



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO - CCE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO

Jacqueline Augusta Leite de Lima

Diálogos sobre a potência da ação tradutória: A voz indígena do *sin lugar* a um lugar de escuta em *El entenado* de Juan José Saer

Florianópolis - SC
2022

Jacqueline Augusta Leite de Lima

Diálogos sobre a potência da ação tradutória: A voz indígena do *sin lugar* a um lugar de escuta em *El entenado* de Juan José Saer

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Tradução.

Orientador(a): Prof.(a) Meritxell Hernando Marsal, Dr.(a)

Florianópolis - SC

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Lima, Jacqueline Augusta Leite de
Diálogos sobre a potência da ação tradutória : A voz
indígena do sin lugar a um lugar de escuta em El entenado
de Juan José Saer / Jacqueline Augusta Leite de Lima ;
orientadora, Meritxell Hernando Marsal, 2022.
235 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós
Graduação em Estudos da Tradução, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Estudos da Tradução. 2. Ações tradutória. 3. Tradução.
4. Literatura. 5. Voz Indígena. I. Hernando Marsal,
Meritxell . II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução. III. Título.

Jacqueline Augusta Leite de Lima

Diálogos sobre a potência da ação tradutória: A voz indígena do *sin lugar* a um lugar de escuta em *El entenado* de Juan José Saer

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 19 de julho de 2022, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Meritxell Hernando Marsal, Dr.(a)
Instituição Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.(a) Evelyn Martina Schuler Zea, Dr.(a)
Instituição Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.(a) Ligia Karina Martins de Andrade, Dr.(a)
Instituição Universidade Federal de Integração Latino-Americana

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestra em Estudos da Tradução.



Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Prof.(a) Meritxell Hernando Marsal, Dr.(a)
Orientador(a)

Florianópolis - SC, 2022.

Cada palavra destas páginas está dedicada a cada indígena e não-indígena que teve sua voz e vida perdida, apagada ou silenciada pela COVID-19 e por tantos outros fatores e seres históricos.

AGRADECIMENTOS

Eu agradeço e peço licença as vozes indígenas que permeiam esse trabalho;
Agradeço a quem compartilha comigo amizade e afetos, a familiares e a bell hooks por me ajudarem a compor a minha voz e a perceber meu lugar;

Agradeço a UFPA, a UFSC e a PGET por me mostrarem alguns caminhos que levaram a construção da voz pesquisadora que escreve aqui;

Agradeço à CAPES pelos subsídios de apoio a educação e pesquisa;

Agradeço à minha orientadora Meritxell Hernando Marsal pelos diálogos, acolhimentos e incentivos para que essa pesquisa não fosse silenciada;

Agradeço aos conselhos em vida e a força que me foi dada, em memória, pelo meu pai;

Agradeço, infinitamente, ao universo, as infinitas deidades, a ciência e a saúde que

me protegeram e salvaram nesta pandemia da COVID- 19;

E não posso deixar de agradecer a você, por me dar esse espaço de acolhimento chamado escuta.

a voz da geração perguntaram
qual é a voz da sua geração
eu nem sabia que ainda tinha isso
(...) se
couber a mim definir a voz da minha
geração eu quero uma voz bicha
afeminada afetada toda rouca uma
voz grossa sapatão voz hormônio
tupi-guarani afromundo aqui
voz portunhol gíria travesti
voz língua morta esquecida
enterrada colônia dourada
uma voz mulher preta para a
minha geração eu escolho
uma voz que ainda vem uma
voz que vai chegar feita de
presenças que já estão de gente
que já foi eu espero uma voz
da geração que reinvente a fala
(...) eu não sei se entendi a
pergunta qual a voz da sua
geração mas se vocês querem
mesmo saber eu acredito que não
tem única voz a minha geração
ela tem vozes

(MALLMANN, 2018)

RESUMO¹

Lendo a história *El Entenado*, do escritor Juan José Saer, vi algumas ações de tradução que o personagem principal faz por causa do seu contato com o Povo Colastinés. Ao longo da história esses atos de tradução vão crescendo junto com a relação do personagem com o povo e a cultura indígena, deixando a voz indígena mais visível dentro do texto. Por isso, neste trabalho quero conversar sobre como a tradução pode ser aliada de vozes que antes foram silenciadas, contribuindo para que essas vozes sejam ouvidas e divulgadas pelo resto do mundo. Com uma linguagem sem exclusão, falarei de estudos da tradução, da importância e papel de quem traduz, das alternativas da história, da sociedade, dos seus discursos e poderes, e da própria obra *El Entenado*, alinhando esses pontos aos destaques, análises e comentários sobre as ações tradutórias que o personagem faz da voz indígena na obra. Como não poderia ser diferente, esse trabalho escuta diversas indígenas como Kaká Werá, Ailton Krenak, Katú Mirim, Eliane Potiguara, Daniel Munduruku e outras vozes diversas como Djamila Ribeiro, Rebecca Solnit, Gayatri Spivak, Walter Benjamin e o próprio Juan José Saer.

Palavras-chave: tradução e poder; tradutor personagem; voz indígena; *el entenado*; Juan José Saer.

¹ Este resumo foi produzido em colaboração com a professora de linguística PhD. Marina Maria Silva Magalhães da Universidade de Brasília, pensando em ser uma forma menos “acadêmica”, ou seja, com palavras menos rebuscadas e técnicas e sem a marcação de datas das obras referenciais, que facilitasse a tradução do resumo para línguas indígenas que possuem menos ou recém contato com o português como é o caso de povos Awá-guajás, que trabalham junto com a professora em processos de tradução mediada e assessoria em questões de saúde, educação e relação com instituições governamentais e não governamentais, em comunidades que moram no estado do Maranhão e Pará. – Infelizmente, devido à alta demanda de trabalhos acumulados no período de afastamento por causa da pandemia da COVID-19 e o tempo de trabalho de campo que a professora pode ter na comunidade, não foi possível realizar a tradução mediada do resumo até o fim desta dissertação. Para além disto, a professora afirma que o nível de complexidade da realização destas traduções mediadas, mesmo que em uma versão menos técnica como esta proposta de resumo, quando trabalhada com indígenas que tem pouco contato com o português é muito delicado pois, à vezes, requer longos períodos de conversas para explicar o que abarca o conceito de uma única palavra. Em uma conversa, na qual se desculpava por não ter conseguido realizar a tradução, a professora Marina Magalhães, me relatou que levou de 30 a 40 minutos debatendo a tradução adequada do termo “democracia” e outros 40 minutos para o termo “políticas públicas”, termos que constavam como demanda de interesse de Guajás devido a lutas políticas e sociais de povos indígenas.

NHE'ẽ MBYKY: RESUMO²

Ambo'ayvu nhe' ẽ yma guaré El Entenado, omboparava'ekue, Juan José Saer, aecha nhe' ẽ oje'erova re'egua, ojavova'ekue, oechamava eku'e, (ijapyre) povos colastinés. Yma guaré nhe' ẽ nhemombe'u va ojekua'a ve mba'echa oje'erova nhe' ẽ, nhande reko revê, (reko revê): (cultura indígena guarani), oheja nhande ayvu onhe'henduve kuatia para re. Ha erami amombe'ú ta mba'echa pa jarova ramo nhe' ẽ nhe'hendu porã ve, oipytyvo pavê oikua'a haguã. Nda'evei oeja nhande ayvu, omombe'u mba'echa orova nhande ayvu, mba'echa omombe'u nhande reko reguã, (nhande he'ẽ já rekova): (discurso e poderes), El Entenado, rembiapo, oechava omombe'u mba'echa pa orova ayvy re'hegua, ko tembiapo re'hegua oikua'ama Kaká Werá, Ailton Krenak, Katú Mirim, Eliane Potiguara, Daniel Monduruku. Ambua'ejo nhe'ẽ, Djamila Ribeiro, Rebecca Solnit, Gayatri Spivak, Walter Benjamin e o próprio Juan José Saer.

Palavras-chave: nhe'ẽ re'egua; orovaha nhe'ẽ; ombopara re'egua; ijapyre ayvu; el entenado; juan josé saer.

² Tradução do resumo para a língua indígena Guarani Mbya realizada pela *Mbo'ehára* (professora), Joana Vangelista Mongelo, atualmente doutoranda da PGET, na UFSC, e Mestra em Educação e Infância pela UFSC em 2013. Joana Mongelo é licenciada em Pedagogia pela UFSC desde 2008, com habilidade em Orientação Educacional, é também formada em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica pela UFSC, desde 2015. Joana é educadora na Educação Indígena, Língua e Cultura Guarani Mbya e Nhandeva e atua com a formação de professorias guarani. Ela determina que é preciso registrar que seus interesses estão atrelados à Educação Infantil e Direito da criança, especialmente no que se refere às infâncias indígenas, assim como também se dedica aos Estudos da tradução das línguas indígenas. Este resumo possui uma versão em áudio gravada na voz da própria Joana Vangelista Mongelo, que encontrasse disponível no seguinte link https://drive.google.com/file/d/1hyZed5yv8D_VUYNrBDNknrr4ZfycFjJR/view?usp=sharing, recomendamos que tal seja escutado em respeito a tradição oral da língua guarani.

YUMUATUKASÁ³

Aleriwa upé bēbeusara *el entenido*, yūpinimawa juan josé saer rupí, amaã yumuyãwaita yumusasá waita irupi kua yukua katu waa umuyã yusuãti resewara aĩta irçumi kua mírasa-ita colastinés. iturursusá yūpinimasa, ateyã yusuãtisa yumuturusu usu uiku, mayete yã mĩra yumuatiri usu uiku amũ míraitã irumu, yawetw yuiri uyukirai yã maye aiteyã míraitã kũtarisa yūpinima usu uiku aiteyã bēbeusara upé. yawearã kua muraki upé aputari ãbeu seswara kua yeēga-ita yūpinimasa puderi umukirĩbawa kua yeēga tayumukirirí waita, upuderi umuyã kua yeēga yumukiriríwaita tapuderi tasēdu sesewara apekatu kiti kua mũdu turususawa upé. purũgítasa yepewasu waupé, asu ãbeu ũbeusara yeēga yūpinimasa upé, mayeta sesewara kua ũpinimasara yeēga, maita bebēusara resewara, míra-ita resewara, mayeta ta purũgíta asui ta kirĩbawasá asui mayeta ũbeu kua *el entenido*, umuatiri kua yūbeuwaita seewara kua mayesa kua míra umuatiri kua ĩdigena kitiwara-ita imurali upé. yakua arama purãgasesewara, aitekua muraki usēdu síia ĩdigena-ita kaká werá, ailton krenak, katú mirim, eliane potiguara, daniel munduruku, asui síia yeēga-ita djamila ribeiro, rebecca salnit, gayatri spivak, walter benjamim asui aéte kua juan josé saer.

Yūpinima retewa: yeēgayūpimasá; asui kirĩbawasa; yeēgayūpimasra; ĩdigena yeēga; *el entenido*; juan josé saer.

³ Tradução do resumo para a língua Nheengatu, realizado pelo professor George Borari, professor de nheengatu e mestre em Educação Escolar Indígena pela UEPA (Universidade Estadual do Pará). Foi conectado a este trabalho pela criadora do Nheengatu App, Suellen Tobler por ser uma das fontes colaboradoras para a criação da base de dados que compõem o aplicativo.

RESUMEN

Leyendo la historia *el entenado*, del escritor Juan José Saer, percibí algunas acciones de traducción que el personaje principal hace por su contacto con el pueblo colastinés. A lo largo de la narrativa esos actos de traducción crecen junto a la relación del personaje con el pueblo y la cultura indígena, haciendo más visible la voz indígena en el texto. Por ello, en este trabajo quiero hablar cómo la traducción puede convertirse en aliada de voces que antes fueron calladas, contribuyendo para que esas voces sean oídas y difundidas en el mundo. Por medio de un lenguaje no excluyente, hablaré de estudios de traducción, de la importancia y el rol de quien traduce, de las alternativas de la historia, de la sociedad, de sus discursos y poderes, y de la obra misma *el entenado*, uniendo estos puntos a los recortes, análisis y comentarios acerca de las acciones traductoras que el personaje hace de la voz indígena. Como no había de ser diferente, este trabajo escucha diversas voces indígenas como Kaká Werá, Ailton Krenak, Katú Mirim, Eliane Potiguara, Daniel Munduruku y otras voces diversas como Djamila Ribeiro, Rebecca Solnit, Gayatri Spivak, Walter Benjamin y el ya mencionado escritor Juan José Saer.

Palabras-clave: traducción y poder; condición traductora; voz indígena; *el entenado*; Juan José Saer.

ABSTRACT⁴

Reading the story *El Entenado*, by the writer Juan José Saer, I saw some translation actions that the main character does because of his contact with the Colastinés People. Throughout the story these acts of translation grow along with the character's relationship with the indigenous people and culture, making the indigenous voice more visible within the text. Therefore, in this paper I want to talk about how translation can be an ally of voices that were previously silenced, contributing to these voices being heard and disseminated to the rest of the world. With language without exclusion, I will talk about translation studies, the importance and role of those who translate, the alternatives of history, society, its discourses and powers, and the work *El Entenado* itself, aligning these points to the highlights, analysis and comments on the translational actions that the character makes of the indigenous voice in the work. Since it can't be different, this work listens to diverse indigenous voices such as Kaká Werá, Ailton Krenak, Katú Mirim, Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, and other diverse voices such as Djamila Ribeiro, Rebecca Solnit, Gayatri Spivak, Walter Benjamin, and Juan José Saer himself.

Keywords: translation and power; translator character; indigenous voice; *el entenado*; *juan josé saer*.

⁴ Tradução de Kleiton Borges

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

18º CBPE	Décimo oitavo Congresso Brasileiro de Professores de Espanhol
AD	Áudio Descrição
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
COVID-19	Corona Vírus Disease (Doença) do ano 2019
ELE	Espanhol como Língua Estrangeira
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
HQ	História em Quadrinhos
I COTRALL	Colóquio de Tradução, Linguística e Lexicografia
LGBT's	Lésbicas, Gays, Bissexuais e Trans
LGBTQIA+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Queer, Intersexo, Assexuais e mais.
LIB's	Línguas Indígenas Brasileiras
LIBRAS	Língua Brasileira de Sinais
LSE	Legenda para Surdos e Ensurdidos
PGET	Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina
PIB	Povos Indígenas no Brasil
PIBIC	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica
PT-BR	Português Brasileiro
Q.I.	Quociente de inteligência
Secult-PA	Secretaria de Cultura do Estado do Pará
TAV	Tradução Áudio-Visual
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TI	Terras Indígenas
UBA	Universidade de Buenos Aires
UEPA	Universidade do Estado do Pará
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UnB	Universidade de Brasília

SUMÁRIO

A VOZ INTRODUTÓRIA.....	16
A VOZ DA PESQUISA	22
2 OS TONS DA ESCRITA.....	35
2.1 A LINGUAGEM E A LÍNGUA	37
2.1.1 Algumas escolhas mais inclusivas	46
2.2 OUTRAS ESCOLHAS E ALGUNS TERMOS.....	56
2.3 A VOZ INDÍGENA NA PESQUISA: ESCOLHAS.....	62
3 A VOZ DA/E A PESQUISADORA.....	69
4 O ALCANCE DA VOZ TRADUTÓRIA	83
4.1 TRADUÇÃO VERSUS AÇÃO TRADUTÓRIA.....	87
4.2 AS AÇÕES TRADUTÓRIAS NA HISTÓRIA E NESTA DISSERTAÇÃO	92
4.3 AS LIMITAÇÕES DAS AÇÕES TRADUTÓRIAS.....	107
5 OS LUGARES DO DISCURSO	110
5.1 SIN LUGAR (SEM LUGAR): PODER, SILENCIAMENTO E APAGAMENTO	112
5.2 O ENTRE-LUGAR OU ENTRE-LUGARES: ESTÁGIOS TRANSITÓRIOS....	119
5.3 LUGAR DE FALA E LUGAR DE ESCUTA.....	126
6 EL ENTENADO: UM ESCRITOR, UMA OB RA E POSSIBILIDADES	133
6.1 A VOZ DO ESCRITOR JUAN JOSÉ SAER	136
6.2 A OBRA EL ENTENADO	142
6.3 EL ENTENADO: O PASSADO HISTÓRICO DA ZONA SAER.....	153
7 A VOZ INDIGENA EM EL ENTENADO	166
7.1 OS PRIMEIROS SONS.....	167
7.2 A VOZ DE “OUTRO”.....	174
7.3 A NOSSA VOZ.....	180
7.4 AQUELA VOZ.....	187
7.5 O SOM MAIS ALTO DA VOZ INDÍGENA	188
8 AS VOZES QUE NÃO CALAM	195
8.1 O ALCANCE DA VOZ INDÍGENA EM EL ENTENADO	196
8.2 VOZES QUE QUESTIONAM.....	199
AS VOZES QUE DIALOGARAM COM A PESQUISA OU REFERÊNCIAS	203
ANEXO A – CAPAS DE EDIÇÕES DE EL ENTENADO EM ESPANHOL	214

ANEXO B – CAPAS DE ALGUMAS TRADUÇÕES DE <i>EL ENTENADO</i>	225
EM PORUGUÊS	225
EM FRANCÊS	225
EM INGLÊS	226
EM ITALIANO.....	229
EM SUECO.....	230
EM HOLANDES	231
EM ALEMÃO.....	232
EM ROMENO	233
EM TCHECO	234

A VOZ INTRODUTÓRIA

Eu escutei alguém, uma vez – e apesar dessas serem as primeiras palavras de um trabalho acadêmico, eu deixarei pendente a devida referência, pois de fato minha memória não guardou a origem dessas palavras, talvez considerando ser mais relevante, eu apenas fui capaz de assimilar o ensinamento deixado por tal fala –, que dizia que a ciência é a interpretação de fatos, fatos estes que após estudos, experiências, experimentações, análises e tempo, levam a uma conclusão específica dentre tantas outras possibilidades. Eu gosto de concordar com esta afirmação, a meu ver, ela permite definir como ciência, não somente os saberes formais, mas também, todas as outras diversas formas de conhecimento e sabedoria que resultam de um processo – é esse o tipo de ciência plural que almejo desenvolver em minha trajetória acadêmica.

Nas páginas que formam esta pesquisa, eu compartilharei com você a minha interpretação sobre a potência que eu reconheço nas ações tradutórias e o impacto delas sobre o espaço ocupado pela voz indígena presente na obra *El entenado*, de Juan José Saer. Os fatos que iniciaram a minha pesquisa foram: A - O personagem principal da história realiza ações que podem ser classificadas como ações tradutórias e B - Existe uma voz indígena dentro da obra que se faz cada vez mais presente por conta de ações tradutórias executadas pelo personagem principal. Estes fatos, após estudos, análises, tempo, traduções e compreensões, me levaram a concluir que as ações tradutórias e a representação da voz indígena na obra estão diretamente relacionadas com a identidade do personagem principal, que lhe dá título, e com o papel do mesmo como tradutor, narrador e historiador, dentro da narrativa.

Após um longo processo, esta pesquisa nos estudos da tradução alcançou um formato que não trata apenas de uma análise formal de um par linguístico, nem de algumas questões tradutórias ou uma análise da obra *El entenado* no espectro da tradução. As interpretações feitas aqui se entrelaçam também com questões de cultura, história, literatura, identidade, política, memória, além de temáticas sociais e tradutórias – você vai ler aqui sobre ações tradutórias, representação de identidades subalternizadas, o “poder” de quem traduz e a expansão do ato de traduzir.

Talvez eu ilusione em pensar que tais conclusões possam ir além da obra *El entenado*, mas creio que as reflexões que farei aqui falam sobre as diversas formas de uma ação tradutória, sobre as implicações quanto ao papel das pessoas que

traduzem e sobre o poder que estas pessoas possuem em auxiliar na abertura de caminhos e espaços para o conhecimento e afirmação de línguas e culturas. Para mim, concluir isso vai além de qualquer “recorte da realidade”, análise literária ou estudos tradutórios, e se quero um trabalho que aplique uma ciência plural é preciso ter essa pretensão, essa ilusão, de ir além.

Além disso, eu defendo que a ciência, os saberes e os conhecimentos devem ser amplamente compartilhados, transformadores e abertamente acessíveis, considerando todos os tipos de realidade – e defender a ciência tem sido um ato político nos últimos tempos, principalmente no Brasil. Inclusive, pensando nisso e considerando que às vezes a complexidade científica cria barreiras para o amplo e livre aprendizado, eu quero compartilhar com você que criei o hábito de realizar um exercício que me permite refletir se a ciência e o conhecimento que eu produzo são compreensíveis para além da academia.

Este exercício consta, geralmente, em eu pedir para a minha mãe – uma mulher artesã de setenta anos, que se nega a acreditar que é negra e que mal terminou o ensino médio – que tente (re)explicar e resuma com suas próprias palavras a minha própria pesquisa. Entenda que o modo como eu a descrevi não tem tonalidade ou intenção de diminuí-la, essas afirmações servem para situar a pessoa, a mentalidade política, a noção de classe e o contexto, de onde parte a ação tradutória que irei lhe comentar.

Eu sou capaz de reviver através da memória todas as vezes que pratiquei este exercício ao longo da minha vida acadêmica, desde as redações escolares aos rascunhos desta dissertação. Durante o exercício eu leio para minha mãe em voz alta o texto que produzi, na íntegra, ela escuta atentamente, faz perguntas, pede pausas e releituras, opina no uso de certas palavras e questiona o significado e uso de outras, no final ela “traduz” para mim o que eu disse em, como ela diria: “quase outra língua” – é engraçado afirmar isto em um estudo sobre tradução, mas, às vezes, quando eu falo muitos nomes técnicos, estrangeiros ou menciono muitas teorias, minha mãe diz “fala a minha língua”.

