco concebe e traduz o “índio”. Ela tenta aproximar-se da perspectiva do indígena que, frente a frente com o branco, se vê como gente, reconhece-se como gente e, a despeito da perspectiva da sociedade do branco, não se compreende como “índio”. Em suas palavras: “Aprender a ser índio parece um contrassenso lógico, além de muito pouco atraente, pois eles se veem privados de uma série de coisas” (GALLOIS, 2001, p. 110.). O campo semântico em torno do ser índio será a pobreza, a falta

⁴ A entrevista foi realizada há vinte anos, entretanto, parece-nos que a maior parte de discussão crítica sobre o modo como a sociedade não indígena traduz a sociedade indígena vigora ainda no senso comum de nossa sociedade. Mudanças pontuais do cenário serão apontadas à frente.

de acesso aos bens de consumo da sociedade branca, a necessidade de usar dinheiro apenas para coisas úteis. Se os indígenas não compreendem isso, há grupos poderosos da sociedade branca que lhes retiram a possibilidade de viverem o ato tradutório como gente, pois que têm que ser “índios”. A impossibilidade de agir como gente leva-nos à constatação de que a hegemonia do processo tradutório do branco em relação ao indígena é soberana, pode-se dizer que o branco venceu a luta das interpretações no plano histórico, social e político. A tradução branca, feita pelos brancos parece vitoriosa a maior parte do tempo.

A antropóloga, em sentido complementar, alerta para o processo acima: “Penso que é preciso informá-los sobre o que nós, os ‘brancos’, pensamos deles, queremos com eles, o que nossa sociedade lhes propõe como lugar e o que ela exige em troca” (GALLOIS, 2001, p. 111). Em outras palavras, os indígenas apreendem a tradução que os brancos fazem deles, para só então poderem negociar com a sociedade não indígena. Ocorre aí um tipo de *mise-en-scène* necessária à sobrevivência, uma vez que, hipocritamente, a sociedade branca identifica frequentemente o indígena como estereotipado e estabelece quais marcas, traços culturais e costumes podem possuir, “sem deixar de ser índios”. Quer dizer que a sociedade não indígena controla a tradução, é a dona da interpretação, do sistema de produção e dos bens produzidos. Ao Outro resta negociar minimamente seus direitos. Paulatinamente, entretanto, desde a década de 1980, principalmente, os indígenas têm se organizado politicamente para fazer frente às práticas de poder da tradução da sociedade não indígena, e, a despeito do êxito quanto à demarcação de algumas terras indígenas, os desmandos, ofensas e assassinatos vogam ainda hoje, a maioria impune.

Em outro sentido, no processo tradutório, lembra Gallois (2001) que os jovens Waami criam neologismos para dar conta dos conceitos do branco que lhes são culturalmente estranhos. Isso fazem experimentando, dialogando, testando a eficácia do neologismo no esforço de tradução. A estudiosa afirma que as cosmologias são fáceis de traduzir, e que o maior desafio são as instituições sociais (GALLOIS, 2001, p.112). Aí encontra-se um dos pontos nevrálgicos da tradução, compreender que as instituições do outro não valem menos que as nossas instituições e fazer com que essa recomendação ética dirija as escolhas a serem feitas ao longo do processo tradutório.

Afora a dificuldade intrínseca à tradução das instituições e práticas sociais, a estudiosa alerta, ainda, para a exigência de descontextualização que a sociedade branca impinge à sociedade indígena:

Eles têm de se descolar e têm de falar não mais em nome do próprio grupo, mas dos índios do Brasil inteiro. Isso são perdas porque raramente essas pessoas conseguem encontrar novamente um lugar nas relações sociais, pois têm de mudar de posição em relação a seus inimigos e os seus afins (GALLOIS, 2001, p. 113).

Aí o sinal de que a tradução do branco trata o indígena como um objeto, para ela a identidade de cada grupo indígena não importa porque não são considerados sujeitos. Coerência perversa de meios e fins.

Lembre-se, neste ponto, que um dos equívocos da sociedade branca tratados pelo historiador Bessa Freire, é justamente tomar os indígenas genericamente como índios, espécie de abstração estereotipada. Mas será que as perdas permanecem predominando? A proposta de Gallois (2001, p. 113) incide, ingenuamente ou não, sobre o novo que pode surgir da relação:

Me incomoda pensar que os índios vivem a digerir o mundo dos brancos, pois nem tudo é digerido. Há coisas que rompem e criam algo novo. Se insistirmos na ideia de ressignificação, pegaremos o bonde andando, pois há momentos em que o novo perde o significado anterior e se desloca para outro lugar. É aí onde algo começa a fazer sentido.

A noção de ressignificação, de adaptação e de digestão tem limites. Minha ideia é olhar o diálogo entre as versões das sociedades indígenas sobre o Outro, relacionando sempre com as versões do outro sobre elas. Não penso que seja possível digerir tudo por meio da cosmologia nativa. Há coisas que se instalam e criam novas relações, novos mitos, novas práticas.