Eu consigo lembrar cada som das palavras que ela usou para explicar essa pesquisa que eu trago aqui para você⁵:

⁵ Fala realizada informalmente por Crizolita Leite de Lima – minha mãe, dona de casa, costureira, artesã, avó, viúva, com ensino médio completo, paraense e autodeclarada parda – em Agosto de 2020, durante uma vídeo chamada onde eu li e expliquei para ela o rascunho desta dissertação e pedi para

Tu estás estudando as traduções que esse tal personagem faz, dentro dessa história [*El entenado*]. Ele traduz da língua indígena pra língua dele, que é o espanhol. Ai, estudando isso, tu queres falar como o trabalho do tradutor é importante, e queres também mostrar que existem várias formas de traduzir. Porque tu acreditas, o que é uma verdade, que a tradução, igual a literatura e a história, pode levar pro mundo os indígenas ou qualquer cultura que a gente não conhece porque não é mostrado pra gente.

Eu quero avisar a você que é intencional que eu registre, como minha primeira referência em uma citação direta, as palavras de uma fala da minha mãe. Pois ela foi capaz de traduzir a minha pesquisa usando suas melhores palavras, seu conhecimento de mundo e todo o seu saber não-acadêmico, e eu acredito que esse é o tipo de ciência e ação tradutória que também precisa ser validado dentro de uma ciência plural, uma ciência que não é apenas acadêmica e teórica, mas que é viva e é da vida – sem deixar de estar na academia e conter teoria. Uma ciência que valida saberes não formais e que também acolhe a oralidade e os conhecimentos passados através dela.

A escolha de não apresentar nesta pesquisa apenas saberes e questões acadêmicas formais se dá pelo fato de que esta pesquisa – assim como eu e você – é formada por questões que vão – e precisam ir – além, que fazem parte de um todo. *Em Borderlands/La frontera: La nueva mestiza* (Zona fronteriza/A fronteira: A nova mestiça)⁶ – que eu li em espanhol, na versão traduzida por Carmen Valle, em 2016, – Gloria Anzaldúa ([1987] 2016, p. 129. Tradução de Carmen Valle)⁷ escreveu: “no puedo separar mi escritura de ninguna parte de mi vida. Todo es uno.” (Não posso separar minha escrita de nenhuma parte da minha vida. Tudo é uma coisa só)⁸.

que ela tentasse me explicar o que havia entendido da minha pesquisa de forma resumida, na tentativa de avaliar se eu estava compondo um texto e uma explicação que fosse compreendida por pessoas que não compõem o meio acadêmico.

⁶ Tal obra, até o presente momento, não possui tradução completa para o português. No entanto, traduções para o português dos textos de Gloria Anzaldúa, que são marcados pelo uso do inglês e espanhol, optam por manter o uso de dois idiomas, no caso o português e o espanhol, mesmo que a diferença entre tais sejam menos perceptíveis. Essa tradução do título da obra de Gloria Anzaldúa é de minha autoria. Ao longo desta dissertação, as traduções realizadas por mim não serão sinalizadas para diferir das traduções realizadas por outras pessoas (ver subcapítulo “2.2 OUTRAS ESCOLHAS E ALGUNS TERMOS”).

⁷ Apesar de autoria da tradução ser convencionalmente limitada a listagem de referências, eu escolhi colocar a autoria das traduções, que não foram feitas por mim, dentro do texto para dar maior visibilidade a quem traduz e deixar marcado a existência de uma ação tradutória, que as vezes não é notada. (ver subcapítulo “2.2 OUTRAS ESCOLHAS E ALGUNS TERMOS”).

⁸ Ao longo desta dissertação irei apresentar no próprio corpo do texto a tradução de termos, citações ou qualquer palavra que se apresente em outro idioma diferente do português brasileiro. Essa escolha parte do intuito de tronar o texto mais inclusivo e reduzir o uso de notas de rodapé. (Para maiores explicações ver subcapítulo “2.2 OUTRAS ESCOLHAS E ALGUNS TERMOS”).

E concordar com essa afirmação é o que me leva a compor a minha escrita nesta pesquisa, talvez você já tenha percebido que essa pesquisa será entrelaçada pelas memórias da vida dessa pesquisadora e tradutora que aqui lhe escreve.

Eu consigo lembrar que de início, quando comecei a escrever este texto – ou que se tornaria ele – eu acreditei – e felizmente por orientação descobriria estar errada – que estava seguindo as formas do ‘novo romance histórico’⁹. Algumas características desse estilo me pareciam reverberar em minha escrita – talvez pelo tempo que levei debruçada sobre obras de tal estilo –, mas ao buscar os caminhos certos dessa dissertação muito foi reformulado.

Inicialmente eu imaginei utilizar como “personagens históricos” as pessoas que entram para história com suas teorias, meus olhos viram na narrativa de *El entenado* um “cenário histórico” com muito a ser explorado, eu ansiei por compor uma “narrativa” que preenchesse e re(des)construísse um “vazio” dentro da academia, pensava em revolução e na necessidade de trazer uma “voz subalterna”¹⁰ e quase me escapou considerar que essa voz da qual falo não me pertence – ainda que me perpassasse, mas isso você entenderá depois.

Todavia, queride leitor – de antemão lhe peço que não estranhe e nem avalie como um “erro” gramatical algumas formas de escrita que lhe pareçam diferentes ao longo desta dissertação, pois me aventurei a aplicar neste texto uma linguagem não-binária, a fazer um uso não sexista da língua portuguesa e a usar uma forma mais inclusiva e política do português brasileiro, eu explico sobre essa aventura no próximo capítulo, por ora, voltemos ao que falávamos –, os caminhos desta dissertação, na verdade, me levaram a entender que eu seguia os modos da escrita de Gloria

⁹ Estilo literário, também é conhecido como *nuevo romance histórico* (novo romance histórico), *nueva novela histórica latinoamericana* (nova novela histórica latino-americana) ou novo romance histórico latino-americano. Ao longo desta dissertação será utilizado o termo “novo romance histórico” para se referir a tal estilo literário, o termo aparecerá entre aspas simples (‘ ’) e em português.

¹⁰ Vindo dos Estudos Subalternos, o termo subalterno e suas derivações, são utilizados nesta dissertação em feminino, devido a escolhas que são explicadas mais adiante neste trabalho (Ver subcapítulo “2.2. OUTRAS ESCOLHAS E ALGUNS TERMOS”, p. 50). Ranahit Guha, o principal historiador dos estudos subalternos define os termos da seguinte forma: “Los términos “pueblo” y “clases subalternas” han sido utilizados como sinónimos a lo largo de este texto. Los grupos y elementos sociales incluidos en esta categoría representan la diferencia demográfica entre la población total india y aquellos que se han descrito como elite” (GUHA, 2002, p. 41-42) [Os termos “povo” e “classes subalternas” têm sido utilizados como sinônimos ao longo deste texto. Os grupo e elementos sociais incluídos nesta categoria representam a diferença demográfica entre a população total indiana e aqueles que se definem como elite]. A mesma definição possui valor neste trabalho, considerando seu sentido relacional entre povos, classes, vozes, identidades, raças e sujeitos colocados em situação subalterna pelas mesmas classes que se autodefiniram, em algum momento através da história, como elite, detentora de diversos poderes.

Anzaldúa e bell hooks e, sobre os efeitos e afetos dos estudos de escritas memorialísticas, esta pesquisa se tornou uma memória acadêmica, um diálogo.

Compreendi que a minha escrita é, na verdade, uma narrativa de memórias e pesquisas, uma narrativa que valoriza saberes diversos e que possui um estilo ensaísta, composta de implicações pessoais e que busca um diálogo que afete, não apenas à área de estudos da tradução, mas também você que lê ou escuta essas minhas palavras. As leituras e experiências vividas no decorrer desta dissertação, as horas debruçadas sobre as análises de *El entenado* e a busca constante por ensinamentos originados de diversas vozes e lugares de fala foram as questões que me levaram a construir uma escrita que valoriza as trocas entre textos e leitorias, autora e pesquisadorias, culturas e saberes – e vice e versa.

Sentindo uma grande semelhança entre meu eu e o próprio personagem protagonista da narrativa de *El entenado* – e eu compartilharei mais a frente –, eu senti a necessidade de meu trabalho ser também marcado pela cultura indígena trazendo a oralidade e a interlocução, que são marcas dos saberes ancestrais, para me auxiliar nesta tarefa de (re)apresentar ao mundo outras vozes, nessa tarefa de “Def-ghi” (tradutore) – adianto aqui, que eu assumo total responsabilidade por esta definição, por esta tradução, do termo criado por Juan José Saer em *El entenado*.

Sabe, leitor, às vezes eu sou tomada por uma certa insegurança que me faz questionar se de fato, até este ponto, fui capaz de me fazer entender quanto à temática, a proposta e a metodologia que trago neste trabalho. Tentarei resumi-las nos próximos parágrafos, mas se de alguma forma ainda não lhe for suficiente para a compreensão, temos toda esta dissertação para dialogar e minhas tentativas de me explicar – por vezes breves e outras nem tanto – seguirão existindo.

O objeto deste trabalho é a obra saeriana, *El entenado*, que traz a história de um órfão que, no papel social de colonizador, conviveu por dez anos com um grupo indígena, definido por ele mesmo como pertencentes a etnia Colastinés. Nestes dez anos, o personagem pôde aprender os hábitos, a cultura e a linguagem deste povo e sessenta anos depois, de volta a suas terras de origem, ele conta essa sua experiência. Ao longo da história, dentre os diversos acontecimentos que o narrador-personagem relata, ele menciona ações, que foram definidas por mim como ações tradutórias, que trazem a “voz indígena” para o idioma e cultura de “sua pátria”, pu seja, a língua espanhola.

Sendo assim o objetivo central deste trabalho é pontuar essas ações tradutórias, que o narrador-personagem realiza, descrevê-las e comentá-las considerando a representação da “voz indígena” da obra, ou seja, considerando tudo aquilo que “fale” sobre, e pela, cultura, língua ou identidade indígena ali presente. Para isso eu convido você para vários diálogos sobre tradução, relações de poder, sobre minhas próprias vivências e sobre questões que vão de identidade indígena e uso da linguagem, às possibilidades da realidade e versão históricas e até a pensamentos inconclusivos e reflexões sobre a academia e a produção escrita.

Sempre que alguém me explicou como deveríamos produzir um texto, se falava sobre as partes que devem compor o mesmo. Cursos e professorias de redação e português diziam: “um texto é composto de introdução, desenvolvimento e conclusão”. Eu lembro que a minha professora de português, hoje escritora paraense – minha inspiração e motivação para a carreira docente –, Gleice Garcia, me ensinou que a introdução de um texto deve responder às perguntas: “O que” eu pretendo analisar? “Qual” é a minha proposta e temática da escrita? “Onde” se localiza a minha temática, se tratando de área de atuação e contexto? “Como” desenvolverei o texto que exponho?

Entretanto – que fique somente entre nós o fato de eu não concordar completamente com essa metodologia dela –, eu acredito que essas são perguntas e respostas que devem permear o texto em diversos momentos e não apenas na introdução, são questões que devem ser retomadas, aprofundadas e dialogadas sempre que necessário. E eu, particularmente, ainda incluiria as perguntas “Quem?” e “Por quê?”, pois acredito que quem escreve, assim como sua motivação e intenção, influenciam no discurso escolhido.

Porém, mesmo que eu discorde e busque romper com alguns paradigmas quanto à escrita formal, como explicarei nos próximos capítulos, este texto não deixará de possuir uma estrutura que condiga com as exigências acadêmicas. O próprio texto, vivo e fluido como se apresenta, irá se autodesdobrar nas devidas partes exigidas pelo contexto acadêmico: apresentando questões introdutórias, fazendo explicações contextuais, trazendo debates teóricos, fazendo a discussão e análise do corpus, até chegar às conclusões desta investigação, perpassando por todos os questionamentos prévios, presentes e pós-pesquisa.

Tentarei fazer o possível para que as características exigidas em um trabalho acadêmico existam de forma mais fluída, estabelecendo uma conexão entre si, ao

mesmo tempo que se entrelaçam com as idas e vindas de minhas memórias como pessoa e profissional – como venho tentando fazer você se acostumar nestas primeiras páginas.

Sendo assim, acredito que, seguindo a ordem ensinada, ainda me resta apresentar a estrutura do trabalho nesta introdução. Para algumas pessoas, talvez seja mais prático se localizar sobre a estrutura do trabalho pelo sumário, para outros o que vem a seguir será sumamente necessário para entender o que esperar destes escritos, mas certamente haverá aqueles que iram dividir o texto a seu próprio modo – e tudo bem. Eu acho que é o que acontece quando o texto sai de nossas mãos, as palavras ganham vida própria, os significantes adquirem novos conceitos, o discurso ganha espaço para a escuta e reflexões, recebe diversas interpretações e as vozes já não se calam ou se limitam.

A VOZ DA PESQUISA

Um professor ele pode, de alguma forma, tirar toda a resistência de uma comunidade, né? Quando você ensina só a questão [...], só a cultura [...] e você não mostra onde de fato está a nossa resistência, que a nossa cultura, que a consciência de quem nós somos, a consciência histórica no nosso povo, então isso pode ser prejudicial. (GUARANI, 2017, 03min e 26s)

Eu levei um certo tempo para conseguir responder o que de fato era esta pesquisa – eu lembro da sensação, da minha expressão e da explicação confusa que eu apresentei na primeira vez que a professora Andréia Guerini pediu para que explicássemos nossos projetos de pesquisa, no primeiro dia de aula da disciplina História da Tradução I, eu lembro que naquele momento, o que eu falei nada tinha a ver com o que eu apresento aqui. No início, minha proposta era bem diferente do que se tornou. Assim como eu passei por processos de transformação durante o mestrado, a pesquisa, que aqui toma forma física, também passou por alguns processos, e eu busco fazer com que tudo o que permeia essa trajetória seja registrado nestas páginas.

Durante o processo de pesquisa, eu me senti vivendo situações parecidas e me identificando cada vez mais com a posição do narrador-personagem, com o protagonista da obra *El entenado* – vou lhe explicar um pouco mais sobre isso, mas talvez só fique mais compreensível quando eu lhe contar a história da obra ou quando

lhe contar um pouco sobre a minha própria história. Para algumas pessoas as páginas deste trabalho serão suficientes para entender esta semelhança que eu afirmo sentir para com o personagem da obra, outras pessoas talvez nunca entendam como uma mulher negra e brasileira, do século XXI – de classe média, criada por pai e mãe e com outros tipos de privilégios – pôde se identificar com um personagem masculino, órfão, branco e europeu, de um romance com referências históricas do século XVI.

Mas eu lhe digo que a trajetória narrada em *El entenado*, sobre estar em uma viagem que levaria a novas descobertas, o fato de se encontrar e falar desde um entre-lugar, a aceitação de executar a função de falar de e por “outros”¹¹, o modo como as ações e percepções tradutórias mudam ao mesmo tempo que o entendimento sobre a própria identidade são mudados... todos estes fatores me pareceram familiares. Inclusive, a percepção sobre o conceito de tradução e o papel de quem traduz, tal como percebo em minhas análises neste trabalho, também percebi em mim mesma como profissional.

Não é que a vida imite a arte, ou vice e versa, o fato é que a vida se reconhece na arte, isso porque a arte – e aqui eu digo mais especificamente, a literatura, mas poderia considerar também que a arte, como um todo, – é a representação de possibilidades da vida, de realidades possíveis e passíveis, é a representação do que é, daquilo que poderia ser, do que apenas se imagina, do que não seria, do que foi ou do que pode ter sido.

Na literatura, na arte da escrita, se olharmos para um referencial específico, em um determinado contexto, é fácil fazer e entender certas comparações, desconstruções e até formulações de ideias e ideologias. Mas isso eu aprendi em outra trajetória, estudando mnemotécnicas em literaturas históricas da colonização, como bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), na Universidade Federal do Pará (UFPA), esta foi uma das minhas primeiras viagens ao “novo mundo” acadêmico de pesquisa e análises literárias, foi aí também onde conheci o estilo chamado ‘novo romance histórico’.

Inclusive, a obra argentina *El entenado*, de Juan José Saer, publicada em 1983 – inclusive publicada a primeira vez na coleção “Los mundos posibles”, dirigida por Ricardo Piglia –, já foi definida e classificada por diversos estudiosos como um ‘novo

¹¹ Ao longo desta dissertação, sempre que associado a outreidade, o termo “outro(s)” aparecerá entre aspas mantendo o uso do gênero masculino. (Ver subcapítulo “2.2. OUTRAS ESCOLHAS E ALGUNS TERMOS”).

romance histórico latino-americano’ – ainda que a contragosto do próprio autor. Assim como as obras desse estilo literário, *El entenado* também foi inspirado em fatos históricos, especificamente em fatos e personagens históricos relativos ao genocídio ocorrido nos primeiros anos de colonização da América Latina (1492-1550). O romance saeriano conta a história de um grumete, na verdade, o próprio personagem é quem relata, através de suas memórias, a história de sua vida, tendo como marco central as experiências geradas de sua participação em uma expedição realizada em 1516, onde foi mantido no convívio de uma civilização indígena, ao longo de dez anos.

Dentro desta narrativa, o personagem principal realiza diversas ações, que escolhi definir como ações tradutórias, como por exemplo: transcreve palavras e falas indígenas diretamente; narra as formas de produção, adaptação e até mesmo a tradução dos fatos ocorridos, que posteriormente são adaptados e transformados nos relatos de sobrevivência, escrito pelo padre Quesada, assim como nas adaptações teatrais para outros idiomas, escritas pelo próprio personagem; até a própria narrativa, mostra ser uma produção escrita dos acontecimentos de sua vida. Algumas dessas ações possuem seu cunho tradutório mais evidente que outras, como são os casos de comunicações através de sinais e até mesmo a descrição, ao estilo dicionário, de palavras do idioma indígena apresentado na obra.

Tais ações realizadas pelo narrador-personagem, a meu ver, além de fazer dele um historiador – denominado pelos indígenas como “*Def-ghi*” –, também o tornam responsável pela tradução da voz destes indígenas, da cultura, da linguagem, do imaginário e da própria identidade indígena em toda a obra. Por conta disto – após ler autorias como Susan Bassnett, Mauri Furlan, Anthony Pym e outras que também fazem um panorama sobre as teorias de tradução –, em uma tentativa de formular um conceito que abarque as diversas formas das ações realizadas por um agente de tradução, eu decidi defini-las como ações tradutórias.

E por fim, conceituei as ações tradutórias como ações realizadas por qualquer indivíduo – ser vivo ou máquina –, que passem uma informação de um contexto linguístico e/ou cultural a outro contexto, sejam estas ações realizadas de forma profissional ou não.

Após perceber essas ações tradutórias dentro da obra, escolhi analisá-las; primeiramente de modo isolado, cada ação era avaliada pela forma e momento na qual era realizada ou narrada dentro da obra; posteriormente, certa de que a ação configurava uma ação tradutória – mesmo que algumas expandissem as categorias

de tradução, segundo Roman Jakobson ([1959] 1995), sendo mais que intralingual, interlingual e intersemiótica –, ela era analisada em conjunto e em contexto. Então percebi que as ações tradutórias produziam um processo de movimento quanto ao grau de reprodução do que chamarei de “voz indígena” – todos os aspectos linguísticos e culturais referentes a indígenas da obra –, e conclui que o grau da voz indígena e as próprias ações tradutórias, possuíam uma relação direta com o personagem, o seu papel como tradutor e a obra como um todo.

As ações tradutórias, o papel de tradutores e as intenções ou alcances de uma tradução sempre foram aspectos que estão e estiveram relacionados entre si por diversos fatores, sejam eles intra ou extratextuais – falo aqui de fatores que implicam escândalos ou desconstruções na tradução, alguns até já comentados por Lawrence Venuti, Jacques Derrida e André Lefevere –, como por exemplo questões de língua e cultura, o sentido das palavras, a ideologia por trás do discurso e fatores que fogem das mãos de quem traduz e que muitas vezes abafam o som de certas vozes.

Não há como negar que, dentro da realidade social, política, literária, tradutória e mercadológica, o ato de silenciamento, que é a autorização, ou não, da existência de determinada voz representativa, é algo histórico e real. Inclusive, o próprio movimento literário do ‘novo romance histórico latino-americano’, segundo Fernando Ainsa (1994, p. 26-27), – assim como a própria literatura, diante das narrativas oficialmente históricas – surge com a intenção de trazer narrativas ‘esquecidas’, narrativas que na verdade foram apagadas e silenciadas por muito tempo e que surgem como novas versões e visões dos fatos históricos:

[...] la ficción literaria ha podido ir más allá que muchos tratados de antropología o estudios sociológicos en la percepción de la realidad americana, al verbalizar y simbolizar hechos y problemas que no siempre se concientizan o expresan abiertamente en otros géneros. [...]. Tal es el caso de la nueva novela histórica, donde se vertebran con mayor eficacia los grandes principios identitarios americanos o se coagulan mejor las denuncias sobre las “versiones oficiales” de la historiografía, ya que en la libertad que da la creación se llenan vacíos y silencios o se pone en evidencia la falsedad de un discurso. (AINSA. 1994, p. 26-27.)

([...] a ficção literária tem conseguido ir além do que muitos tratados de antropologia ou estudos sociológicos na percepção da realidade americana, ao verbalizar e simbolizar fatos e problemas que nem sempre são conscientizados ou expressados abertamente em outros gêneros. [...]. Como é o caso do ‘novo romance histórico’, onde se estruturam com maior eficácia os grandes princípios identitários americanos ou se consolidam melhor as denúncias sobre as “versões oficiais” da historiografia, já que na liberdade dada pela criação se preenchem os vazios e silêncios ou colocasse em evidência a falsidade de um discurso)

Existe toda uma linha de debates no que tange ao limiar e confronto entre literatura e história. Hayden White (2001, p. 98. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto), por exemplo, diz que a história enquanto disciplina trabalha com: “ficções verbais cujos conteúdos são tanto inventados quanto descobertos e cujas formas têm mais em comum com os seus equivalentes na literatura do que com os seus correspondentes nas ciências.”.

Eu não sei, care leitor, se você chegará a concordar comigo, mas nesta pesquisa eu parto do princípio de que a história, assim com a literatura, é uma narrativa que como hoje sabemos bem, pode ser construída com fatos reais e/ou manipulados, que são contados desde um único lado da história. Tecnicamente, tanto a ficção quanto a história são a representação de uma visão da realidade afetada por diversos fatores – teremos mais a frente alguns diálogos sobre esse confronto entre história e literatura.

A você que está me lendo, eu quero lhe lembrar – ou tentar convencer-lhe, já que ainda há quem sequer acredite que a Terra é redonda –, eu quero que entenda que a própria narrativa histórica da colonização, ao longo dos anos, foi se re(des)construindo quanto ao que era fato, ao que foi omissão ou silenciamento e ao que passou por uma heroicização de colonizadores – eu lembro que nas aulas de história que tive no ensino fundamental, se falava muito sobre o grande feito do “descobrimento” e quase nada sobre as diversas etnias de povos originários que foram massacradas com este “feito”.

Ciente de tudo isto, e muito mais, nessa pesquisa considero pertinente (re)afirmar que a história, assim como a literatura, faz e fez uso de feitos e fatos para embasar a construção de uma versão da realidade. Entretanto, o próprio Juan José Saer, ainda que afirme o uso de um fato histórico como referência para a construção de sua narrativa, nega que *El entenado* possa ser usado como uma revisão da história. O autor também nega a classificação da obra como um ‘novo romance histórico’, preferindo denominá-la de “antropologia especulativa”, que traduzido grosso modo seria a teorização, a conjectura, um estudo hipotético da humanidade, uma possibilidade da realidade, uma hipótese da história – e não seria isso o mesmo que trazer uma nova visão da história da humanidade, não seria uma (re)visão histórica?

Eu não quero me estender dentro desta dissertação sobre o conflito entre realidade e ficção, me resigno a lhe dizer, usando as palavras do próprio Saer, que essa narrativa é de algum modo “la verdade de la ficción” (a verdade da ficção) (SAER,

1995, p. 73). E assim sendo, a história do narrador-personagem, nesta pesquisa, se torna passível de representar uma hipótese da realidade, ainda que seja da realidade, da história existente dentro do que é a Zona Saer, para que assim, através desta narrativa, eu possa trabalhar como tradutorias possuem um papel de extrema relevância na inclusão e autorização de vozes ignoradas, assim como na divulgação de culturas e identidades subalternizadas e na reformulação, reprodução e/ou manutenção de discursos hegemônicos e eurologocêntricos – pois este é o foco e objetivo deste trabalho.

Em meio a estudos e engajamentos ativistas aprendi que há uma lacuna na escrita de qualquer narrativa, seja na narrativa histórica, literária ou acadêmica, pois os fatos e feitos apresentados, no que diz respeito às visões e posicionamentos políticos, sociais e culturais, carregam uma ideologia por trás do discurso (FOUCAULT, 2015) – apesar de todos os cuidados que busco ter, acredito que chegará aos olhos de alguém uma certa tendência em minha escrita, e já lhe adianto que quando este momento chegar, ficarei feliz em reconhecer, ou pelo menos, dialogar abertamente sobre as tendências e ausências do meu discurso.

Normalmente – na verdade, estranhamente, pois este tal ato, em minha opinião, não deveria ser normalizado –, a tendência é que um discurso seja pautado unicamente pelas “verdades” daquela voz, ou vozes, do discurso hegemônico – literalmente dominador – em uma sociedade. E cá entre nós, não podemos negar que a nossa sociedade carrega consigo milênios de racismo, sexismo, silenciamentos, segregações e outros meios de opressão, que se perpetuam dentro destes discursos.

Mesmo quando o discurso é realizado por alguém “pertencente” e “representante” de uma voz, que naquele momento se encontra em um lugar de fala, podemos perceber que na verdade a voz deste indivíduo representa, não uma voz subalternizada que alcançou a fala, mas sim a voz daquele ser que, por vários motivos e privilégios existentes dentro das relações e hierarquias de poder de uma comunidade, teve direito à escuta. Pois em uma sociedade que é formada por vários tipos de “outros”, este alguém que adquiriu o direito à fala e à escuta, na verdade, é alguém que ocupa um lugar de sujeito, deixando de ser “objeto” – como já dizia bell hooks ([1952] 2019, p. 45. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo).

Este é um risco existente por trás da ideia de “novas narrativas”, “novas vozes” e, também, da ideia de entre-lugar. Homi Bhabha (1998) e Gayatri Spivak (2010) já declararam que há um risco que permite que a voz subalterna seja produzida de forma

limitada, pois de fato perpetua um som que não a representa, apenas a apresenta. O ‘novo romance histórico latino-americano’ deixa isto muito claro, visto que nenhuma de suas autorias pertencia à condição subalterna, pois além de serem, em sua grande maioria, homens, também pertenciam à classe de intelectuais urbanos – Saer, por exemplo, quando escreveu *El entenado* com a narrativa na voz de um órfão dos portos, fazia parte da elite intelectual argentina refugiada em Paris, mas veremos que sua obra, em certos níveis, apresenta vozes subalternizadas que sempre existiram mas que não apareciam na literatura até então.

Entenda, leitor, eu não ignoro que a literatura, as artes em geral, ou qualquer feito possua uma condição estética ou que “exista por existir”, o que eu quero que fique sinalizado é que todo ato é político, todo ato em si é social, pelo simples fato de ser realizado por um ser moldado socialmente – independe de qual meio social estejamos tratando –, uma ação não é apenas quem a realiza, há várias questões por trás de uma ação, inclusive questões afetadas por quem a realiza no momento que a realiza.

Eu peço que em nenhum momento você me interprete de forma taxativa, eu não busco impor nada, o que eu busco é refletir. Eu me pergunto: O que há dentro da liberdade poética, da intenção estética ou na liberdade de existir e o que não há? E aquilo que há, está em estereótipo? E se não estiver, tem a liberdade de existir? O que é (de)limitado pela e para a condição estética?

Por exemplo, eu entendo que não é preciso pertencer a determinada classe subalterna para falar sobre ela e/ou defendê-la política e socialmente. Mas é preciso que exista a consciência de que ainda que se fale por ou sobre determinadas vozes, por maior que seja o engajamento e entendimento sobre tal subalternidade, isto não fará com que quem esteja falando seja parte daquela voz subalterna – é preciso entender bem que há uma linha tênue entre representar, apresentar e ser a representatividade de vozes e discursos subalternizados.

O que eu quero dizer é que, de fato, não é preciso sermos subalternas para falar sobre vozes subalternizadas, nem ter a subalternidade específica equivalente a subalternidade da qual se fala. Entretanto, devemos sempre refletir o porquê é mais “fácil” escutarmos o discurso subalterno através de vozes que não estão subalternizadas.

Eu lhe digo isso pois não quero esconder que no processo de minha narrativa houve o medo de hipocritamente realizar algumas ações sem dar ênfase a estes

questionamentos e considerações – afinal eu sou uma autora que fala de uma subalternidade que não me pertence. Me apropriar da voz de outres era uma possibilidade que me parecia indesviável, visto que, por muitas vezes, este perigo é eminente e existente no uso de um discurso que parte de um entre-lugar, como este no qual me coloco sendo mulher negra falando da voz indígena – apesar do meu discurso ser fronteiro, devido minhas raízes e identidade amazônica, ele não produz uma voz indígena e isto deve ser constantemente lembrado.

Eu quero e espero que você, leitor, entenda que sendo uma mulher – o que por si só já me torna “objeto” no discurso de uma sociedade sexista –, e ainda mais, sendo uma mulher negra, sou feita de “objeto” para e em uma sociedade racista e machista, pois faço parte de um coletivo de identidades subjugadas – e isto pode se duvidar e questionar, mas não se pode negar. Entretanto, vejo que minha posição nesta sociedade machista e racista, apesar de mulher negra, me permite ser mais sujeito que qualquer povo indígena.

É vergonhoso, porém necessário, afirmar que em pleno 2020 no Brasil – no mesmo momento em que eu desenvolvo esta dissertação –, as palavras: “O índio mudou, tá evoluindo. Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós”, foram proferidas pela voz do presidente da república, no Brasil – o qual me recuso a mencionar por nome em qualquer parte de minha escrita. Tal fala expôs, em uma transmissão ao vivo, traços vividos de uma sociedade que desumaniza indígenas, tratando povos como parte de um folclore, exclusivamente como povos originários, que em suas cabeças, unicamente fazem parte de um momento passado da história, mas que parecem ser *sin lugar*¹² (sem lugar) na sociedade contemporânea.

Em pleno século XXI vivemos nessa sociedade que se diz moderna, da era da tecnologia e da globalização – onde o conhecimento e as *fakes news*¹³ (informações erradas) estão muitas vezes na palma da mão –, e que mesmo assim às vezes confunde apropriação cultural com a intenção de homenagear aqueles que

¹² O termo *sin lugar* (sem lugar) é a representação de uma realidade onde a voz subalterna não existe, foi usado por mim nesta pesquisa pela primeira vez em uma apresentação em espanhol, intitulada “Voces calladas en la traducción”, apresentada na V Jornadas Internacionales de Traductología: Perspectivas en diálogo, na Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, em agosto de 2019. Ao longo desta dissertação o termo aparecerá em itálico, mantendo sua escrita em espanhol, respeitando a língua utilizada em sua criação, sendo seguido por sua tradução entre parêntesis.

¹³ *Fake news* (Informações erradas), que foi considerada a palavra de 2017 pelo dicionário britânico Collins, significa uma informação errada divulgada como notícia. Apesar de ter ganhado fama a nível internacional como sinônimo de “propaganda”, “mentira”, “boatos” e “desinformação”, o termo acabou sendo usado por políticos e poderosos como uma ferramenta para limitar e desacreditar o trabalho da imprensa, auxiliando antidemocráticos na investida em alienação e desinformação da população.

historicamente, e até hoje, são subjugadas. Uma sociedade que, persistindo na supremacia branca, se acredita no “direito” de classificar o que torna outro, “outro”.

É esta a sociedade que me olha através de uma cartela de cores, que busca validar minha negritude, que avalia minhas posturas como “femininas ou não”, que tolera – muitas vezes reprimindo – o empoderamento cultural afrodescendente, mas que, mesmo assim, não me nega por completo a possibilidade de me reconhecer como mulher negra e como parte desta sociedade.

No entanto, é esta mesma sociedade, que ao ver indígenas utilizando tecnologias ou roupas “como homem branco”, dentro da mais pura realidade indígena, questiona eles por ser uma representação que foge da caricatura do imaginário de “índio” – e esta será a única vez que este termo será utilizado para se referir a indígenas. É esta mesma sociedade preconceituosa, que nega a indígenas o direito de serem reconhecidas tal como sujeitos que são, e lhes tornam “objeto” – não parte, e sim, a parte da sociedade. Como relata Daniel Munduruku – escritor e professor, pertencente à etnia Munduruku¹⁴:

há muito engano, muito equívoco, quando as pessoas ao verem um indígena usando equipamentos da tecnologia, usando a escrita, a literatura, ou usando cinema, usando... enfim a música. Todos esses equipamentos que não são nossos tradicionais, e as pessoas olha pra gente de olhos arregalados e dizem: ‘não eles não são mais índios, porque eles usam esses equipamentos que é coisa de branco’ – eles dizem. Primeiro que eu acho isso então um equívoco extremamente grande, uma incompreensão sobre a dinâmica cultural, a cultura não está parada no tempo, nós não somos seres do passado, nós somos seres do presente. (MUNDURUKU, 2018a, 1 min 05 s)

Em pleno século XXI, eu sinto a necessidade de deixar nítido – escurecido, eu acho racista a ideia de que somente o que está “claro” é positivo –, quero registrar por escrito que, dentro dessa sociedade contemporânea, machista, racista e colonizadora na qual vivemos, nós mulheres negras temos mais chances – e eu diria, sem usar de eufemismo –, temos a “permissão” de nos tornarmos mais sujeito que qualquer pessoa que é parte de povos indígenas. Me incomoda ter que escrever estas palavras sobre o lugar que ocupo nessa nossa sociedade, mas como diz bell hooks, em *Erguer a voz*:

É preciso lembrar, enquanto pensamos criticamente sobre dominação, que nós todos temos a capacidade de agir de maneiras que oprimem, dominam,

¹⁴ Povo de tradição guerreira, os Munduruku dominavam culturalmente a região do Vale do Tapajós, no estado do Pará. Atualmente, guerreiam para garantir a integridade de seu território que é ameaçado pelas atividades ilegais dos garimpos de ouro, pelos projetos hidrelétricos e pela construção de uma grande hidrovía no Tapajós. São pertencentes à família linguística Munduruku, do tronco Tupi. Em sua maioria são bilíngues, porém alguns grupos falam apenas português tendo sua língua materna, infelizmente, em “desuso”.

machucam (seja esse poder institucionalizado ou não). É preciso lembrar que, primeiro, precisamos enfrentar o opressor em potencial dentro de nós – precisamos resgatar a vítima em potencial dentro de nós. Caso contrário, não podemos ter esperança de liberdade, de ver o fim da dominação. (HOOKS, [1952] 2019, p. 60. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo)

A partir desta leitura, eu entendi – e quero que você, leitor, pense um pouco sobre – como é necessário compreender o lugar que autorias de qualquer narrativa ocupam, para assim melhor entender a ideologia por trás do discurso. Eu vejo a necessidade de que essa escrita seja permeada por constantes lembranças da minha identidade, para que essas lembranças sejam a representação da identidade dessa voz que eu produzo como autora, para que fique visível, e marcado, exatamente o que me difere da identidade e da voz à qual busco dar visibilidade, evitando, assim, que eu tome um lugar de fala que não me cabe – e sem dúvida, me eximindo de qualquer papel de salvadora que possam equivocadamente tentar me atribuir.

No que diz respeito as formas do trabalho, elas são visíveis na construção esquelética do sumário, porém, aqui se faz jus detalhar as formas e caminhos que tomarão essas páginas. Após este capítulo introdutório, onde eu resumi a proposta e a metodologia que perpassam por esta pesquisa, em “2 Os tons da escrita”, eu farei algumas explicações que julgo de suma importância, sobre as escolhas que moldam e dão tom a esta escrita. Neste segundo capítulo tentarei falar-lhe sobre minhas visões quanto ao uso da língua de um modo mais inclusivo, sobre a escolha e uso de determinados termos – que por algumas pessoas já estão cristalizados e eu busco convidar você, leitor, à reflexão sobre seus usos – e, principalmente, falarei sobre os tons que essa pesquisa e escrita se propõem a usar para que a voz indígena se faça presente, e o mais sonora possível.

E então, no terceiro capítulo intitulado “3 A voz da/e a pesquisadora”, como eu disse alguns parágrafos acima vejo a necessidade de falar de minha trajetória pessoal, dos processos que formaram a identidade da pessoa que desenvolve essa pesquisa, pois acredito que conhecer a pessoa por trás da ação auxilia, mas não limita, a compreensão do trabalho como um todo. Me conhecer pode delimitar até que ponto eu tenho propriedade sobre o que exponho – é gratificante construir um trabalho acadêmico que me permite expor quem eu sou como autora, algumas vozes do meio acadêmico me diziam que nós, pesquisadoras em desenvolvimento, não somos ninguém, pois as vozes da pesquisa devem ser apenas as teóricas, eu não sei se

você, leitor, ouviu ou proferiu essa ideia, mas sobre ela minha discordância não é nenhum segredo, lhe garanto.

Decidir o formato deste trabalho não foi algo simples, e aqui falo de formas em questões de modo e não apenas de estruturação de capítulos. Quando decidi que faria dessa escrita um diálogo teórico e pessoal, perpassado por memórias, que acompanharia a trajetória da pesquisa, preocupei-me se minhas interpretações não ficariam confusas. Então decidi que para que você, leitor, pudesse se aproximar, visualizar e compreender esta pesquisa do meu ponto de vista, o mais adequado seria fazer-lhe percorrer e (re)viver, através da minha narrativa, o processo de compreensão sobre o papel de tradutores, a relevância da tradução e os entendimentos que pude ter sobre tradução e ações tradutórias, assim como seus impactos sobre o alcance de certas vozes.

Sendo assim, com essa intenção, no quarto capítulo, “4 O alcance da voz tradutória”, eu tentarei mostrar a você os caminhos que me levam à compreensão da história da tradução, do silenciamento e das limitações no ato de traduzir, do papel de quem traduz e de como as ações tradutórias são vistas aqui. E logo, no quinto capítulo, em “5 Os lugares do discurso”, quero fazer entender a localização definida como entre-lugar, mostrando como se deu o processo de entendimento teórico e a construção deste processo que eu chamo de lugares do discurso, que ramifica em *sin lugar* (sem lugar), entre-lugar, lugar de fala e lugar de escuta.

Eu lembro que o professor que me orientou no início de meus estudos sobre literatura, durante os anos de PIBIC e ao longo de minha graduação na UFPA – eu prometo a você, leitor, que, em outro momento mais adequado, ele será devidamente nomeado –, ele dizia que o contexto da escrita, o contexto da pessoa que escreve e todos os contextos que permeiam o estilo literário ao qual a obra pertence, são tão relevantes para a análise literária quanto a própria narrativa em si, pois tudo está relacionado e se afeta.

Tendo isso em mente para construir todo este trabalho, no sexto capítulo, em “6 *El entenado*: um escritor, uma obra e suas possibilidades”, irei contextualizar o que envolve a obra *El entenado*, falando sobre seu autor Juan José Saer, sobre suas traduções e o estilo do ‘novo romance histórico’, dialogando sobre a sociedade e os processos que permeiam a obra e a narrativa. Falarei também sobre a inspiração para o narrador-personagem e sobre indígenas Colastinés, personagens não-fictícios e sim

históricos, que são fundamentais, não somente na obra, mas na história de formação da nação Argentina.

Quanto ao que tange às análises da obra, que estarão no sétimo capítulo, intitulado “7 A voz indígena em *El entenado*”, tentarei criar um ambiente de escrita que simule uma leitura colaborativa e comentada da obra, para que além de acompanhar as análises você possa conhecer a narrativa do livro. De modo que, irei trazer fragmentos da obra *El entenado*, seguindo a própria ordem cronológica das páginas que li, apresentando minhas análises sobre as ações tradutórias realizadas pelo personagem, refletindo sobre como essas ações tradutórias se desenvolvem, que propósito podem carregar e em que medida essas ações trazem a voz indígena à tona e presumindo qual a relação do personagem com a identidade indígena ao realizar tais ações.

Veja, leitor, durante grande parte de minha atuação como pesquisadora – que sempre estará em desenvolvimento – eu lembro que senti a sensação de que no final de cada pesquisa eu possuía mais perguntas do que respostas, sempre me sobravam questionamentos que pareciam não caber dentro do trabalho. Recentemente, eu li um texto de Cássio Eduardo Viana Hissa (2013), no livro *Entrenotas: compreensões de pesquisa*, que falava da “Pesquisa: (como um) fazer o que não se sabe; (um) aprender fazendo”. De um modo geral, o texto falava sobre como as interrogações são o que move a ciência, pois as perguntas são o que desencadeia novas pesquisas, que por sua vez desenvolvem novas teorias, e que é assim que se constrói a ciência e se cultiva a compreensão.

Ao viver essa pesquisa de mestrado e, novamente, ao terminar as análises, a mesma sensação de possuir diversas perguntas se apoderou de mim, e decidi fugir da exigida forma conclusiva das pesquisas acadêmicas, buscando uma maneira de cultivar a compreensão e manter a possibilidade de novos diálogos. De modo que, no final desta dissertação, apresentarei questionamentos diretamente relacionados ao alcance que a voz indígena possui dentro da obra, pelo que se pôde perceber através das ações tradutórias do tradutor-personagem, bem como questões que permeiam o debate entre liberdade ‘poética’ criativa e a valorização histórica, no que se diz respeito a povos originários mencionados na obra, e como isso alcança a luta da causa indígena.

Ou seja, nesta dissertação, no capítulo “8 As vozes que não calam”, não trará somente conclusões. Não que elas não existam, mas, pelo fato de que – para mim e

nesta pesquisa – são as questões que ficam sem respostas concretas, muito mais do que a conclusão em si, o que permite a esta pesquisa atuar de forma acadêmica ao mesmo tempo que mantém uma voz engajada em questões sociopolíticas, culturais e comprometida com a ciência. E por fim, o capítulo “9 As vozes que dialogaram com a pesquisa” apresentará as devidas referências do que foi citado neste texto, pois as contribuições para a construção desta pesquisa vão muito além.

2 OS TONS DA ESCRITA

Estamos enraizados na linguagem, fincados, temos nosso ser em palavras. A linguagem é também um lugar de luta. O oprimido luta na linguagem para recuperar a si mesmo – para escrever, reconciliar, renovar. Nossas palavras não são sem sentido. Elas são uma ação – uma resistência. A linguagem é também um lugar de luta. (HOOKS, [1952] 2019. p. 73 - 74. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo)

Eu li o livro *Bordedlands/La frontera: La nueva mestiza*, onde Gloria Anzaldúa ([1987] 2016, p. 128. Tradução de Carmen Valle) trouxe as palavras: “Escribir produce ansiedad.” (Escrever produz ansiedade), e ler isto me levou a um desses momentos em que lemos um texto ou escutamos uma fala onde, mesmo sem a existência de um canal que permita um diálogo direto com o enunciador, nos encontramos tão imersos em uma sensação de total interação com o texto que chegamos a verbalizar uma opinião sobre aquilo que foi enunciado – entende o que eu tento descrever? Às vezes, quando possível, eu exercito o hábito de registrar essas opiniões em forma de notas, imaginando e “cumprindo”, ali no cantinho da página, essa relação de troca, como as glosas, criando novas linguagens, novas comunicações, você deveria praticar, leitor, se já não o faz –, pois nesse momento o texto nos toca.

Tendo meu próprio histórico clínico de crises de ansiedade – que logo foi agravado e confirmado pelas circunstâncias da pandemia da COVID-19 –, ao ler essa sentença de Gloria Anzaldúa, eu me senti compreendida e verbalizei mais alto do que pude perceber, um “é, e produz mesmo”, pois não pude deixar de concordar com Anzaldúa.