A partir do trecho acima, pensemos no processo de produção de livros por escritores indígenas, prática relativamente nova em nosso país, com cerca de 40 anos. Do ponto de vista da sociedade indígena, a escrita, que é uma das principais armas que a sociedade do branco utilizou contra a cultura dos ameríndios, passou a ser incorporada por eles. E, ao que parece, nesse caso não se trata de apenas digerir a cultura do branco. Passaram a traduzir-produzir, além da cultura oral, os objetos da cultura da escrita, e isso se intensificou de 1980 aos dias de hoje. Agora a escrita

também lhes serve como defesa ética e como arma estética, política e jurídica, sem que os indígenas se limitem à cultura da escrita. Isto é, a escrita indígena tem o direito e o poder de coabitar com a oralidade por meio da qual os ancestrais vivem e repetem suas histórias, por meio da qual vitalizam o tempo anterior ao contato e à memória. Do ponto de vista não indígena, entretanto, se as histórias escritas são muitas vezes as narrativas que integram as cosmologias nativas, e, portanto, sustentam um mundo diverso do mundo do branco, os leitores brancos o adentram, sim, leitores que são, porque conhecem as letras e as palavras. Mas em que medida sua leitura ou tradução se aproxima do sentido do escrito? Conseguirão ressignificar seu conhecimento das letras frente a essa nova prática, esse novo texto que a sociedade indígena lhe oferece? Poderão os leitores brancos vislumbrarem no escrito aquilo que não compreendem e o que não está escrito, provavelmente porque pertence à invisibilidade? De volta ao ponto de vista indígena, é possível afirmar que, em determinado sentido, a nova prática dos povos indígenas os coloca também em uma nova situação, pois detém, agora, a possibilidade das traduções de seus textos que os tradutores brancos insistem em tentar elaborar. Os indígenas tornam-se, eles mesmos, tradutores.

Enquanto perguntamos aturdidos sobre o texto indígena, os indígenas passo a passo escrevem e traduzem, passo a passo modificam a certeza de nossa sociedade sobre o grafocentrismo, passo a passo inscrevem seus ancestrais em nossa memória e genealogia, modificando o mundo do branco. Aqui a luta das interpretações e traduções recomeça com outros parâmetros; os invisíveis ancestrais que mantiveram as narrativas vivas não estão inseridos no jogo, sobre eles não será possível o domínio ideológico da sociedade não indígena.

A antropóloga Gallois (2001, p. 115) ainda chama atenção para a tradução que se constrói no diálogo cultural. Ao retomar afirmativamente o pensamento de Hommi Bahbha, ela enfatiza a inescapabilidade do diálogo cultural para o etnólogo:

No diálogo cultural se constrói uma tradução que é efêmera, mas que se dá a partir de categorias culturais possíveis. É como se houvesse uma grade que pudesse ser ativada em determinados momentos. Cabe a nós focar o momento desse diálogo. Não penso que os índios estão falando algo que venha exclusivamente deles, nem qualquer indivíduo. Eles estão, sim, respondendo a uma interpretação sobre eles que vem do outro. Hoje em dia, a

etnologia só trabalha em contextos de diálogo cultural, não há como escapar. Mesmo que fuçamos para uma aldeia isolada no meio do mato, estaremos ali como brancos, como portadores de miçangas e lanternas. Estamos sempre imersos nesse contexto de troca de posições. Temos de levar em conta isso e observar como as posições são manipuladas.

O diálogo cultural é imprescindível para ambas as mediações, tanto do etnólogo que anseia traduzir culturas, quanto do tradutor que pretende, a princípio, traduzir línguas e textos, e que, inevitavelmente terá a cultura do Outro implicada em seu trabalho. O que nos é opaco ainda é o conhecimento acerca do quanto e de que modo a cultura que possuímos, e da qual não há como fugir, vide citação acima, pode estar manipulando o diálogo como prática social e, por conseguinte, a tradução. Ter consciência da necessidade de postura ética condizente com a situação de que há uma via de sentidos de mão dupla no diálogo, infelizmente, não é o suficiente para assegurar que o processo tradutório se aproxime cuidadosamente da cultura do Outro.

Os percalços do trabalho do etnógrafo se assemelham aos desafios do trabalho de tradução; essa comparação encontramos também nas reflexões do estudioso Antonio Risério (1993, p. 45), quando afirma:

George Mounin está certo quando diz que a tradução é uma arte que envolve problemas linguísticos e etnográficos. As significações linguísticas não se descolam do seu contexto humano – e “todo tradutor que, de mil maneiras empíricas, não se tenha transformado em etnógrafo da comunidade cuja língua produz, é um tradutor incompleto”.

Em busca da relação ética, o tradutor precisa ser, também, etnógrafo. Ainda que isso possa não ser suficiente para a tradução justa da cultura do Outro – questão sobre a qual estamos nos batendo desde o início do texto, exercitar-se como etnógrafo permitirá maior aproximação com certeza. A aproximação, entretanto, nunca é completa. A angústia do etnógrafo é semelhante à angústia do tradutor, ambos não podem se livrar de sua própria cultura para se aproximarem integralmente da cultura do Outro.

A proposta de Risério (1993, p.112) nos motiva a pensar em um tradutor múltiplo e uma tradução plural, que transita entre saberes

e práticas culturais de várias ordens, é livre de preconceitos e não se restringe à defesa de seu território de saber. Em suas palavras:

Regra geral, o que temos é, por assim dizer, um “mitografismo” que se reduz a operações de transferência idiomática de “conteúdos”. Esta prática mitográfica, por maior que seja sua relevância, deixa a desejar na medida em que desfigura ou mutila a própria estrutura da mensagem que procura trasladar. Esta é a dificuldade. Não se trata, evidentemente, de menosprezar a tradução etnográfica – sabemos que ela não se propõe como recriação de linguagem. Mas de sugerir, neste final, uma outra coisa. Um trabalho conjunto. Uma conjugação de esforços, de sensibilidades e de técnicas: poetas, linguistas, antropólogos, candomblezeiros, caciques, etc, reunidos para reinventar em nossa língua textos ameríndios e africanos, a fim de que possamos incorporá-los ao nosso patrimônio textual.

Trata-se de possível conjugação de esforços que seriam movidos pelo respeito ao *ethos* do Outro, ameríndio, africano etc. Esforços de sábios contadores, cantores, dançarinos, ouvintes e leitores. O que pode ser compreendido como uma sinergia voltada às textualidades faladas e escritas, no sentido do convívio, não de visões de mundo diferentes, mas de mundos diferentes, paralelos e contemporâneos.

A pedagogia do processo tradutório demonstra que traduzir é um trabalho amplo que envolve a obra, o autor, o tradutor, o leitor e, obviamente, as condições de produção, da obra e da tradução. O discurso, enquanto conjunto de efeitos de sentido, materializado na língua de chegada, não começa nem finda no tradutor enquanto tal, tomado sobretudo como sujeito que exerce eticamente seu papel de mediação. Ele é um sujeito enunciador de discursos carregados de valores que, ao juntar-se a outros, muitos outros sujeitos enunciadores portadores igualmente de valores, experimenta processos de materialização discursiva variados. Em outras palavras, o tradutor, ao se flexionar em número, exercita o modo relacional de existência, imprescindível ao campo das ações e vivências éticas.

Referências

ANDRELLO, Geraldo. Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto Rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 5-26, jun. 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000200001>.

ANGELO, Samir Ricardo Figalli de. *Transmissão e circulação de conhecimentos e políticas de publicação dos Kumuá do Noroeste Amazônico*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

ETTE, Ottmar. *Escrever entre mundos: literaturas sem morada fixa*. Tradução Rosani Umbach, Dionei Mathias, Teruco Arimoto Spengler. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

FERREIRA, Alice Maria de Araújo. O paradigma da descrição na tradução etnográfica: Lévi-Strauss tradutor em *Tristes Trópicos*. In: *Revista Acta Scientiarum; Language and Culture*, Maringá, v. 36, n. 4, p. 383-393, 2014. DOI: <https://doi.org/10.4025/actascilangcult.v36i4.23837>. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciLangCult/article/view/23837>. Acesso em: 10 abr. 2020.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Essa incansável tradução. [Entrevista]. Entrevistadores: Evelyn Schuler, Florencia Ferrari, Renato Sztutman e Valéria Macedo. *Sexta-feira*, n. 6, p.103-121, 2001.

GRUBB, W. B. *An Unknown People in an Unknown Land*. London: Seeley, Service & CO. Limited, 1914.

HUNT, R. J. *The Livingstone of South America*. London: Seeley Service & Co Company, 1930.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste amazônico (1903-1905)*. Tradução Pe. Casimiro Beksta. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas; Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2005.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Zwei Jahre unter den Indianern: Reisen in Nordwest-Brasilien*. Stuttgart: Strecker & Schröder, 1910. (II. Band)

MEDEIROS, Sérgio. Ainda não se lê em xavante. In: MEDEIROS, Sérgio; NASCIMENTO, Evando; OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. (org.). *Leitura e experiência*. São Paulo: Annablume, 2008. p. 75-89.

MITTMANN, Solange. *Notas do tradutor e processo tradutório: análise e reflexão sob uma perspectiva discursiva*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2003.

PAZ, Octavio. *Convergências: ensaios sobre arte e literatura*. Tradução Moacir Werneck de Castro. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

RISÉRIO, Antonio. *Textos e tribos: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

ROCHA, Hélio. Não há inferno para quem traduz. *Revista Igarapé*, Porto Velho, RO, v. 12, n. 3, p. 30-46, 2019. Disponível em: <http://www.periodicos.unir.br/index.php/igarape/article/view/4821> Acesso em: 30 abr. 2020.

WARREN, H. Gaylord. *Rebirth of the Paraguayan Republic: The First Colorado Era, 1878-1904*. London: University of Pittsburgh Press, 1985.

WHIFFEN, Thomas. *O noroeste amazônico: notas de alguns meses que passei entre tribos canibais*. Tradução Hélio Rocha. Rio Branco: Editora NEPAN, 2019.

Recebido em: 12 de maio de 2020.

Aprovado em: 17 de setembro de 2020.