Escrever não é um processo fácil, exige prática, cuidado, tempo, persistência e, de fato, produz ansiedade – ainda que às vezes também seja uma via de escape para a mesma. Tanto Gloria Anzaldúa quanto bell hooks compartilham em seus trabalhos as complexidades da escrita, principalmente por apresentarem uma escrita mais pessoal, permeada pelas memórias, experiências e identidades de cada uma delas – mulheres, que respectivamente, se identificam como negra e chicana *queer* (não cisheteronormative) – e que propõem uma escrita conversacional, na qual me inspiro, e busco realizar nesta dissertação.

Quando me propus a tentar escrever este trabalho de um modo diferente, várias questões vieram à minha mente: refleti quanto à recepção deste trabalho no meio formal e não-formal de saberes; pensei sobre a complexidade de abarcar

determinadas questões; e, até mesmo, sobre como eu iria consolidar posicionamentos políticos que me pareciam mais abstratos que reais. Por muitas vezes eu pensei em desistir dos detalhes, evitei escrever – ao longo do processo dessa dissertação eu tive diversas dificuldades externas e internas para encontrar e manter um ritmo de escrita, questões que perpassam por ordem financeira, psicológica, trágicas e por pandemias globais – e algumas trocas e amizades foram de suma importância para eu conseguir finalizar todo esse processo.

Foi a Camila Freire, minha melhor amiga e pesquisadora paraense das artes, que várias vezes – dentro e fora das nossas diversas trocas sobre vida, engajamento, profissão e encorajamento acadêmico – me mostrou que bell hooks ([1952] 2019, p. 294. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo) já havia nos alertado que a ação de evitar escrever pode levar à “perda” do desejo, da habilidade e do poder de criar. Não quero neste momento simplesmente compartilhar as complexidades da produção escrita devido ao estilo menos padronizado de escrita acadêmica que escolhi para esta dissertação.

Até porque, queride leitor, minhas intenções ao dar um tom pessoal, ao mesclar memórias e teorias, e ao buscar uma forma diferente de escrita, vão além de simplesmente fugir das formas usuais da produção formal acadêmica. O que pretendo de fato é evitar que este trabalho se mantenha dentro de um “debate paroquial de descanonização” (SPIVAK, 1994 p. 262. Tradução de Patricia Silveira de Farias), ou seja, não quero que este trabalho venha simplesmente para questionar e apontar os pecados alheios sem dar a possível solução ou o devido exemplo para aquilo que critico.

Neste capítulo irei pontuar e explicar escolhas que realizei para a construção desta dissertação na intenção de que a voz aqui presente não apenas clame ou faça “previsões” de um tão sonhado futuro feminista e não-binário, mas que fale de um lugar onde a alteridade abra espaços a novos saberes e novas formas, onde o politicamente correto demonstre respeito a todos os seres. Quero que este trabalho apresente, de forma concreta, a minha tentativa de transformar estas previsões e desejos em ações.

2.1 A LINGUAGEM E A LÍNGUA

Eu acredito que sendo tradutora e professora de letras – mesmo que de um idioma estrangeiro, o espanhol –, é imprescindível que neste trabalho eu faça um esclarecimento sobre a linguagem que utilizo neste texto. A PGET tem sancionado que as dissertações poderiam ser produzidas em outros idiomas e não unicamente no português brasileiro, de modo que sendo formada em letras espanhol pela UFPA, eu poderia escrever este texto em espanhol se eu assim desejasse. Seria até coerente que o fizesse, já que analiso ações tradutórias que foram realizadas entre o “par linguístico” do idioma indígena presente na narrativa, criado por Juan José Saer, “versus” o espanhol, que além de ser a língua na qual eu sou formada, é também a língua nativa do tradutor-personagem e da própria obra literária, *El entenado*.

No entanto, eu escolhi escrever esta dissertação em português brasileiro, para que as propostas de mudanças escritas aqui fossem realizadas, exemplificadas e aplicadas no meu próprio idioma e questionando a minha própria realidade – afinal, care leitor, como já dizia minha falecida avó: “antes de querer mudar o mundo dê três voltas ao redor da sua própria casa”. Neste mesmo sentido, aprendi com Mariléa Almeida (2019. p. 13) que “a coragem não está apenas em denunciar o outro, mas igualmente na capacidade de realizarmos uma dobra sobre nós mesmas, a fim de avaliarmos de que forma produzimos aquilo que estamos denunciando”. E em todo esse trabalho eu busco desenvolver essa coragem.

Diferente de algumas profissionais que admiro, eu não tenho – e nem ilusiono um dia adquirir – o domínio absoluto sobre o uso gramatical e formal da língua, seja esta uma língua nativa ou estrangeira a mim – até porque, vou lhe ser sincera, leitor, eu mesma tenho a convicção de que uma língua é tão viva e múltipla que talvez nunca possa ser totalmente dominada por alguém. O que eu sei – com toda a certeza do que aprendi na escola – é que a gramática é um conjunto de normas que regem o uso “correto” de uma língua escrita e falada. Porém, Marcos Bagno (1999, p. 09-10) – e ele, sim, certamente possui mais conhecimento que eu sobre este tema –, diz que “a língua é um enorme iceberg flutuando no mar do tempo, e a gramática normativa é a tentativa de descrever apenas uma parcela mais visível dele, a chamada norma culta”.

Eu lembro que, em alguma aula que dei entre 2014 e 2017 no projeto social Guamá Bilingue¹⁵, uma aluna, certa vez, respondeu assim a um colega de sala que dizia já saber o que eu explicava: “isso TÚ já viu, na TUA sala, EU sequer tenho professor pra essa matéria”. Eu não lembro exatamente do que se tratava o desacordo – e talvez a constante menção à minha péssima memória chegue a lhe fazer duvidar sobre o que falo –, mas o que de fato importa e o que me chamou a atenção no ocorrido foi que se tratava de uma conversa entre alunes da mesma idade, do mesmo bairro, da mesma escola, apenas de turnos diferentes – ela, mãe solteira desde os 15 anos, só podia estudar pela noite. Compartilho essa lembrança, pois desde então eu sempre me questiono se o que chega até mim também alcança outras pessoas – é preciso pensar e provocar sobre isto.

Mas, nós falávamos sobre gramática, e eu me dava conta de que talvez nem todes saibam que a gramática que nos é ensinada nas escolas – para aqueles que tem o “privilégio” de ter professorias ou de ir à escola – não é a única existente no conjunto de teorias da língua portuguesa. Existem diversos tipos de gramáticas – a normativa, a descritiva, a histórica, a comparativa... e outras mais que não vem ao caso mencionar –, e mesmo assim existem diversas autorias, como Marcos Bagno e Carlos Alberto Faraco, que defendem um lado mais amplo da língua brasileira considerando diversos fatores, afinal:

a verdade é que no Brasil, embora a língua falada pela grande maioria da população seja o português, esse português apresenta um alto grau de diversidade e de variabilidade, não só por causa da grande extensão territorial do país — que gera as diferenças regionais, bastante conhecidas e também vítimas, algumas delas, de muito preconceito —, mas principalmente por causa da trágica injustiça social que faz do Brasil o segundo país com pior distribuição de renda em todo o mundo. (BAGNO, 1999, p. 16)

Eu poderia adentrar em diversos quesitos quanto às questões gramaticais, poderia falar de variações e preconceitos linguísticos e de outros fatores que perpassam pela formalização do português brasileiro e sua “norma culta” – eu poderia inclusive falar de tudo o que as aspas, que eu coloco quando falo sobre o uso “correto” da língua, contêm. Mas, eu apenas peço desculpa a você, leitor, pois nesta parte do assunto não me vejo, de certa forma, autorizada ou qualificada para fazer outra coisa que não seja apenas incentivar a autonomia de pesquisadoras. Nestas páginas eu

¹⁵ Projeto social de ensino, pesquisa e extensão, que desde 2010 atua em parceria com a UFPA e o Movimento República de Emaús, tendo como objetivo a formação cidadã de jovens em situação de risco social, através do ensino de espanhol.

simplesmente tentarei abrir caminhos para algumas reflexões pessoais, no que tange às minhas escolhas que serão aqui justificadas, pois de fato, não irei me aprofundar em demasia em nenhum dos temas que apresento quanto à gramática.

O que farei e direi, quanto à linguagem e uso dela neste trabalho, parte de meus saberes como ávida usuária da língua e de algumas leituras, não aprofundadas, sobre sociolinguística, que me fazem acreditar que mesmo sendo a língua portuguesa rica, ela é como define Marcos Bagno:

O que habitualmente chamamos de português é um grande “balaio de gatos”, onde há gatos dos mais diversos tipos: machos, fêmeas, brancos, pretos, malhados, grandes, pequenos, adultos, idosos, recém-nascidos, gordos, magros, bem-nutridos, famintos etc. Cada um desses “gatos” é uma variedade do português brasileiro, com sua gramática específica, coerente, lógica e funcional. (BAGNO, 1999, p. 18)

Apesar de não ser eu quem pioneiramente pensa de tal modo, o uso formal do português brasileiro, atualmente – apesar dos esforços de outros linguistas como Marcos Bagno, de coletivos e outros engajados na temática –, ainda, em sua maioria, segue refletindo traços de uma cultura e uma sociedade machista, racista, sexista, preconceituosa e excludente que, ao oficializar sua estrutura culta, taxa como padrão algo formado por um sistema binário (feminino ou masculino), que além de fazer uso errôneo de um “masculino dominante”, não autoriza a existência de uma identidade sem gênero ou fluída – questões que para mim como membro bissexual da comunidade LGBTQIA+¹⁶ são tão políticas, quanto pessoais.

Trago aqui uma citação de bell hooks que – mesmo que ela, caso você, leitor, não saiba, esteja se referindo ao inglês – eu uso para expressar meus pensamentos sobre a realidade do uso formal da língua portuguesa no Brasil: “Essa linguagem que me permitiu terminar a pós-graduação, escrever uma dissertação, falar em entrevistas de emprego, carrega o cheiro da opressão” (HOOKS, [1952] 2019. p. 73. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo).

É preciso que se entenda que eu não posso deixar de considerar e questionar a opressão na linguagem mesmo, e principalmente, em um trabalho que faz defesa da escuta voz indígena. A história de povos originários e de indígenas descendentes é altamente permeada por questões de opressão da língua, desde a imposição do uso

¹⁶ LGBTQIA+ é a sigla que intitula o movimento político e social que defende a diversidade, e que busca mais representatividade e direitos para a comunidade, cada letra da sigla representa um ou mais grupos de pessoas, sendo L, lésbicas; G, Gays; B, bissexuais; T, transgêneros; Q, queer; I, intersexo; A, assexuais; +, várias outras identidades de gêneros, orientações sexuais, sexualidades não cis-heteronativas, familiares e apoiadores da causa.

da língua do colonizador ao total apagamento de línguas indígenas e o “rebaixamento” de algumas destas línguas a dialeto. Em um vídeo no youtube Eliane Potiguara, escritora, poeta, professora, ativista indígena e contadora de histórias, de ancestralidade Potiguara¹⁷, comentou sobre a opressão linguística sofrida por indígenas ao mencionar que: “Os jesuítas colocavam os indígenas de castigo no milho, proibindo assim a utilização da língua” (POTIGUARA, 2016, 02 min 24 s).

As pautas das lutas indígenas debatem diversas questões, alguns temas de direito básico, como: existência, direito à educação, propriedade e direito à terra, acesso à saúde e direito à vida; além de outros temas como: colonização, descolonialidade, feminismo, política, variação e apropriação cultural, representatividade... e saindo do meio ativista – apesar de que, ao meu ver, tudo e todes são um movimento político, uma forma de expressar opiniões –, tratando-se de temáticas aleatórias como maquiagem, alimentação, diversos gêneros musicais, cinema e afins.

Hoje – dentro da minha moldada, filtrada e pré-selecionada bolha de consumo de informações – eu encontro indígenas falando sobre os mais diversos temas, e mesmo assim – fora da minha bolha – eu vejo que as temáticas que abrangem indígenas são reduzidas, apagadas e tão estereotipadas quanto a própria imagem e/ou linguagem de indígenas.

Por exemplo – eu quero que você pare e tente pensar quantas vezes, por quantas e por quais pessoas, as questões indígenas foram consideradas em uma conversa na qual o tema não estava atrelado à proteção e cuidado com a natureza e/ou a questões sobre povos históricos –, eu durante o primeiro ano que dediquei a essa pesquisa vi apenas algumas mulheres fazendo, em minha presença, qualquer menção ao fato de como as línguas indígenas foram e ainda são apagadas, silenciadas e oprimidas. Eu consigo lembrar muito bem e vou compartilhar com vocês quatro episódios muito marcantes sobre esta pauta:

¹⁷ Povo guerreiro, da terra de Akajutibiró, os Potiguaras, potiguar ou potyguaras, são exemplos de luta entre os povos indígenas no Nordeste brasileiro. Os Potiguara fazem parte dos povos da família linguística Tupi-Guarani, e apesar de manter em vigor a identidade étnica com o reaprendizado da língua, atualmente falam mais o português, como ocorre entre a grande maioria dos grupos indígenas da região Nordeste do Brasil, que tiveram contato com os povos não-indígenas desde as primeiras tentativas de dominação europeias.

- Em encontros pelos corredores da UFSC durante a greve dos estudantes, uma aluna da etnia Guarani Mbya¹⁸ – que eu não nomeio por não me sentir autorizada – me comentou que estava tendo algumas dificuldades pelo português ser sua segunda língua. Tanto pela “obrigatoriedade de reduzir uma palavra do guarani” para o português, o que fazia parte de seu trabalho acadêmico, quanto por estar “sendo mal-recebida na tribo por estar falando muito igual branco” – talvez, na nota de rodapé, sabendo um pouco sobre a etnia dela, você entenda que para alguns povos indígenas o uso da língua portuguesa causa conflitos identitários internos – e por internos, me refiro a pessoais e dentro das próprias comunidades indígenas.
- Em uma aula, a professora Meritxell Hernando Marsal, minha orientadora, comentou que “apenas” em 2019 é que houve a primeira tese escrita e defendida em Quechua¹⁹ – feita por Roxana Quispe Collantes, no curso de literatura, pela Universidad Nacional Mayor de San Marcos, em Cusco. Isso após 468 anos de vida universitária no Perú, que é uma nação oficialmente bilíngue e sendo o Quechua um idioma milenar dentro do país.
- No meio de uma conversa com a professora Sara Concepción Chena Centurión, durante o 18º Congresso Brasileiro de Professores de Espanhol em Manaus, no estado do Amazonas, realizado na UFAM, falávamos sobre a importância de nomear e agradecer aos esforços de cada uma das pessoas representantes de etnias presentes no congresso e sobre os perigos de enaltecer pequenas conquistas – como a presença de alunes indígenas nas universidades – sem lembrar que ainda há muito pela frente. E então ela falou que é ótimo “que agora o guarani seja uma língua oficial no Paraguai”, mas que “o incrível, é que existem outras sete línguas indígenas no Paraguai” que ainda são tratadas como dialeto.

¹⁸ Povos Guarani Mbya são um subgrupo de povos de etnia Guarani. Estão presentes em várias aldeias no Paraguai, na Argentina, no Uruguai e no Brasil. Encontram-se em aldeias situadas no interior e no litoral dos estados do sul e sudeste, assim como em várias aldeias junto à Mata Atlântica. Segundo o site Povos Indígenas no Brasil - PIB, os Guarani Mbya falam uma variação do idioma guarani e mantém sua língua viva e plena, sendo a oralidade o sistema mais eficaz na educação, na divulgação de conhecimentos e na comunicação, constituindo-se a língua como forte elemento de sua identidade. Acredita-se que poucos Mbya falam o português com certa fluência, as crianças, as mulheres e os velhos, geralmente, são monolíngues.

¹⁹ O quechua (quíchua ou quéchua) é uma das línguas indígenas da América do Sul falada pelas populações dos Andes. Sendo uma família linguística anterior ao Império Inca, atualmente, é oficial no Peru, Bolívia e Equador, e possui suas variações tal como as línguas romances, português, francês e português.

-Em uma apresentação, em um congresso na UFMG sobre estudos de literatura andina e estudos indigenistas, Eliane Potiguara contou um pouco da sua história – e eu ainda vou acessar partes das memórias desta mesma apresentação durante outros momentos desse trabalho, agora aqui neste momento eu acredito que essa lembrança seja a que mais exponha a realidade de opressão linguística vivida por indígenas –, ela comentava sobre as dificuldades que tem e teve, como autora literária, de ser publicada, simplesmente, por ser uma autora indígena. Ela afirmou não poder escrever em sua língua, que "para ser publicada é preciso escrever em português", e o que mais me marcou foi ouvir ela dizer "a minha história só pode existir se estiver na língua do colonizador".

Muitos são os depoimentos como o de Eliane Potiguara sobre a opressão histórica imposta sobre povos e línguas indígenas, não podemos esquecer que diversas línguas e outras partes da cultura e identidades indígenas foram apagadas pela aculturação consequente da colonização. Línguas se perderam, indígenas foram batizadas e renomeadas – isso aqueles que sobreviveram às ações e consequências da colonização – a história conta que língua, cultura, moral, conceitos e religiões foram impostos, taxadas como a salvação e civilização destes povos, povos que não estavam perdidos, sofrendo ou sequer desprovidos de um sistema social, político e civilizado.

Muitas questões de opressão que embasam a nossa sociedade atualmente são exportadas, trazidas pelo colonizador europeu: o capitalismo; o patriarcado e o machismo; o racismo, que no Brasil se cria com a escravização; os conceitos e segregação baseados em gênero e sexualidade, intolerância religiosa ..., se paramos para analisar teórica e historicamente veio dentro daqueles malditos navios. Aqui não era nenhum paraíso nada disso existia em Abya Yala²⁰ ou Pindorama²¹ – nomes com

²⁰ Segundo a Enciclopédia Latinoamericana, coordenada por Ivana Jinkings: "Abya Yala, na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo de América. O povo Kuna é originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e vive atualmente na costa caribenha do Panamá na Comarca de Kuna Yala (San Blas). (...)Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto a América. A expressão foi usada pela primeira vez em 1507, mas só se consagra a partir do final do século XVIII e início do século XIX, por meio das elites crioulas, para se afirmarem no processo de independência, em contraponto aos conquistadores europeus."

²¹ Segundo Teodoro Sampaio, a palavra Pindorama vem do tupi *pindó-rama* ou *pindó-retama* "a região ou o país das palmeiras". Pindorama é o nome que os ando-peruanos e populações indígenas pampianas dão ao Brasil.

os quais você talvez não esteja habituado, pois até a forma de se referir às terras foram impostas pelos colonizadores para homenagear um de seus ou um dos materiais mais explorados e extraídos de uma destas terras –, respectivamente, estes são os nomes que os povos originários usavam, e que a luta indígena resgata, para se referir ao Continente Americano e ao Brasil.

Muitas questões de opressão que embasam a nossa sociedade atualmente são exportadas, trazidas pelo colonizador europeu: o capitalismo; o patriarcado e o machismo; o racismo, que no Brasil se cria com a escravização; os conceitos e segregação baseados em gênero e sexualidade, intolerância religiosa ..., se paramos para analisar teórica e historicamente, assim como algumas doenças, esses conceitos vieram dentro daqueles malditos navios.

Aqui não era nenhum paraíso, povos originários tinham – e povos indígenas ainda tem – suas próprias questões e conflitos, afinal são culturas, epistemologias, povos diferentes que compõem esse contexto. Mas muito desta cultura de opressão que temos e percebemos hoje não existia em Abya Yala²² ou Pindorama²³ – nomes com os quais você talvez não esteja habituado, pois até a forma de se referir às terras foram impostas pelos colonizadores para homenagear um de seus ou um dos materiais mais explorados e extraídos por eles de uma destas terras –, respectivamente, estes são os nomes que alguns povos originários usavam, e que a luta indígena resgata, para se referir ao Continente Americano e ao Brasil.

Dentro desta pesquisa eu acabei percebendo que, como consequência da desinformação e do preconceito estrutural, existe uma força “natural” onde indígenas são excluídos de certas pautas, senão de todas, inclusive as LGBTQIA+ – caso você não saiba, leitor, indígenas LGBTQIA+ (r)existem. Assim como as questões de opressão da língua, as questões de gênero e sexualidade – que também estão

²² Segundo a Enciclopédia Latinoamericana, coordenada por Ivana Jinkings: “Abya Yala, na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo de América. O povo Kuna é originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e vive atualmente na costa caribenha do Panamá na Comarca de Kuna Yala (San Blas). (...)Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto a América. A expressão foi usada pela primeira vez em 1507, mas só se consagra a partir do final do século XVIII e início do século XIX, por meio das elites crioulas, para se afirmarem no processo de independência, em contraponto aos conquistadores europeus.”

²³ Segundo Teodoro Sampaio, a palavra Pindorama vem do tupi *pindó-rama* ou *pindó-retama* “a região ou o país das palmeiras”. Pindorama é o nome que os ando-peruanos e populações indígenas pampianas dão ao Brasil.

pautadas em minha proposta de linguagem e escrita neste trabalho –, estão extremamente ligadas às causas de povos indígenas.

Pode ser que para algumas pessoas, até mesmo dentro do movimento LGBTQIA+, a existência de indígenas não-heterossexuais seja algo que nem lhe passe pela cabeça. E isso até poderia ser positivo, se estivesse baseado no entendimento de que muitas culturas e povos originários não seguem as determinações e normas de gênero e sexualidade binários, que são impostas e marcadas pela heteronormatividade – nem todas as culturas e povos consideram apenas as definições: mulher ou homem, feminino ou masculino, homossexual ou heterossexual. Porém, infelizmente, esta naturalidade em excluir pessoas indígenas de pautas e da comunidade LGBTQIA+ vem da desinformação, do preconceito e do conjunto de normas impostas pela colonização como padrão.

No documentário “Terra sem pecado”²⁴, publicado online em maio de 2020, sob a direção de Marcelo Costa, jornalista e documentarista Krahô²⁵ – e por ser um trabalho na área de tradução, vale mencionar que o nome desta etnia foi afetado por ações tradutórias, entretanto por não ser o tema deste parágrafo eu vou compartilhar essa história em nota de rodapé²⁶ e seguimos aqui com o que é mais pertinente –, Fêtxawewe Tapuya Guajajara Veríssimo, ativista indígena das etnias Fulni-ô²⁷ e

²⁴ Documentário baseado no TCC “Homossexualidade Indígena e LGBTfobia no Brasil: duas faces da mesma moeda” de Marcelo Costa, 2019.

²⁵ Os Krahô, também chamados de “Craô”, “Crahô” e “Kraô”, vivem na Terra Indígena Kraolândia, área que compreende as fronteiras entre os estados do Maranhão, Piauí e Tocantins, no Brasil. São um grupo de aproximadamente 3000 pessoas falantes de uma língua da família Jê, tendo proximidades culturais, sociais e linguísticas com os Timbiras que vivem ao leste do rio Tocantins.

²⁶ Segundo o site Povos Indígenas no Brasil, em 1930 os Krahô, ao serem indagados pelo etnólogo alemão Curt Nimuendajú, traduziram seu nome como “pelo (hô) de paca (cra)”, - não sei dizer se foi um equívoco intencional ou questões de linguagem, mas três décadas depois, indivíduos desta mesma etnia discordaram dessa tradução, afirmando que Krahô era o nome de origem da civilização. Dentro da ortografia oficial brasileira e até em alguns escritos destes povos a forma “Craô”, que se adequa mais a pronúncia, é mais utilizada para a grafia da palavra, porém, devido a uma interpretação inadequada dos sinais diacríticos utilizados por Nimuendajú, “Krahô” é a forma que se difundiu nos textos etnológicos, que está presente nos nomes pessoais de indígenas para uso na sociedade não-indígena, como o Marcelo Costa Krahô, e que, inclusive, ocupa os títulos dos livros publicados por indígenas – foram duas ações tradutórias, envolvendo cultura indígena, alemã e brasileira, envolvendo mais de uma língua, dentro de questões intra e interlinguísticas e envolvendo a semiótica do oral para o grafado, que afetaram uma única palavra, o uso desta dentro de duas culturas e que marca a história de toda uma etnia.

²⁷ Os Fulni-ô, também conhecidos como carnijó e formió, foram durante muito tempo considerados, pelos estudiosos, como os últimos remanescentes dos históricos indígenas Karirí, cujo hábitat abarcava todo o Nordeste do Brasil. Atualmente, são um grupo indígena que habita próximo ao rio Ipanema, no município de Águas Belas, no estado de Pernambuco, no Brasil. Junto com os indígenas do Maranhão são os únicos povos indígenas da Região Nordeste que conseguiram preservar o idioma nativo, o latê.

Guajajara²⁸, diz: “É preciso entender que já tinha homossexuais dentro da comunidade, já tinham casais LGBT’s nas comunidades antes mesmo dos colonizadores chegarem.” (TERRA SEM PECADO, 2020, 11 min 22 s).

É preciso entender também que termos como homossexuais e heterossexuais são conceitos “trazidos” pela colonização, são termos usados atualmente, mas que vem de conceitos importados, que não pertenciam à maioria de povos originários que habitavam estas terras. São esses conceitos colonizantes que são os responsáveis pelo surgimento de ações homofóbicas, e pela própria palavra, homofobia.

O primeiro caso de homofobia registrado no Brasil, que se tem conhecimento até agora, foi de um colonizador francês contra um indígena Tupinambá²⁹. Vivendo em um povo liberto dos conceitos de gênero binário, Tibira do Maranhão, em 1614, possuía um papel social em sua comunidade que viria a ser taxado como “feminino” – entenda, leitor, que a ideia de feminino e masculino são conceitos guiados pelos padrões de determinado momento histórico em um determinado povo... reis e juízes já foram símbolo de masculinidade e poder usando salto alto, meia-calça e peruca –, aos olhos do colonizador francês Yves d'Évreux, um missionário com outros conceitos de gênero, moral e religião, Tibira era marcado como um erro e por isso foi executado, explodido em praça pública, condenado por um “crime” que ele sequer sabia que era “culpado”.

Essas opressões vêm com a colonização, são impostas pela catequização, pelo português como língua oficial, pela “civilização” e por várias outras ações que impactam povos indígenas até hoje. Em homenagem a Tibira do Maranhão, surge em 2019, no Brasil, o Coletivo Tibira, um coletivo de ativismo indígena LGBTQIA+, que busca mostrar a realidade de indígenas LGBT’s dentro de várias comunidades e de diversos povos. A rapper ativista bissexual Katú Mirim, da etnia Boe Bororo³⁰ – etnia

²⁸ Os Guajajaras, também conhecidos como Tenetearas, são um dos povos indígenas mais numerosos atualmente no Brasil. Habitam onze terras indígenas situadas no estado do Maranhão. A língua falada por eles é o teneteara, da família linguística tupi-guarani. Em 2010, sua população era de 23 949 pessoas – não é possível publicar neste trabalho um dado de censo mais atual, pois o governo brasileiro iniciado em 2019 não realizou o censo demográfico até o fim da escrita deste trabalho

²⁹ Tupinambá é o nome de um grupo de indígenas, pertencente ao tronco linguístico tupi, que viveu em uma extensa faixa territorial da costa do Brasil. Os tupinambás habitavam a região que ia do litoral norte de São Paulo aos arquipélagos de Tupinambarana, no rio Amazonas, passando pelo Recôncavo Baiano, pela foz do rio São Francisco, pelo Maranhão e pelo Pará. Atualmente, o uso do nome Tupinambá indica antes de tudo uma identificação social, cultural e histórica com as populações tupi que viveram nessa região. Falam exclusivamente o Português, mas sua língua originária era o Nheengatu.

³⁰ Os Bororos, Otuques, Bororós ou Boe (autodenominação) são um povo indígena que habita o estado de Mato Grosso, no Brasil. Falam a língua Bororo, autodenominada *boe wadáru*, que pode pertencer

que também é perpassada por uma ação tradutória, que eu conto na nota de rodapé³¹ –, uma das fundadoras do Coletivo Tibira, explicou:

[...] cada povo tem a sua cultura, a gente tem povos, onde uma trans... lembrando que “trans” é como o não-indígena fala, porque dentro do povo é outro termo, é uma outra cosmovisão, onde elas são consideradas sagradas. A gente tem povo que respeita, a gente tem povo, que na verdade, esqueceu que respeitava antes, que teve uma colonização que fez o povo acreditar que aquilo era pecado. [...] a gente tá falando aqui de mais de 500 anos de colonização. A colonização trouxe a violência, a colonização trouxe a homofobia, a lesbofobia. Foi a colonização que trouxe isso, foi a crença dos demais, foi a crença de fora. (MIRIM, 2021, 37 min 02 s)

Assim como eu vejo que a linguagem precisa ser considerada neste trabalho, por conta da pluralidade das pessoas que usam o português brasileiro, eu vejo que, além dessa pluralidade contar com povos indígenas – ainda que às vezes se esqueça ou ignore que indígenas são parte e origem de brasileiros e que o português lhes foi imposto desde antes de ser o português brasileiro –, a temática indígena também conta com a sua própria multiplicidade, tanto em questões linguísticas quanto em questões de gênero, sexualidade e opressão, como as que eu debatorei aqui.

E entendendo isto – antes de eu seguir com a explicação das escolhas que fiz para este trabalho – eu quero deixar aqui a fala da Katú Mirim, sobre a atual situação e intenção dentro da luta indígena LGBTQIA+, que eu tento incluir aqui para que seja uma luta de todes – ou pelo menos minha:

A gente tem histórias de indígenas que eles não sofrem preconceito algum dentro do seu povo, que eles se sentem seguros dentro da aldeia e eles se sentem ameaçados fora. E a gente também tem sim, indígenas que se sentem inseguros dentro da sua aldeia. Então por isso que não dá pra falar ‘olha esse povo é assim, esse povo é assim’. São povos, nações, com culturas, com línguas, com cosmovisões diferentes. Mas o importante é saber que nós estamos lutando pra que todos, independentes da sua nação e do seu contexto, sejam respeitados, independente da cultura, que eles sejam respeitados e que eles possam ter um bem-viver. (MIRIM, 2021, 38 min 16 s)

2.1.1 Algumas escolhas mais inclusivas

ao tronco linguístico do Macro-Jê, ainda considerado em hipóteses de estudos linguísticos. Já foram denominados por outros nomes como: Coxiponé, Araripoconé, Araés, Cuiabá, Coroados, Porrudos, Bororos da Campanha (referente aos que habitavam a região próxima a Cáceres), Bororos Cabaçais (aqueles da região da Bacia do Rio Guaporé), Bororos Orientais e Bororos Ocidentais (divisão arbitrária feita pelo governo do Mato Grosso, no período minerador, que tem o rio Cuiabá como ponto de referência).

³¹ Conta a história que quando os exploradores perguntaram “qual o nome do seu povo?”, os indígenas teriam entendido “como se chama o local onde estamos?”, e por isso foram denominados pelos exploradores como Bororos, pois a resposta à sua pergunta foi “Bororó”, que na língua nativa significa “Pátio da aldeia”.

Eu não almejo, querido leitor, ser visionária ao propor o uso de uma linguagem não sexista, não-binária e inclusiva em um texto oficialmente escrito ou em um texto de cunho acadêmico – o que trago aqui não deveria ser, e não é, novidade. Outras pessoas já elaboraram textos explicativos que tratavam dos mesmos temas que falo aqui, trazendo em seus escritos uma justificativa – na verdade eu prefiro chamar de partilha – sobre suas escolhas e o uso de alguns termos. Grada Kilomba ([2008] 2019, p. 11-21. Tradução de Jess Oliveira), no livro *Memórias da plantação*, apresentou uma carta à sua tradução para o português brasileiro, considerando alguns desses mesmos fatores de opressão de identidades e gêneros na linguagem – e se para argumentar a relevância do tema será preciso mais, vamos a isto.

Vindo dos estudos de gênero, estudiosas desenvolveram estratégias para o uso não sexista da linguagem, tal estudo chegou a mim no Brasil através da versão de Beatriz Cannabrava para o português brasileiro do *Manual para o uso não sexista da linguagem: o que bem se diz bem se entende*, que foi publicado em 2014 pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul, através da Secretaria de Políticas Para Mulheres. As estratégias presentes no *Manual*, surgiram de estudos sobre as línguas latinas de modo geral, e foram traduzidas ao português brasileiro explorando a zona de transparência do português com a língua espanhola, seguindo teorias e análises que já eram realizadas em debates sobre as opressões dentro da linguística hispanófono.

Eu quero que você, leitor, como escritor e/ou falante de qualquer idioma, tome conhecimento e fique ciente que:

Na atualidade não existe qualquer sociedade no mundo onde mulheres e homens recebam um tratamento equitativo, pois se constata uma discriminação generalizada para elas em todos os âmbitos da sociedade. [...] Uma das formas mais sutis de transmitir essa discriminação é através da língua, pois, esta, nada mais é que o reflexo de valores, do pensamento, da sociedade que a cria e utiliza. Nada do que dizemos em cada momento de nossa vida é neutro: todas as palavras têm uma leitura de gênero. (BRASIL, 2014, p. 5. Versão em português de Beatriz Cannabrava)

Você já percebeu, que no uso do português brasileiro, quando há um grupo de pessoas basta que uma delas seja do gênero masculino para que o termo referente ao grupo seja usado no masculino? É “homem” a palavra que geralmente é usada como sinônimo de “ser humano” – apesar de ser possível usar “alguém” ou “qualquer”, como o *Manual para o uso não sexista da linguagem* sugere. E não seria exagero dizer que isto faz com que cada pessoa ou outros gêneros, que não se enquadram na

definição deste tal “homem”, sequer sejam vistas como seres humanos – além do mais, de que “homem” estamos falando? Branco? Colonizador? Cishétero?

Foi pensando nisto que decidi usar este *Manual* como base para algumas escolhas de escrita neste trabalho. Sendo assim, não usarei o gênero masculino como “gênero dominante” ou “masculino neutro” – talvez você não saiba, pois eu mesma acreditava ser uma regra oficial –, apesar de ser usado majoritariamente, não há uma definição gramatical que determine o masculino como genérico, neutro ou representante dos demais gêneros (BRASIL, 2014, p. 19. Versão em português de Beatriz Cannabrava). De modo que farei uso de coletivos e substantivos “neutros”, palavras não-flexíveis e termos genéricos, como “a sociedade”; “as pessoas”; para assim evitar o “masculino imperativo”. Além disto, evitarei que certos termos sejam antecipados por determinantes de gênero: palavras ou coletivos masculinos terão o artigo omitido ou neutralizado, como é o caso de “povos indígenas” e “povos originários”.

É importante lembrar que existem outras estratégias de uso não sexista da linguagem – eu convido a que você leitor busque e reflita sobre suas próprias escolhas. Nesta minha proposta, não há intenção incisiva de mudar o português brasileiro de imediato – até mesmo porque a aquisição de uma língua é um processo –, o que intenciono é fazer-lhe um convite à reflexão sobre o uso do idioma, sobre a estruturação da linguagem e o reflexo da nossa sociedade sobre ela. Afinal como afirmam as autoras do *Manual*: “Em si, a língua não é sexista, embora o seja o uso que dela fazemos.” (BRASIL, 2014, p. 5. Versão em português de Beatriz Cannabrava), logo o que precisa ser modificado são nossas posturas.

Eu queria não precisar reiterar que tais escolhas não foram feitas somente por este texto ser escrito por uma mulher feminista LGBTQIA+, mas, também, como posicionamento sociopolítico, pois até mesmo em documentos e áudios oficiais, textos históricos, notícias e no cotidiano, podemos perceber que “se continua usando o masculino como linguagem universal e neutra. [...] e ao fazê-lo estão tornando invisíveis as mulheres [e outras identidades de gênero], rechaçando as mudanças sociais e culturais que estão ocorrendo na sociedade” (BRASIL, 2014, p. 5. Versão em português de Beatriz Cannabrava).

O meu pai – um homem branco, militar, que se tornou menos conservador depois de muitas brigas, dificuldades na vida e (in)cansáveis diálogos comigo – tinha o hábito de dizer que eu sempre tive “a mania de querer agradar todo mundo” e uma

vez, nos seus últimos anos, eu escutei ele me defender desta mesma acusação, dizendo: “não, na verdade ela quer respeitar todo mundo” – essa é uma das melhores lembranças que eu guardo dele. Eu acho que os vários anos de opressão “velada” por fugir de certos “padrões” físicos e comportamentais me levaram a desenvolver uma empatia, um querer, talvez a palavra certa seria “um achar”, de que nada é mais justo que respeitar e “permitir” a existência de outres – ainda que eu pense: quem somos nós para permitir a existência de alguém?

A “capa” do segundo capítulo do *Manual para o uso não sexista da linguagem*, traz o seguinte diálogo: “Professora: como se forma o feminino? - É fácil: às palavras que terminam em “o” se troca essa letra por “a”; Professora: e o masculino? - O masculino não se forma! Existe!!!” (BRASIL, 2014, p. 16. Versão em português de Beatriz Cannabrava). É curioso – seria engraçado se não fosse trágico – pensar que até dentro da linguagem, vivemos uma realidade onde aquilo ou aquela que não é individualmente nomeado é inexistente. No *Manual*, as autoras fazem um ótimo trabalho e avanço linguístico, ao levantar as questões de opressão do gênero feminino dentro da linguagem. E eu, engajada no movimento LGBTQIA+ e pensando em povos originários e indígenas, queria que você, leitor, pensasse: por que não estender este debate à inclusão de pessoas de gênero não-binário?

Em entrevista da Rita Von Huntty, uma persona Drag queen criada pelo professor Guilherme Terreri Lima Pereira, ao mencionar o sistema de gênero em tríade – mulher, homens e *two spirits* (dois espíritos) –, existente, segundo ela, em todos os povos ameríndios, do Canadá à Patagônia, ela afirma: “eu espero que isso cause a revolução mental que é pra causar, para que as pessoas entendam: decodificar o mundo como duas únicas possibilidades é uma importação europeia, vem junto com a colonização” (VON HUNTTY, 2021, 16 min 24 s).

Você sabia, leitor, que existem línguas indígenas que aceitam mais de um gênero? Línguas onde o gênero não se atrela apenas a questões de papel social, órgão reprodutor ou identidade. A professora Dra. Lucy Seki, em um estudo de Línguas Indígenas Brasileiras (LIBs), diz que “muitas línguas indígenas marcam o ‘gênero’ diferente do português, com base não em distinções de sexo, mas em outros traços, como a forma dos objetos” (SEKI, 2000, p. 241-242). E outras línguas como o inglês – uma das línguas mais dominantes do mundo – quase não possuem marcadores de gênero, mas quando se trata de pessoas ainda se limitam à ideia de feminino ou masculino.

Eu poderia me prolongar em debates sobre o patriarcado e seus interesses históricos em ideias de posse e propriedade, mas vou simplesmente lhe afirmar que essa estrutura sexista e opressora – que parte da sociedade e se reflete na língua e no uso da mesma –, na verdade, é uma construção com um propósito de embasar a sociedade na ideia de que existe alguém que domina enquanto “outro” serve, e esse mecanismo, seja na linguagem ou na sociedade como um todo, se alimenta com a limitação da existência, com a não aceitação e com a exclusão de pessoas subalternas e sulbaternes.

É na contramão desta opressão que surgem esses debates sobre o uso sexista da língua que evoluem para um debate sobre inclusão. Talvez você já tenha visto em algum lugar o uso de “@” (arroba) ou “x” (xis) como opções para uma escrita sem marcação de gênero que propõe a inclusão de outros gêneros, mas eu, já lhe adianto e faço um pedido para que você não siga utilizando erroneamente esta estratégia – e eu vou lhe explicar os motivos. O próprio *Manual para o uso não sexista da linguagem* sinaliza que o uso de algumas estratégias pode dar a falsa impressão de visibilidade ou representatividade de gêneros oprimidos pela linguagem:

Enquanto a linguagem continuar carregada de estereótipos, não convém dissimular a visibilidade das mulheres [e de outros gêneros]. Por isso é importante evitar as barras diagonais: “oferece-se trabalho a costureira/o”. Não se devem usar parênteses: “buscamos um(a) advogado(a)”. Nesse mesmo sentido é preciso eliminar os símbolos que não são legíveis ou que não são verdadeiramente representação do feminino [ou gêneros não-binários]: `querid@s` `amig@s`. (BRASIL, 2014, p. 39-40. Versão em português de Beatriz Cannabrava)

Grada Kilomba ([2008] 2019, p.16. Tradução de Jess Oliveira), como eu já havia mencionado, explica em sua carta à edição brasileira de *Memórias da plantação* que sua escolha em usar “outro/a” se dava pelo fato de que dentro da língua portuguesa o uso de palavras como “xs outrxs”(xis outris) – que seriam as opções consideradas pela autora como passíveis de dar visibilidade a outros gêneros que não somente o masculino – são consideradas erros ortográficos, ou seja, inexistentes dentro da língua brasileira que é considerada como oficial. Apesar de Grada Kilomba fazer uma escolha não recomendada pelas estratégias do *Manual*, utilizando barras diagonais, ao registrar a necessidade de reflexão sobre a linguagem e buscar uma alternativa “inclusiva”, a autora expôs exatamente a mesma problemática debatida no *Manual para o uso não sexista da linguagem* sobre a existência.

Não sei se minha escrita demonstra a intensidade de meus sentimentos, espero que minha voz soe mais dura neste parágrafo. Eu sinto o dever de reforçar – e é

extremamente revoltante perceber e afirmar – que existe uma relação violenta de poder de gênero dentro da língua brasileira, e essa violência vai atingir, para mais ou para menos, qualquer sistema de linguagem que não seja neutro ou não-binário, pois seguirá colocando gêneros subalternizados como erros ortográficos. Talvez você que está tendo contato com minhas palavras não consiga dimensionar, mas – lhe proponho um exercício de alteridade: se coloque no lugar de outre –, é certo que pessoas LGBTQIA+, ou qualquer uma que seja classificada como fora de qualquer idealização de padrão, vai entender a exata sensação de revolta e sofrimento que causa ser considerado um erro.

Apesar de ter sido o motivo inicial que me levou ao uso de uma linguagem neutra ou não-binária, para além das questões de opressão linguística e colonizadoras, as minhas escolhas neste trabalho vão além da fuga de classificar qualquer identidade de gênero como erro ortográfico, trata-se também de fazer uso de uma linguagem que seja o mais inclusiva possível – para que todes sejam respeitadas e tenham seu bem-viver, como já disse Katú Mirim (2021).

E eu não estaria sendo inclusiva com todes se não considerasse a complexidade de leitura e oralidade nesta linguagem que proponho. Quando utilizamos “@” (arroba) ou “x” (xis), a leitura e oralidade desta língua se torna inviável, tanto para pessoas disléxicas quanto para programas de leitura de textos, usados por pessoas deficientes ou não-deficientes como uma ferramenta de leitura, que passa, de certa forma traduzem, textos escritos e visuais a uma forma oral e auditiva.

Por isso, e não somente, através de trabalhos colaborativos de movimentos ativistas que refletiram sobre a estrutura e uso do português brasileiro, a linguagem não-binária ou linguagem neutra surge dos movimentos que buscam a inclusão de pessoas transexuais, não-binárias, intersexo e gêneros não-conformantes. Em uma breve pesquisa na internet é possível encontrar diversos sistemas de regras de linguagem não-binária – em minhas buscas tive contato com os *sistemas ilu, el, ile e elu* –, de certa forma algumas regras são comuns entre todos os sistemas. Porém eu tomei cuidado em escolher o *sistema elu*, em detrimento de outros sistemas, pois, para mim, é o que melhor se adapta à forma oral e escrita do português brasileiro ao mesmo tempo que impede sua confusão com outros idiomas, como o espanhol.

Visto que a criação e consolidação da linguagem neutra e não-binária tem sido, em sua maior parte, através da internet, eu trago como referência o *Guia para a “linguagem neutra” (PT-BR)*, existente desde 2013/2014, que foi atualizado e

reestruturado em 2020, por Ophelia Cassiano, e encontra-se disponível no site Medium.com. Este guia online trabalha especificamente com as normas que regem o *sistema elu* – não vou lhe negar, para além de questões gramaticais, foram estas palavras, que eu cito a seguir, que justificam a criação deste guia, que por fim me convenceram de aplicar esta linguagem neste trabalho, já que eu falo de representação e opressão da voz indígena:

Povos antigos, originários, indígenas, e até pré-históricos, registravam em sua cultura a presença de pessoas para muito além de apenas “homens” e “mulheres”. Até que colonizadores roubaram suas terras, destruindo esses registros. Contando para as novas pessoas que ali nasciam, a maior mentira que se perpetua: só existe homem e mulher. Uma mentira necessária para a manutenção do patriarcado, do racismo, da lgbtfofia e outras opressões. (CASSIANO, 2020)

Eu não sei se eu consegui convencer você, leitor, dos meus motivos e escolhas. Na verdade, as minhas intenções são mais de partilhar e apresentar essas “novas” linguagens, para incentivar a sua reflexão, do que de fato para convencimento – mas não posso negar que parte de mim quer que você, pelo menos, considere não somente estes já mencionados, mas, também, mais alguns fatores.

Assim como o *Manual para o uso não sexista da linguagem*, o *Guia* e outros sistemas não-binários questionam o uso do masculino como “gênero dominante” e enfatizam a sua real “falsa neutralidade”. Diferente do que algunes podem pensar, buscar por uma mudança no uso do gênero masculino dominante, seja no português brasileiro ou em qualquer língua, não é nenhum projeto de “ideologia de gênero”, é uma tentativa de findar a opressão cissexista na linguagem, que busca criar uma linguagem livre de opressão, para todes. Como afirma Ophelia Cassiano (2020): “Todos os gêneros serão válidos para tratamento, quando sujeitos de gêneros diferentes estiverem juntos [...]. O gênero neutro não será dominante, poderá ser aplicado como uma opção válida e não como uma obrigação gramatical.”

Nesta dissertação eu decidi utilizar o gênero neutro, segundo o *sistema elu*, como uma opção de gênero mais inclusiva e não por qualquer imposição, afinal eu concordo com o que diz Ophelia Cassiano (2020), no *Guia para a “linguagem neutra” (PT-BR)*: “De fato, o gênero neutro é mais inclusivo, mas impor que ele seja “dominante” por este motivo em um discurso, é uma ideia misógina. É repetir a opressão gramatical”, e essas não são as intenções de uma proposta de linguagem não-cissexista.

Eu lembro de já ter visto e escutado, e acho que você também já deve ter presenciado de alguma forma, pessoas do movimento indígena, negro e/ou feminista, que com razão defendemos e lutamos contra milênios de opressão, fazendo falas mais ou menos com estas palavras, que estão depois dos dois pontos – e que eu acredito que são tão minhas quanto de qualquer oprimide: para a sorte daquelas que um dia oprimiram e ainda oprimem, nós oprimides não queremos vingança, apenas buscamos a igualdade. É como está no *Manual para o uso não sexista da linguagem* – e eu cito aqui com algumas intervenções minhas:

o que se pretende ao promover um uso não [cis]sexista da linguagem, não é que se inverta o uso do masculino pelo feminino [ou pelo não-binário]. Nenhuma feminista [ou ativista LGBTQIA+] é tão desrespeitosa dela mesma e dos demais, nem tão incoerente como para pedir que se imponha aos homens a invisibilidade, a desvalorização ou a discriminação que as mulheres [e LGBTQIA+] têm sofrido. Trata-se simplesmente de promover uma linguagem adequada à realidade sem negar qualquer pessoa. (BRASIL, 2014, p. 48. Versão em português de Beatriz Cannabrava)

Dito isto, o que me resta é – de forma bem resumida e sem nenhum aprofundamento profissional no tema – explicar-lhe algumas regras e estratégias, apresentadas no *Guia para a “linguagem neutra” (PT-BR)*, sobre o que rege o *sistema elu*, para que você possa conhecer e entender melhor esta linguagem neutra e não-binária usada neste trabalho. Eu espero que assim você faça as suas próprias escolhas, sobre usar este ou outros sistemas de linguagem neutra e não-binária, ou sobre não os usar – o fato é que é necessário que existam opções, que haja uma oportunidade para que todes sejam livres e existentes.

São comuns entre os sistemas de linguagem não-binária algumas estratégias como as que eu já mencionei: o uso de coletivos neutros e de substantivos uniformes; a omissão de artigos diante de algumas palavras; o uso de indefinidos; assim como a desconstrução do gênero masculino como generalizante; e outras mais – e como já mencionei várias vezes, eu incentivo a sua autonomia de aprendizagem, pesquise sobre o tema.

Quanto ao uso sistematizado e gramatical do *sistema elu*, é importante, primeiramente, conscientiza-lhe de três coisas:

1. A crítica sobre o binarismo existente na língua perpassa *exclusivamente* pelos aspectos da linguagem que se referem a pessoas, não são diretamente aplicadas a objetos, animais ou significantes abstratos. Tanto que alterações como algumas que mostrarei a seguir não afetam termos como: “isto”, “isso” e “aquilo”; não por considerá-los neutros, como faz a

gramática normativa, mas sim por não serem comumente utilizados para fazer referência a pessoas.

2. Os adjetivos e complementos continuam seguindo a regra básica de concordância com o gênero do sujeito na frase. Por exemplo: “Ela é não-binária.”; “Ele é não-binário.”; “Elu é não-binário”.
3. A aprendizagem e uso de qualquer sistema de linguagem não-binário NÃO acontecerá de forma imediata, pois o *sistema elu* é muito mais complexo do que apenas trocar a marcação de gênero “-a e -o” por “-e ou -u”. Se você está disposto a usar esta forma de linguagem, seja paciente e persistente. Assim como a linguagem e gramática “usual”, a fixação e naturalização destas formas demandarão tempo e prática – inicialmente você vai errar, acertar e errar novamente, eu mesma não garanto que não cometerei alguns deslizes ao longo desta escrita, e eu penso que tudo bem, pois estamos aprendendo juntas.

É sempre bom lembrar que sistemas de linguagem não-binários não excluem nem invalidam a gramática normativa do português brasileiro, suas regras se propõem a serem complementares às normas oficiais da língua. Ao apresentar as regras do *sistema elu* eu apresentarei o que já é conhecido e determinado pela gramática oficial, o feminino e o masculino – seguindo essa ordem, priorizando meu gênero como autora e voz feminina e feminista –, e em seguida trazendo a forma não-binária e neutra – que estará em **destaque** – pois acredito que deste modo é possível realizar uma aprendizagem comparativa entre as linguagens.

Sem mais delongas, vamos a algumas questões gramaticais do *sistema elu* que aprendi com o *Guia para a “linguagem neutra” (PT-BR)* e uso nesta dissertação – algumas delas você já deve ter percebido até este momento da leitura:

- Artigos definidos: “a ou as” (feminino); “o ou os” (masculino); “ê ou ês” (não-binária);
- Artigos indefinidos: “uma ou umas” (feminino); “um ou uns” (masculino); “**ume ou umes**” (não-binária);
- Pronomes pessoais (3ª pessoa): “ela ou elas” (feminino); “ele ou eles” (masculino); “**elu ou elus**” (não-binária);
- Pronomes possessivos: “minha ou minhas” (feminino); “meu ou meus” (masculino); “**minhe ou minhes**” (não-binária); “sua ou suas” (feminino);

- “seu ou seus” (masculino); “**sue** ou **sues**” (não-binária); “tua ou tuas” (feminino); “teu ou teus” (masculino); “**tue** ou **tues**” (não-binária); etc;
- Indefinidos: “outra ou outras” (feminino); “outro ou outros” (masculino); “**outre** ou **outres**” (não-binária); “alguma ou algumas” (feminino); “algum ou alguns” (masculino); “**algume** ou **algumes**” (não-binária); etc;
 - Numerais: “uma ou umas” (feminino); “um ou uns” (masculino); “**ume** ou **umes**” (não-binária); “duas” (feminino); “dois” (masculino); “**dues**” (não-binária);
 - Contrações prepositivas: “desta ou destas” (feminino); “deste ou destes” (masculino); “**destu** ou **destus**” (não-binária); “à ou às” (feminino); “ao ou aos” (masculino); “**ae** ou **aes**” (não-binária); “dela ou delas” (feminino); “dele ou deles” (masculino); “**delu** ou **delus**” etc;
 - Demonstrativos: “esta ou estas” (feminino); “este ou estes” (masculino); “**estu** ou **estus**”; etc;

Eu não quero dedicar tantas páginas desta dissertação a lhe explicar a formalização deste sistema, apenas quero que você possa ter uma ideia de como o *sistema elu* funciona e como ele é usado nesta dissertação, por exemplo, quanto à formação de palavras. Eu apresentarei algumas das palavras, que podem ser mais usadas no decorrer do texto, em exemplos de como funcionam as desinências – às vezes eu me surpreendo como nomes técnicos podem ser desnecessariamente difíceis de compreender –, as flexões de gênero no *sistema elu*, segundo Ophelia Cassiano (2020):

- Palavras terminadas em “-a” ou “-o” terminarão em “-e”. Por exemplo: Toda/Todo/**Tode**.
- Palavras terminadas em “-ca” ou “-co” terminarão em “-que”. Por exemplo: Técnica/Técnico/**Técnique**.
- Palavras terminadas em “-ga” ou “-go” terminarão em “-gue”. Por exemplo: Amiga/Amigo/**Amigue**.
- Palavras terminadas em “-ra” ou “-r” terminarão em “-re”. Por exemplo: Leitora/Leitor/**Leitore**.
- Palavras terminadas em “-ras” ou “-res” terminarão em “-ries”. Por exemplo: Tradutora/Tradutor/**Tradutories**.

Eu espero que esta pequena amostra que trago, da proposta do uso de uma linguagem não-binária, não-sexista e mais inclusiva, leve você, leitor, a uma reflexão,

e se possível prática desta “nova” forma de linguagem. Creio que está mais do que na hora de motivarmos a que estes debates e mudanças saiam das redes sociais e da informalidade para escritas mais formais, motivando uma transformação real da língua. Como afirma Marcos Bagno (1999, p. 142-145), em suas “DEZ CISOES para um ensino de língua não (ou menos) preconceituoso”: é preciso “conscientizar-se de que toda língua muda e varia. O que hoje é visto como ‘certo’ já foi ‘erro’ no passado. O que hoje é considerado ‘erro’ pode vir [ou voltar] a ser perfeitamente aceito como ‘certo’ no futuro da língua.” – e da sociedade.

Então, se ao longo da leitura desta dissertação você estranhar alguma palavra, não a trate como um “erro”. Considere como parte da minha iniciativa política de trabalhar a eliminação de determinados preconceitos, um convite à reflexão sobre o uso da língua em busca de que outras formas de linguagens, escritas e orais, para que se tornem cada vez mais usuais no meio acadêmico.

Inclusive – a nível de curiosidade e buscando trazer como um modelo a ser seguido – em julho de 2019, a Universidade de Buenos Aires (UBA) reconheceu publicamente, em um decreto³², o uso da linguagem neutra em trabalhos e documentos acadêmicos, visando eliminar todas as formas de discriminação – eu me atrevo a dizer que nesta jogada “les hermanes” (ês argetines) merecem usar uma camisa 10. Enquanto, na contramão do decreto da UBA, em junho de 2021 – quando eu já havia finalizado e qualificado toda essa proposta de escrita inclusiva na dissertação –, o governo de Santa Catarina decretou³³ vetado o uso de linguagem neutra em documentos oficiais das escolas do estado – o que faz esta dissertação um desafio político mais concreto do que eu poderia imaginar.

2.2 OUTRAS ESCOLHAS E ALGUNS TERMOS

Eu, neste exato momento, enquanto escrevo este capítulo, apenas posso imaginar como será a recepção desta minha proposta de escrita. Eu sei, pela manchete da notícia, no site Peru12.pe³⁴, sobre o decreto da UBA, que estampava: “Universidad de Buenos Aires genera polémica por aprobar uso de lenguaje inclusivo

³² <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/blogs.dir/219/files/2019/07/reso-lenguaje-inclusivo.pdf>

³³ <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2021/06/18/governo-de-sc-proibe-linguagem-neutra-em-escolas-publicas-e-privadas.ghtml>

³⁴ <https://peru21.pe/mundo/america/argentina-universidad-buenos-aires-genera-polemica-aprobar-lenguaje-inclusivo-nndc-493697-noticia/?ref=p21r>

con ‘e’” (Universidade de Buenos Aires gera polêmica ao aprovar o uso de linguagem inclusiva com ‘e’), que certas tentativas de mudanças causam desconforto, até mesmo entre as pessoas que fazem parte de algum movimento político-social. bell hooks ([1952] 2019, p.174. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo), por exemplo, afirmou que foi “duramente criticada” sobre sua decisão de não usar nota de rodapé na escrita de *Ain’t i a woman? (Eu não sou uma mulher?)*, e logo quando comecei a corroborar com tal decisão, cheguei a (re)viver pessoalmente os mesmos relatos que ela conta ter vivenciado sobre o não uso de nota de rodapé. Tanto que trago aqui as palavras dela, para falar sobre minha experiência ao considerar não usar de notas de rodapé neste trabalho:

Eu fiquei surpresa ao ver que muitas pessoas acadêmicas ridicularizavam essa ideia. [...] conversei com familiares e amigos se leriam ou não livros com nota de rodapé, e descobri que não. Algumas pessoas nem sabiam o que eram, mas a maior parte delas as via como uma indicação de que o livro era para pessoas educadas na universidade. Essas respostas influenciariam minha decisão. (HOOKS, [1952] 2019, p.174. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo)

Assim como bell hooks, eu fui alertada de “que a ausência da nota de rodapé tornaria o trabalho menos confiável nos círculos acadêmicos” (HOOKS, [1952] 2019, p. 174. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo), então eu optei por fazer concessões. Você pode ver que existem notas de rodapé ao longo desta dissertação – várias vezes eu fiquei entre escolher incluir mais uma nota de rodapé ou mais algumas páginas –, pois existem informações que cabem ao texto, mas que não cabem no próprio texto. De modo que, para que o número e o tamanho das notas de rodapé fossem reduzidos eu fiz algumas escolhas, como por exemplo a construção deste capítulo.

Outro exemplo de escolhas que buscam reduzir as notas de rodapé, foi a decisão de trazer traduções para o português brasileiro no corpo do texto, entre parêntesis e acompanhando em sequência imediata a fala registrada em outro idioma. Em alguns momentos essas traduções serão de minha inteira autoria e total responsabilidade, neste caso, eu já deixo avisado aqui e na nota de rodapé da primeira tradução que fiz neste texto, de forma geral, não irei fazer nenhuma marcação além do uso de parêntesis. Já, em outros momentos, quando a tradução for de outras pessoas, a autoria será devidamente feita no corpo do texto, nas citações e nas referências, para dar crédito e visibilidade a quem traduz.

Por exemplo, no caso de recortes da obra *El entenado* as traduções serão reproduzidas segundo a tradução realizada por José Feres Sabino, publicada pela

editora Iluminuras em 2002, com o título *O enteado*. É proposital que, nesta dissertação, o nome de quem traduz os textos apareça como parte da referência sempre que sua tradução for citada, inclusive quando uma tradução for usada diretamente por ter sido essa a única versão com a qual eu tive contato – sabe, leitor, eu conheço pessoas, não sei você, mas eu já fui uma dessas, que acham que aquilo que estão lendo foi feito em português porque o nome de quem traduz está em letra pequena em algum lugar que passa batido ou porque nem aparece.

Mas, para além de uma questão de reconhecimento do trabalho de tradutores e do ato de traduzir, apresentar traduções para o português brasileiro também perpassa pela consciência de que nem todas as pessoas possuem o privilégio de ter conhecimento sobre outras línguas e para auxiliá-las está a tradução – que normalmente fica, tal como estas pessoas, a margem de algumas produções, em notas de rodapé ou totalmente fora do texto. Assim que, a meu ver, não apresentar as traduções de modo direto e visível para quem lê seria apagar a capacidade de inclusão social existente na ação tradutória.

Quando eu mencionei sobre Anzaldúa e sobre como escrever causa ansiedade, eu mencionei sobre o modo como um texto pode nos tocar - você lembra, leitor, quando eu compartilhei que havia momentos em que o texto dialogava com a gente? –, eu escolhi tentar fazer esses momentos de troca mais visíveis e presentes. Com o uso de travessões (–), eu incluo, em meio ao texto, informações e comentários que eu julgo pertinentes – e às vezes até provocativos e inapropriados –, como alguns pensamentos e memórias, em uma tentativa de marcar a oralidade, de “abrir” um canal de diálogo – o que leva também a diminuir o uso das notas de rodapé, como diz graciosamente meu sobrinho em sua versão do dito popular: “matando dois coelhos com uma caixa d’água só”.

Quanto ao uso de travessões (–), eles podem aparecer como reprodução do texto original, dentro de citações e dentro de algumas transcrições de áudio e vídeo – que são fruto de ações tradutórias executadas e/ou revisadas por mim e em algumas ocasiões executadas por ferramentas computadorizadas, para agilizar o processo –, o travessão irá marcar esse movimento de diálogo realizado pelos próprios autores das falas transcritas. As intervenções que couberem a mim, dentro de citações e transcrições, serão apresentadas entre colchetes ([]) e estão presentes para melhor explicar, interagir ou complementar o conteúdo destas falas. Outras formas de intervenções, que buscam manter a minha voz mais presente no texto, incluem a

menção e indicação da leitura e do conteúdo de algumas notas de rodapé dentro do texto, na tentativa de torná-las menos “acadêmicas demais” e mais interativas.

E na tentativa de reformular a estrutura desta dissertação, ao invés de apresentar apêndices ou anexos com explicações de vocabulários, irei incluir a explicação de algumas terminologias que compõem as ideias desta pesquisa, e que se farão repetidamente presentes ao longo do texto, mas que encontram aqui – o que eu chamaria de momento de compreensão direcionada às minhas próprias ações tradutórias e explicativas – um espaço de destaque:

- **Subalterna:** este termo está atrelado à condição subalterna explorada pelo trabalho de Gayatri C. Spivak (2010), em *Can the subaltern Speak?* comumente traduzido na língua portuguesa como *Pode o subalterno falar?* – por Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa, publicado em 2010 pela Editora UFMG. Assim como Grada Kilomba (2019, p. 20-21. Tradução de Jess Oliveira), acredito que não se deve desconsiderar o fato de que Gayatri Spivak é uma mulher, teórica, filósofa e crítica de gênero indiana, com contribuições globais dentro do movimento feminista. Por isso, me parece mais coerente que a tradução, do termo central de seu trabalho (*Subaltern*), seja usado na língua portuguesa segundo o gênero feminino (Subalterna), ou no gênero neutro da linguagem não-binária (Subalterne). Não há uma intenção de excluir, apagar ou oprimir a ideia do uso do termo em masculino (subalterno), porém, para ser coerente com o uso da linguagem não-binária proposta neste trabalho, para evitar o uso do masculino genérico e considerando que este trabalho fala de “voz/vozes”, uma palavra que é feminina, eu usarei ao longo desta dissertação o termo subalterna com maior frequência, sendo, assim também, coerente com a voz feminina que escreve. Porém quando necessário o termo seguirá a concordância adequada.
- **Tradutore (Tradutories):** devido a este trabalho se tratar de uma pesquisa em estudos da tradução, geralmente, seria continuamente empregado o termo “tradutor(es)” para se referir a todas as pessoas que exercem ações tradutórias, sejam elas formais, informais ou teóricas. No entanto, isso ocorre devido ao hábito de se utilizar substantivos no masculino para representar todos os gêneros que cumprem tal função – aquele errôneo “masculino genérico” que já comentei com você –, esta ação – que pode parecer

inocente e involuntária – gera um apagamento e a impossibilidade de se compreender que independente de gênero todes possuem a capacidade de exercer tal função. Por isto, seguindo as regras do *sistema elu*, o termo referente à profissão e a pessoas que desempenham ações tradutórias, quando usado, de modo geral – ou seja, sem que haja uma definição específica de gênero –, será utilizado em sua forma não-binária, salvo quando os gêneros feminino e masculino precisarem ser marcados por uma situação de concordância contextual – eu vou fazer a mesma construção com qualquer outra profissão que se mencione no texto.

- **“Outro(s)”**: este termo é comumente usado como uma forma de classificação redutiva e coisificadora, representa uma outreidade. Criado pelo ponto de vista ocidental eurologocêntrico, o termo trata como “outro” tudo aquilo que não faz parte do “mesmo” ou do “eu”, ou seja, tudo aquilo e aquele que é considerado de fora de seu mundo, não permitindo a aceitação do diferente ou sequer a legitimação de uma alteridade. Por estas razões, sempre que associado a esta ideia de outreidade, este termo aparecerá entre aspas mantendo o uso do gênero masculino, visto que é um termo criado dentro da estrutura de opressão do patriarcado colonial – a mesma opressão que por anos tem usado termos em “masculino dominante” para oprimir a “outros”, neste trabalho eu marquei em masculino também outros termos que fazem referência à opressão como “colonizador” e “colonizadores”.
- **Outre(s)**: sem carregar em seu sentido qualquer relação com o conceito de outreidade ou intenção de subjugamento daquelas que são diferentes – como no caso do termo “outro(s)” –, este termo será usado ao se tratar de identidades, indivíduos ou coletivos que o contexto me mostra serem diferentes – aquelas des quais eu não me percebo inclusa. Visto que, e sempre que, referente a pessoas, será aplicado o uso da forma neutra da palavra, evitando uma marcação de gênero feminino ou masculino, seguindo o uso da linguagem não-binária através das regras do *sistema elu* no que tange às intenções de inclusão, assim como mantendo o respeito à concordância de gênero na formação de frases – ou seja, o termo irá concordar com a palavra, por exemplo: “outras pessoas”, “outros gêneros”, “outras tradutórias”.

- **“Objeto”**: Originado dos discursos pós-coloniais – o termo do inglês ‘*object*’, originalmente sem atribuição de gênero por conta das regras da língua inglesa, tem sua frequente tradução para o português reduzida ao gênero masculino. O uso deste termo, também presente nos discursos feministas e *queer* (não cisheteronormative), está relacionado a objetificação de certas identidades dentro das relações de poder na sociedade patriarcal e sexista, por isso, ao longo desta dissertação, quando referente a este ato de objetificação, o termo aparecerá entre aspas mantendo o uso do gênero masculino.
- **Sujeito(s)**: O termo é sintaticamente atrelado ao ‘o que’ ou ‘quem’ é responsável por realizar ou sofrer uma ação, entretanto também é utilizado como forma de se referir a quem tem o poder de ação. Em português o termo é utilizado no gênero masculino, sem reconhecer seu uso no gênero feminino (Sujeita(s)) ou sua existência na forma neutra, segundo linguagens não-binárias como o *sistema elu*, (Sujeite(s)). Na intenção de manter compreensível a analogia entre a função do termo sintático e indivíduos que possuem domínio e voz sobre sua própria história, o termo será utilizado neste trabalho mantendo o gênero masculino.

Quando tentamos fazer críticas à normatividade através de tentativas de erros e acertos, precisamos entender o poder que a condição de fala possui. Por isso minhas escolhas e intenções foram levadas cuidadosamente até as referências – literalmente, até o capítulo das referências –, onde optarei por apresentar os nomes dos teóricos sem abreviação, não somente na lista de referências, mas em todo o texto para deixar visível a existência de um referencial teórico formado por vozes de múltiplos gêneros, percepção que às vezes escapa quando referencia-se apenas o sobrenome dos autores. Porém ao demarcar uma citação externa seguirei a regra que determina o uso apenas do sobrenome, mantendo-lhe entre parêntesis e em caixa alta.

Busco nesta dissertação trazer, como corpo teórico, vozes que não sigam somente o modelo de supremacia branca, cishétero e eurologocêntrica formal. Entre as vozes com as quais dialogo ao longo desta dissertação, será possível encontrar vozes de mulheres, negres, LGBTQIA+, não brancos, indigenistas e indígenas. Vozes que por muito tempo, e até hoje, não encontram, com facilidade, um lugar de escuta em determinados espaços – e que por estas limitações e imposições existentes

eu acabo tendo que estar aqui explicando tantas escolhas que eu fiz dentro desta pesquisa, porque ainda é necessário justificar o intuito de trazer representatividade das vozes como elas devem ser: múltiplas.

2.3 A VOZ INDÍGENA NA PESQUISA: ESCOLHAS

Eu compreendi que quando se trabalha com uma voz subalterna, que não é a sua – como é o meu caso, de quem apenas se identifica com a causa, as culturas e as raízes indígenas, mas que não assume totalmente esta identidade –, automaticamente se ocupa um entre-lugar. E ocupando este lugar, é necessário ter os devidos cuidados para que essa condição de fronteira não tenda a perpetuar crenças e comportamentos que mantenham uma relação de poder entre as vozes.

Consciente de que a minha perspectiva sobre a causa indígena pode ser afetada pela condição de mera apoiadora, eu decidi que me moveria dentro da minha ideia de processos do discurso – onde e quando fosse possível – fazendo com que nesta dissertação existam não apenas lugares de fala, mas também um lugar de escuta, mantendo um espaço onde diversas vozes subalternas possam dialogar entre si e sobre os temas, mas buscando, principalmente, dar voz direta àquelas que são dones da voz subalterna em questão, a voz indígena.

Acredito que está visível que dentre minhas intenções na realização desta pesquisa – de modo profissional, pessoal e político –, busco refletir, questionar e tecer valores, fazendo um trabalho que vá além de uma pesquisa em estudos da tradução, mas que também fale – como tenho tentado – sobre e pelos direitos de todes. Para isto, é preciso estar atenta aos detalhes da escrita, da fala, da proposta e da linguagem como um todo, pois como afirma Grada Kilomba:

[...] a língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade. No fundo, através das suas terminologias, a língua informa-nos constantemente de quem é *normal* e de quem pode representar a *verdadeira condição humana*. (KILOMBA, 2019, p.14. Tradução de Jess Oliveira)

Sabe, leitor, as palavras de Grada Kilomba (2019), que cito acima, são sem dúvida potentes e pertinentes à reflexão que busco trazer, porém em uma revisão – das várias que fiz neste texto – eu me perguntei o porquê de trazer aqui as palavras

desta mulher, que é incrível, mas que está mais próxima da minha voz como mulher negra do que da voz indígena se eu posso dar espaço a uma voz indígena que a seu modo debate as mesmas questões. Então eu decidi complementar a citação acima de Grada Kilomba, com os saberes da voz indígena representada aqui por um “parente” Munduruku – parente é a forma como indígenas de diversas etnias se referem, entre si, a outros indígenas.

Em uma fala de Daniel Munduruku (2018a), no evento Mekukradjá³⁵ que eu vi no youtube, ele explicava sobre o uso dos termos para definir aos indígenas – e eu vou falar disso e como certos termos serão aplicados neste trabalho mais adiante –, falava sobre a diferença entre o uso dos termos pela perspectiva do indígena e da sociedade não-indígena. Nesta fala ele finalizou sua explicação com umas palavras que me parecem perfeitas para complementar a reflexão que fazíamos com Grada Kilomba (2019):

Nós [indígenas] somos de cultura da palavra, a palavra pra nós tem sentido, o falar para nós tem alma, tem vida. Então a palavra ela enobrece ou também ela detona, derruba, destrói. Então saber usar a palavra pra tratar o outro é sinal de inteligência, é sinal de humanidade, é sinal de tolerância com o outro... E tolerância não é aquilo que a gente fala, ou às vezes ouve: “não, eu sou tolerante, eu aguento o cara, eu suporto ele”. Não é isso. Tolerância, é aquilo que se dizia antes, é deixar que o outro seja, não aquilo que a gente quer que ele seja, mas, aquilo que ele é de fato. E cabe a uma sociedade decente lutar para que o outro seja o que ele quer ser. (MUNDURUKU, 2018a, 4 min 30 s)

Às vezes eu sinto uma necessidade de comentar algumas questões, mas tem citações que dizem tudo, e apenas me resta seguir o texto e esperar que você reflita sobre elas – eu já disse a você que às vezes me questiono sobre o fato de quem somos nós ou o que é uma língua para determinar ou permitir a existência, a normalidade ou a verdadeira condição humana de alguém, e é muito forte pensar em como a palavra tem poder em vários sentidos. As vezes em que eu parei para refletir sozinha sobre certas palavras, certas leituras se tornaram momentos que me fizeram tecer valores que levam e entrelaçam minha vida.

Eu gosto da expressão “tecer valores”, a ideia de constituir algo que é formado por tantas coisas, como um tecido – Gloria Anzaldúa se refere à sua escrita como um

³⁵ Mekukradjá é uma palavra de origem caiapó – etnia que ocupa Mato Grosso e Pará – e significa “sabedoria”, “transmissão de conhecimentos”. E com essa definição em mente, surge desde 2016 o evento Mekukradjá – Círculo de Saberes Indígenas que é um encontro organizado por Daniel Munduruku e outros indígenas com o apoio do Itaú Cultural, que registra esses encontros, presenciais e online, e os divulga no canal de youtube Itaú Cultural.

tecido vivo –, essa ideia de tecer algo, vivo e contínuo, é muito comum em culturas indígenas. A Meritxell uma vez contou, em uma videoaula durante a pandemia, sobre a tecelagem andina que sempre deixava um fio “sobrando” em seus tecidos que simbolizava a constante possibilidade de continuidade, de construção e criação, das coisas – tudo visto da perspectiva de um grande e constante tecer.

E eu cheguei a ouvir as exatas palavras “tecer valores” em uma fala de Kaká Werá “Jurupé”, escritor, ambientalista, candidato político e conferencista brasileiro, de etnia Tapuia³⁶ – eu não sei se você percebeu que eu criei nesta pesquisa este hábito de nomear e explicar em nota de rodapé as etnias e identidades de indígenas que menciono, é de suma importância nomear as etnias de referenciais indígenas para que se entenda a diversidade de povos que apesar de compartilharem alguns aspectos como opressão, relação de respeito e cuidado com a natureza... são diferentes entre si, às vezes dentro da mesma etnia há povos, comunidades, clãs diferentes.

Em um vídeo que mostra seu depoimento gravado durante a primeira edição de Mekukradjá – Círculo de Saberes de Escritores e Realizadores Indígenas, que foi realizado em setembro de 2016 em São Paulo –, Kaká Werá falou da importância da oralidade na manutenção da cultura indígena, e ao ouvir essas palavras, que transcrevo aqui, eu escolhi trazer a oralidade para este trabalho:

O papel da tradição oral no processo criativo, ele é imprescindível, pra a manutenção dos valores de uma cultura. Sem a memória oral, sem a narrativa oral [...] fica difícil uma cultura sedimentar valores, porque os valores vêm de experiências vividas e não de experiências teorizadas. As histórias nos ajudam a tecer valores. (WERÁ, 2016, 2 min 06 s)

Quando se trata de um trabalho escrito a ideia de manter a oralidade se prende a algumas estratégias linguísticas, mas não é exatamente a isto que me refiro. O meu propósito é considerar a importância que o processo do uso da oralidade possui dentro e para as culturas indígenas, é tentar reproduzir o real momento em que a fala direta de indígenas compartilha ensinamentos e tentar fazê-la presente dentro desta pesquisa. Para isso, escolhi trazer a própria e direta voz de indígenas – em sua maioria, através de citações desde materiais audiovisuais que foram transcritos, pela

³⁶ A palavra “tapuia” não designa uma etnia indígena, mas várias delas. Durante a colonização do Brasil, diversos povos foram dizimados, apagados e (re)agrupados sob essa denominação que se referia a aqueles que não eram tupis. De modo que estão classificados como tapuias indígenas de grupos linguísticos diferentes dos tupis, como macro-jê, karib, aruák, entre outras. Historicamente, tapuias são consideradas inimigas dos colonizadores, por resistir a abandonar suas terras e a se converter à fé religiosa pregada pelos jesuítas.

minha pessoa, do e para o português brasileiro – para compor o referencial teórico desta pesquisa.

Eu acredito que deste modo, ao incluir a fala direta de indígenas, ao mesmo tempo que a voz indígena se apropria de um lugar de fala que é seu, traz consigo a devida representatividade de suas identidades – ainda que na língua colonizadora – e se cria aqui um real lugar de escuta, acolhendo os seus saberes dentro das diretrizes destas culturas que, em maioria, tem base oral.

Imbuída de todas as minhas escolhas, e destacando a importância do cuidado ao trabalhar com a voz indígena nesta pesquisa, eu finalizo este capítulo, trazendo a definição de termos referentes a estas identidades, que serão de frequente uso ao longo deste trabalho:

- **Povos originários:** fazendo uso de estratégias não sexistas e não-binárias da linguagem, escolhi fazer a omissão do artigo definido ou indefinido ao usar este termo, aplicando-o como um coletivo neutro. É preciso estar consciente da existência de diversas nomenclaturas e etnias que se referem aos povos que habitavam os continentes antes dos massacres da colonização. Assim como também é necessário desmistificar a ideia de que estes povos existiam apenas no passado, não podemos exaltá-los apenas por serem e como se fossem somente povos históricos e antepassados, pois são povos que possuem descendentes (re)existindo atualmente em nossa sociedade. Em sua participação no programa Roda Viva, em janeiro de 2017, Kaká Werá afirmou: “eu não acho que tenha *uma* denominação correta. O que *nós*, *entre nós*, normalmente colocamos: ‘povos originários’, ‘cidadãos originários’, tanto quanto cidadãos e povos como de qualquer outra cultura” (WERÁ, 2017, 33 min 30 s). Mesmo tendo conhecimento de que este termo é utilizado entre os ativistas na luta das causas indígenas, pelos indígenas e entre si, para se referir de modo unificado a todos indígenas, eu escolhi usar o termo “povos originários” somente quando me referir à ancestralidade, a uma afirmação da existência em contexto histórico, à origem de terras, à formação de nações, ou em citações diretas.
- **Povos indígenas:** Ao longo desta dissertação, o termo será usado para se referir às populações “descendentes”, que atualmente são parte e inteiramente de povos originários. O termo seguirá as estratégias não sexistas e não-binárias da linguagem, fazendo a omissão de artigo definido

ou indefinido aplicando-o como um coletivo neutro, e buscando confrontar qualquer possibilidade de “prender” as identidades e as culturas destes povos, única e exclusivamente, ao passado. Segundo Kaká Werá, “nós temos quase 400 etnias hoje, 387. Os estudiosos chegam em quatro matrizes, que é: a Tupi, a Jê, Aruák e Karib. E há algumas que não se encaixam em nenhuma dessas matrizes linguísticas” (WERÁ, 2017, 47 min 26 s). É preciso estar consciente da diversidade destes povos não somente no Brasil, mas também em todo o continente e no mundo. A Enciclopédia Latinoamericana (2015) explica que a expressão “povos indígenas” unifica estes povos, contribuiu, inicialmente, e contribui com a unificação política de povos que sozinhos passam a perceber sua história comum de exploração, opressão e violência. Por isso, o uso do termo “povos indígenas” neste trabalho busca, de forma respeitosa, unificar a diversidade destes povos, sem perpetuar o uso de qualquer nomenclatura que permita a propagação de um imaginário exclusivamente folclórico e místico sobre povos originários e descendentes que são parte da nossa sociedade contemporânea, e que em sua maioria – diferente do que se acredita no imaginário estereotipado – habitam áreas urbanas (WERÁ, 2017, 52 min 23 s). É como explica Eliane Potiguara: “Povos indígenas, são povos originários, pessoas daquela região que tem uma educação, uma cultura e uma língua diferenciada” (POTIGUARA, 2016, 14 min 51 s).

- **Voz indígena:** Dentro desta pesquisa essa expressão será usada para fazer referência a tudo aquilo que permeia as culturas, as línguas e as identidades indígenas. Também será o termo utilizado para se referir a qualquer representação de comunicação, verbal ou não verbal, falas diretas e indiretas de qualquer indígena presente na obra *El entenado* – ou em outras partes desta dissertação.
- **Indígena(s):** A escolha do uso deste termo, tal como será apresentado ao longo desta dissertação, tentando evitar o uso de qualquer gênero de artigo definido ou indefinido, busca simplificar, de maneira respeitosa, a nomenclatura de uma identidade que na verdade é formada por diversas etnias, identidades e culturas.

Em sua participação no programa Roda Viva, em janeiro de 2017, Kaká Werá afirmou: “Quando você usa a palavra ‘índio’, você tá querendo dizer, pelo menos, hoje,

387 tipos de etnias diferentes [no Brasil], então ele [o termo “índio”] singulariza, facilita na hora de se referir a esses povos.” (WERÁ, 2017, 34 min 02 s). Então agora você deve estar se perguntando o porquê de eu não ter escolhido o termo “índio” para ser usado nesta pesquisa.

Você já deve saber que o termo “índio” surge do relato histórico de que, ao chegar a este continente, que seria depois chamado de América – brutalmente batizado em homenagem a Américo Vespúcio–, Colombo e os colonizadores cometeram o erro – além de invadir, explorar e dizimar culturas –, acreditando haverem chegado às Índias, e nomearam as pessoas que já habitavam as terras “descobertas” com este termo, apagando suas nomenclaturas originárias e criando uma definição unificadora que levaria a anos de sofrimentos e estigmas que ficaram atrelados à raça e à palavra. Mas eu prefiro que um indígena, o próprio Kaká Werá, responda a esse possível questionamento quanto ao uso termo “índio”:

O termo índio, nós sabemos que é um termo que surge no século 16. Na verdade, no século 16, o termo para os povos que estavam aqui foram vários: ‘Negros da terra’, ‘Gentio da terra’ – que significa coisa, sem alma –, ‘bugre’, e por fim ‘índio’. O que significa índio para nós? No século 16, nos primeiros 70 anos, chegou aqui no Brasil um modelo de negócio – que é o que “persiste” até hoje –, que é um modelo baseado no latifúndio, na escravização de pessoas e na exploração do ecossistema de um modo indiscriminado, é esse o tripé. E o que que era o índio nessa história? Durante os primeiros 70 anos, ele foi modelado pra ser o escravo dessa história. E depois desse período o índio era associado a moeda. ‘Índio’ nada mais é, nada menos é, do que naquela época: moeda, moeda de troca. Escravo, usado como moeda. Na época das bandeiras, ele era trocado, quando os chamados bandeirantes – que são tão exaltados como os pioneiros –, eles [os bandeirantes] nos testamentos de herança deixavam: ‘eu deixei tantas coisas, tantas terras e tantos índios’ ... ‘índio’ tá associado a isso também. Quando veio a mudança de escravização, quando a escravização passou a ser uma escravização africana, o índio passa a ser estorvo. E aí nasce a profissão de bugreiro, que é o caçador de índio, que é aquele sujeito que ganhava por par de orelhas caçadas. E desde então ele [o índio] passa a ser um estorvo, e por incrível que pareça, esse modelo do século 16, é o mesmo modelo que tá por aí. Tá no Mato Grosso do Sul, tá no Norte... é o mesmo modelo escravagista. [...] O conceito de ‘índio’, guarda pra nós essa dor. (WERÁ, 2017, 30 min 10 s)

Então, care leitor, eu busco ser coerente a toda a ideia de postura, posicionamentos e escolhas nesta escrita – eu preciso estar atenta para ser fiel a tudo aquilo que me proponho e que expliquei em todo este capítulo –, por isso eu escolhi usar o termo **Indígena(s)**. Daniel Munduruku, no Mekukradjá em 2018 falou sobre qual seria o termo mais adequado, ele disse:

A palavra índio e indígena não é a mesma coisa. A maioria das pessoas acham que é uma derivação da outra e não é. (...) Vocês vão se surpreender que a primeira, o primeiro significado que aparece lá [no dicionário] é que Índio é o elemento químico número 49 da tabela periódica – lindo isso né? Eu achei lindo isso aí, eu já sou preguiçoso e tudo mais e ainda sou também um

elemento químico, pena que não seja explosivo, não seja tão perigoso assim. E só depois é que vai, a palavra mesmo vai dizer: é relativo aos primeiros habitantes – o que também não diz absolutamente nada. Mas se você vai buscar a palavra indígena você vai descobrir que indígena significa originários. Então, nesse sentido, nós somos indígenas, indígena Munduruku, indígena Xavante, indígena... enfim, essa nossa diversidade. Então serve pra nós (...) E aqui eu não estou falando do politicamente correto, eu to falando do correto, do que é efetivo. (MUNDURUKU, 2018a, 2 min 48 s)

Mas, para ser sincera com você, leitor, eu escolhi usar este termo em detrimento de outros, principalmente, porque no mesmo discurso, onde Kaká Werá tentava explicar para pessoas não-indígenas qual seria a “melhor” forma de se referir a sua identidade, ele afirmou (WERÁ, 2017, 30 min 47 s): “não soa, não [o termo ‘indígena’], não é ofensivo”.

3 A VOZ DA/E A PESQUISADORA

Eu quero contar a você, leitor, que no exato momento em que eu idealizei a construção dessas páginas – que pretendem explicar o processo que esta pesquisa e eu mesma passamos até encontrar a nossa própria voz –, eu ainda era e ainda sou capaz de lembrar nitidamente o som das palavras da minha, até então, futura orientadora que em nosso primeiro contato, durante a entrevista para ingressar no mestrado, me perguntou assim: “Você está ciente de que sua pesquisa pode tomar outros rumos? Que, inclusive, sua visão sobre o que é tradução pode mudar?”.

Eu vou lhe confessar, não posso afirmar por ela – cada pessoa vive e lembra da “mesma” experiência de maneira diferente –, mas do meu ponto de vista, eu lembro de ouvir a minha voz, tímida e incerta, automaticamente soando uma resposta, convicta e segura, em concordância com os questionamentos dela, como se eu soubesse e estivesse preparada para o que poderia acontecer, mas eu não estava – por isso acredito que esta seja uma confissão: de certa forma eu aprendi que quase sempre, no profissional e na vida, mulheres, principalmente mulheres não brancas, precisam ser fortes e firmes para não perderem nenhuma oportunidade.

Atualmente aquela voz soa diferente, menos tímida, mais convicta, e quase totalmente segura. Hoje, me sinto mais tranquila de afirmar que, na verdade, eu não compreendia a dimensão das reviravoltas que aconteceriam em mim e nessa pesquisa durante o mestrado – certamente, atravessar uma pandemia global e, por mais de um ano, ter seus eventos e consequências atravessando a mim, aos processos, as vivências e a escrita desta pesquisa, não estavam nos meus planos, mas não é somente a isto que me refiro. Eu, sinceramente não imaginava, leitor, como o meu entendimento sobre o que é tradução e sobre quem eu sou como tradutora e pesquisadora se reinventariam nessa jornada.

Eu vou fazer a você uma referência à história romantizada e eurologocêntrica do “descobrimento” das Américas, na verdade eu vou usar uma metáfora, vou fazer uma analogia para que você possa novamente visualizar – ou tentar entender - aquela relação de semelhança, que eu já mencionei que sinto, com o narrador-personagem da obra *El entenado*, de Juan José Saer. O protagonista dessa história embarcou em um navio certo de que chegaria às Índias e viveu algo totalmente inesperado que modificou sua identidade, seus objetivos de vida e sua visão de mundo - e essa é uma das semelhanças que eu sinto.

E é por isso que eu me atrevo a dizer que embarquei no navio do mestrado, com certos rumos e intenções, e acabei topando com um mundo inteiramente “novo”; tal como uma cruel colonizadora – vinda de uma pátria (os estudos da literatura hispanófono na UFPA) –, sem nenhum conhecimento do que já existia nessas terras (os estudos da tradução na UFSC), invadi, explorei, me apoderei e me senti no direito de reinventar; e ignorante, como todo colonizador – ainda que bem intencionada como *El entenado* –, comecei a narrar uma história do meu ponto de vista sobre um “outro”. Nesse “novo mundo”, que para mim eram como terras desconhecidas – isso literalmente falando, visto que vim do Norte do Brasil e realizei este mestrado no Sul –, também vivi um processo que transformou a minha voz como pessoa e como pesquisadora.

A pesquisa que apresento aqui não possui uma origem previamente determinada, diferente de outros trabalhos que eu já realizei – eu preciso lhe contar, leitor, que esta pesquisa está totalmente diferente e não seguiu a ordem de formação baseada no projeto inicial. Seu desenvolvimento se modificou completamente através de várias análises e alguns questionamentos pessoais e profissionais, que surgiram ao longo de toda uma experiência na pós-graduação. Minhas vivências nesses anos de mestrado foram exploradas, relacionadas, racionalizadas e ressignificadas, e fizeram com que a proposta final se construísse tal como se apresenta aqui.

É certo, e necessário, deixar explicado que minhas percepções, posturas e intenções dentro dessa pesquisa passam por um processo que está diretamente ligado à minha autopercepção como “outro”, à minha autorreformulação e atitudes para com outres e a uma autorrecuperação de partes do meu próprio eu. Partes que historicamente chegaram, a este continente, escravizadas por homens brancos; partes que nasceram do abuso sexual de mulheres negras e indígenas; partes que respondem a uma latinoamericanidade ignorada por uma nação inteira. Partes, estas, que lutam todos os dias para sobreviverem em meio à Amazônia ou nas áreas periféricas, que habitam as cidades e as florestas, e que ainda hoje são brutalmente assassinadas em uma tentativa milenar de extermínio de povos, raças e classes consideradas subalternas.

Ao começar a formular a proposta final do que seria essa pesquisa, comecei cogitando falar sobre indígenas como “outro”, porém, no percurso das leituras e escritas, eu me autorrecuperei – eu (re)descobri – minha identidade, me percebi como mulher negra, amazônida e feminista – o que devo lhe dizer, leitor, não foi e nunca é

um processo simples ou fácil. Sendo e assumindo o meu eu, acreditei estar cada vez mais próxima desse “outro”, que era visto como “objeto”, e foi dialogando com outres e buscando exercer e compreender a alteridade. E percebi que enquanto definisse indígenas como “outro”, estus seguiriam sendo proibidas de ser sujeitos e eu seguiria ignorante.

Mas, a ignorância parte da falta de conhecimento. Conhecendo e estudando a história, a literatura, as línguas e culturas, eu busquei, e ainda busco, evitar ao máximo repetir ou perpetuar os silenciamentos e as crueldades realizadas pelos homens brancos que chegaram tão ignorantes às terras deste continente, que há muito tempo já eram habitadas por inúmeras gerações de povos originários – terras que precisamos entender, care leitor, não estavam perdidas, escondidas ou inabitadas para serem descobertas.

Eu não poderia passar por um processo de reflexão, autorrecuperação e evolução – como este que compartilho com você através da minha própria escrita e com o próprio material que analiso – sem me sentir tão convocada, quanto Mariléa de Almeida (2019, p.09), a usar a minha voz “por meio de um dizer comprometido com a liberdade humana.”. Por isto, acredito que seja necessário falar de como se deu forma e tom à voz que aqui fala e explicar também o processo pelo qual passei, o qual me levou a certas escolhas que já mencionei e que permeiam essa pesquisa. Para que então, assim, eu possa compartilhar o processo da pesquisa, e fazer com que ela seja mais bem compreendida por todes, em todas as suas formas, ideias, ações e intenções.

Eu, hoje, ouço e produzo o som de uma voz que me impulsiona a começar a escrever com a palavra “eu” – não que essa voz saia de algum capricho narcisista e egocêntrico, pelo contrário –, pois estou em busca de uma voz que faça um diálogo constante entre a pesquisa e a pessoa que é pesquisadora. Me inspiro em algumas autoras, como bell hooks, e acredito que o falar de si funcione “como um exercício de *autorrecuperação*, prática que exprime uma ética do *cuidado de si* que, conforme enfatizou Foucault³⁷, nunca está apartado do cuidado com os outros.” (ALMEIDA, 2019, p. 13-14).

³⁷ Esta nota funciona como parte da citação, e traz a reprodução da nota de rodapé presente na mesma, que diz: “FOUCAULT, Michel. “A Ética do cuidado do si como prática da liberdade”, em *Ditos e escritos v: ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp. 264-300.” (HOOKS, 2019, p. 14. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo)” Você poderá encontrar a referência deste texto

Com essas inspirações, passei a produzir uma voz profissional e pessoal que sussurra cada vez mais alto um discurso, carregado de afetos e experiências, que defende que quem somos é indissociável do que somos e do que fazemos. Logo, a “eu” me parece quase tão importante de ser definida e estar presente nos escritos dessa pesquisa quanto a própria pesquisa, de fato.

Poucas foram as vezes, em toda uma vida – uma vida de quase trinta anos –, que fui incentivada a escrever sobre mim. Eu não fui criada com o hábito de escrever diários ou rascunhar sobre pensamentos e sentimentos. Em minha família tínhamos momentos específicos para falar sobre nós mesmos, geralmente esses momentos eram em uma reunião de família, em volta da mesa de jantar, coordenada por minha mãe e marcada pela presença, séria e quase sempre calada, do meu pai. Esse era o momento apropriado no qual podíamos liberar nossas vozes e nossas memórias, nele era comum ouvir sobre acontecimentos anteriores que marcavam ou justificavam certas falas e ações.

Eu lembro, leitor, que às vezes levávamos horas nessas reuniões, porém esses momentos, não tão curtos, de fala e escuta, eram de certa forma limitados. Apesar da quantidade de pessoas que viviam em uma única casa – já chegamos a ser mais de quinze pessoas morando debaixo do mesmo teto –, e que por isso sempre foi barulhenta, fora dessas reuniões, em minha família, quase não se ouviam falas em tom pessoal, sentimental ou afetivo, quando se ouviam eram falas orais, raras vezes alguma produção escrita.

Geralmente quando alguém me encorajava a escrever, era sobretudo no ambiente escolar. Sempre tive um acolhimento quase materno pela educação formal, principalmente por professoras, mulheres fortes, que me encorajaram desde o ensino básico até a universidade. Eu acredito que com você, leitor, pode ter sido diferente e isso com toda a certeza afeta a sua identidade pessoal e profissional, mas a educação familiar à qual fui submetida, minha participação em meios não-formais de ensino e minha construção social através da educação popular sempre me direcionaram aos estudos, a buscar por uma carreira sólida e de sucesso – eu aprendi que este era o caminho que daria voz a alguém como eu.

Contudo, foi nos braços da educação formal – em lugares que frequentei mais facilmente graças aos privilégios que minha classe social e meu tom de pele não

no último capítulo desta dissertação, seguindo os dados do documento digital ao qual obtive acesso - que se encontra disponibilizado online gratuitamente em PDF.

retinta me deram e ainda dão –, que em uma escola particular e em uma universidade pública, eu fui incentivada a abraçar o conhecimento e inspirada a fazer dos estudos carreira e do ensino profissão. Foi através do ensino formal que me apaixonei por leitura, e através do não formal eu me apaixonei pela escuta de outres, por histórias, músicas e experiências.

Foi nesse meio acadêmico onde comecei a sussurrar uma voz escrita, onde de fato fui incentivada e obrigada a escrever – mas não esqueça, leitor, eu fui incentivada a escrever dentro de um meio formal, desde que, e sempre que, seguindo normas e padrões preestabelecidos. Mesmo no meio da educação, que incentivava a criatividade e aplaudia os novos conhecimentos, sempre que havia a necessidade de escrever, as vozes das pessoas com autoridade determinavam: “não fale de você, fale do tema”, “seja impessoal”, “tem que escrever em terceira pessoa”, “se distancie do seu objeto”.

Eu lembro que uma das muitas professoras que me orientaram durante a vida, a professora Rita de Cassia Paiva, da UFPA, no intuito de me incentivar a encontrar meu modo de escrita, sugeriu que eu escrevesse usando a primeira pessoa no plural, pois segundo ela, este era o modo mais adequado de me encaixar no que era exigido, ao mesmo tempo que mantinha minha personalidade na escrita. Então eu deveria escrever “consideramos”, “acreditamos”, “analisamos”, “pesquisamos” ... e assim eu fiz, por muito tempo – e às vezes volto a fazer, por hábito, obrigação ou padronização exigida.

Mas em 2015 – já estudando literatura hispano-americana e trabalhando como professora de espanhol como língua estrangeira (ELE) e educação social –, participei de uma palestra sobre redação científica e tive um breve contato com o professor Gilson Luiz Volpato, autor de livros como *Dicas para a redação científica* e *Ciência: da filosofia à publicação* – eu particularmente não acredito fazer parte das memórias dele tão significativamente como ele faz das minhas. Após eu apresentar um trabalho onde eu cumpria os meus, já mencionados, hábitos de fala e escrita acadêmica, ele me questionou e disse: “Quem são essas outras pessoas que pesquisam com você? Por que você conjuga as ações no plural quando atua sozinha? Menina, valorize seu trabalho, você considera, você acredita, você analisou, você pesquisou, você viveu... sozinha, no singular”.

Essas palavras caíram em mim como um ponto de interrogação que levei muito tempo para responder – a minha forma de escrita acadêmica segue sendo algo que

ainda está em formação, e essa dissertação é apenas uma tentativa de resposta a algo que as palavras de Volpato e algumas leituras de engajamento político despertaram em mim –, e, sinceramente, ainda hoje, no decorrer da minha construção como pesquisadora acadêmica, não sei ao certo se respondi corretamente essas interrogações sobre as quais reflito.

Entenda, leitor, você precisa saber que atuar no meio acadêmico e dedicar-se à pesquisa é um ato que requer coragem, autoconhecimento e autoconfiança. A coragem é essencial para assumir o papel de pesquisadora e admitir para a sociedade – e às vezes até para si mesma – a produção intelectual, não apenas como uma experiência, mas como uma profissão. O autoconhecimento é necessário para entender, questionar e reformular, quando preciso for, as suas intenções e ações como profissional. A autoconfiança, por fim, se faz necessária para se sentir suficientemente segura quanto à relevância do que se pesquisa, para que, além dos padrões da academia, as suas intenções sejam oficializadas e validadas como um “verdadeiro” trabalho científico.

Eu conto a você e registro aqui que foi preciso que cada um destes pontos – coragem, autoconhecimento e autoconfiança – fossem criados, trabalhados e recuperados em mim no processo dessa pesquisa. Nesses últimos anos, vivo uma experiência totalmente fora do meu contexto de educação familiar e sociocultural, onde sou permeada por novos entendimentos e atos políticos, vivendo em uma realidade que me permitiu ver a mim mesma com outros olhos, ter uma melhor compreensão de quem eu sou, das identidades que me compõem e do que faço. Nos anos de pós-graduação as minhas ideias e visões sobre mim e sobre o mundo foram significativamente reformuladas – assim como os anos de vivência com os indígenas reformularam o papel e a vida do narrador personagem em *El entenado*.

Com o tempo percebi que a coragem era um quesito que logo eu estaria habituada a desenvolver, confiante disso atravessei o país – eu literalmente fui de Norte a Sul, e o mais curioso é que esse deslocamento me levou a mais uma semelhança com o narrador-personagem da obra: você sabia que historicamente há registros de que as embarcações mencionadas em *El entenado* passaram pelas águas do que hoje é Santa Catarina e pararam aqui para se aprovisionar? Isso significa que também atraquei nas mesmas terras, assim como ele, eu viajei até aqui – e tudo isso sem saber que eu era uma mulher cujo entorno e as condições socioeconômicas, por muito tempo, camuflaram a minha cor e quem eu sou.

Amigüe leitore – acho que a este ponto já possuimos uma boa relação para chamar lhe assim –, eu lhe digo sinceramente que quando decidi viajar para o Sul do país para cursar o mestrado, eu sequer imaginava qualquer um dos acontecimentos que já lhe contei aqui. Definitivamente eu não imaginava a coragem que me seria necessária criar para enfrentar situações diretas de um racismo não velado que vivi com algumas pessoas da região, ao ser uma mulher negra que “veio lá de cima, do meio do mato” – essa é a forma preconceituosa “mais gentil” que eu ouvi usarem para se referir a pessoas que vem da minha região. Nesses momentos de mudança de regiões e culturas infelizmente existem choques, e nestas novas terras e eu me sinto como “el eterno extranjero” (“o eterno estrangeiro”) (SAER, 2010, p. 237. Tradução de José Feres Sabino) como o Entenado – na verdade, a eterna cabocla.

E mesmo assim – mesmo sendo parte de uma sociedade que perpetua uma cultura preconceituosa que romantiza a mestiçagem, mas no dia a dia ridiculariza o que é “caboclo” e idolatra o que é “estrangeiro” –, eu me atrevi a trabalhar com ideias políticas, linguísticas e socioculturais, e passei a acreditar que coragem era uma qualidade garantida. Quanto à autoconfiança e o autoconhecimento – que são qualidades difíceis de desenvolver quando se faz parte de uma sociedade opressora, silenciadora e taxativa – eu precisei de um conjunto de trocas, leituras, vivências e diálogos que me levaram a um caminho para a construção dessas qualidades, e confesso que ainda me sinto nos primeiros passos desse caminho.

Eu poderia falar sobre como as trocas e diálogos com mulheres, tradutorias, pesquisadorias, artistas, intelectuais, feministas e apoiadores que me ajudaram a trilhar esse caminho em busca da minha própria voz, mas vou considerar que essas relações de trocas de afeto, de diversos saberes, podem ser encaixadas em outros momentos de escrita. Vou me ater aqui ao modo como as leituras, a pesquisa e as experiências acadêmicas despertaram em mim a autoconfiança e o autoconhecimento durante esse período acadêmico.

Se você está lendo isso de algum modo você atua intelectualmente, hoje eu sei que não é preciso estar atado a nenhum contexto “oficial” de formação para entender e ansiar pela busca e criação de saberes. De qualquer modo, acredito que se está lendo isso, você sabe ou já viveu aquele momento em que um livro, um texto ou algumas palavras, mudam o seu mundo de ponta a cabeça, retiram seu os óculos “cor de rosa” e tudo precisa se ressignificar.

Eu lembro de ler Antônio Candido (1972), “A Literatura e a Formação do Homem” em meu primeiro ano de graduação, e concluir que a leitura ensina ao ser humano sobre suas histórias, sua sociedade e sobre si. Eu li Paulo Freire muitas vezes, em tempos diferentes, e hoje eu atrelo a educação e a formação do ser aos diversos modos de saberes, às experiências, às leituras e releituras do mundo ao seu redor, e de si mesmo.

Quando eu li, em 2019, “Intelectuais Negras” (1995) da bell hooks, eu pude perceber como o meu meio me impedia de assimilar a vida acadêmica e o papel intelectual como uma profissão real e válida. Mais que isso, lendo esse mesmo texto da bell hooks, eu percebi que mesmo tendo sido sempre incentivada por professoras e mulheres em meus estudos, no meu meio, raramente alguma delas era negra. E então, em 2019, eu notei que eu era a única mulher negra em uma sala de aula de pós-graduação, em um diálogo intelectual, em um meio formal de construção de conhecimento, que debatia com outres não negres o texto de uma mulher negra sobre ser uma intelectual negra.

E então eu lhe conto, leitor, que quando eu estava “isolada”, me dedicando inteiramente a essa pesquisa, longe da minha terra, “sem” minha família, lendo bell hooks – e somente aos vinte e cinco anos – eu descobri que eu era uma mulher negra. Eu não sei como explicar a você, e talvez somente quem vive em uma sociedade que ensina a apagar e não gostar de sua própria identidade seja capaz de entender como alguém descobre quem é após anos de convivência consigo mesmo – não tem a ver com se olhar em um espelho e sim em se ver e se entender dentro da sociedade. Eu sei, e eu lhe garanto, que momentos de descobertas pessoais como estes são consequências violentas de uma sociedade estruturalmente opressora.

Ao mesmo tempo que essa revelação me auxiliou no autoconhecimento pessoal – pois meus entendimentos de noção de classes, reconhecimento de privilégios, posicionamentos políticos e firmamentos identitários se consolidaram após esse reconhecimento –, a minha autoconfiança como pesquisadora começou a questionar os motivos de trabalhar em uma pesquisa com análises sobre a voz da identidade indígena, uma subalternidade que sequer era minha – eu não sei se você já viveu algo assim, mas existe um termo chamado “síndrome da impostora”³⁸,

³⁸ Usado originalmente no masculino, o termo “Síndrome do impostor” foi usado pela primeira vez em 1978 pelas psicólogas Pauline Clance e Suzanne Imes. O termo é definido pelas pesquisadoras como uma experiência individual baseada em uma autopercepção de falsidade intelectual. Segundo a

algumas educadoras e psicólogas dizem que esses momentos, onde duvidamos da nossa capacidade e identidade, são uma consequência da pressão psicológica da sociedade.

O processo de ressignificação pessoal e profissional que vivi ao longo desta pesquisa foi afetado por vivências, leituras e reflexões de diversas formas. Inclusive, eu gostaria de reforçar que um dos meus intuitos profissionais é incentivar a validação de diferentes saberes, de diferentes perspectivas e de novas formas de pesquisar. De modo algum busco anular padrões acadêmicos, mas convido à academia – e você que está lendo – a reformular e se abrir para novos conhecimentos e formas de diálogos. Digo isso porque, para mim e para essa pesquisa, tão relevante quanto a leitura teórica, acadêmica e esclarecedora de bell hooks, foi o desenrolar de uma simples conversa despreziosa que tive com meu orientador dos tempos de PIBIC na UFPA – você lembra que eu prometi que iria nomeá-lo no momento adequado? Chegou a hora.

Em uma conversa com ele – e você sabe, talvez já me conheça bem, para que eu possa sinceramente dizer que não confio em minha memória para precisar nem quando ou onde esta conversa ocorreu, o que importa é que –, eu externalizei as minhas dúvidas e receios de falar sobre indígenas e sem se dar conta o professor Carlos Henrique Lopes de Almeida – sempre admirei como ele não exige ser apresentado por títulos e até prefere que não o façam –, mais uma vez, me abriu novos horizontes. Ele foi um dos grandes professores que me incentivou no mundo acadêmico, me convocou para entrar no mundo dos estudos literários, para os estudos da memória, me ensinou sobre as literaturas hispânicas, me ensinou a trabalhar com crônicas e ‘novo romance histórico’, foi ele, inclusive, que me apresentou a obra *El entenado* e me apoiou a expandir meus estudos para a tradução.

Nesta conversa casual, sem ser nativo da minha região – mas tendo vivido alguns anos na minha cidade natal, em Belém, e quase tendo “se transformado em nativo” –, Carlos fez uso, talvez inconsciente, de um imaginário que recai sobre

Neuropsicóloga Keli Rodrigues a condição não possui uma classificação estatística internacional, para ela: “[...] Naturalmente, todo o cérebro humano possui essa pré-disposição a colocar essa sensação de incapacidade e demérito. E dependendo do modelo mental e da forma como cada um pensa, isso pode aumentar ou diminuir, o que também pode ser reforçado pelo meio em que a pessoa se encontra.”. Visto que foi um termo criado por mulheres e que, no geral, atinge em maior quantidade as mulheres – além de eu utilizá-lo fazendo referência às minhas sensações ao sofrer de episódios da síndrome, clinicamente comprovados – optei por usar o termo no feminino. (Parte destas informações foram retiradas do site <https://www.napratica.org.br/o-que-e-sindrome-do-impostor/>)

qualquer nascido na região amazônica deste país, me afirmou como parte de uma região e uma cultura altamente conectada com a floresta e seus povos originários, me falou sobre identidades múltiplas, raízes amazônicas e cultura indígena. Me fez repensar as ideias de que não poderia falar de identidade indígena por não perceber que possuía qualquer conhecimento ou afetividade com esta identidade.

E essa simples conversa com ele – ouvindo relatos e pensamento de alguém que está adaptado a trabalhar e viver entre fronteiras, assim como eu e o narrador-personagem de *El entenado* – fui levada às letras de algumas músicas regionais, que despertaram reflexões e sentimentos, e me fizeram recuperar uma identidade múltipla. Todo esse processo me levou a um entendimento de formação que – de certa forma, se você analisar bem – também faz parte daquela cultura que romantiza a mestiçagem, porém, em um movimento menos danoso. Dessa vez a ideia de ser uma mestiça me veio, não para cobrir os rastros de sangue dos abusos e massacres da colonização, e sim para exaltar traços de uma das minhas origens que quase foi totalmente esquecida – por mim e pela sociedade.

Você entende, leitor? Ler bell hooks fez com que eu me percebesse e me entendesse como negra e as trocas e reflexões do cotidiano – como esse processo que se desencadeou de uma conversa com o professor Carlos – me fizeram reavaliar a minha cultura regional e a ligação, minha e dela, com povos originários, despertando em mim uma afetividade ancestral com povos indígenas. Esses acontecimentos marcam para mim essa ciência plural em que eu acredito.

Ouvindo a voz de Fafá de Belém, ao cantar a música “Eu sou de lá”, eu me (re)conheci, e consigo sentir, ao escrever aqui, como se fossem minhas estas palavras:

Eu sou de lá
 Onde o Brasil verdeja a alma e o rio é mar
 Eu sou de lá
 Terra morena que amo tanto, meu PARÁ
 ...
 Eu sou de lá
 Se me permite já lhe digo quem sou eu
 Filha de tribos, índia, negra, luz e breu
 Marajoara, sou cabocla, assim sou eu.

Quero que você perceba o tanto de memórias e a pluralidade de saberes que afetaram a construção da autora e dessa pesquisa, cada um desses momentos são, para mim, parte da metodologia, das referências e das análises deste trabalho. Ao me

sentir múltipla, formada por vários fatores, eu pude me identificar com o personagem da obra que estava me dispondo a analisar.

Em *El entenado*, o ‘novo romance histórico’ de Juan José Saer, que servirá de objeto de pesquisa nesta dissertação, o narrador-personagem – que ao longo desta dissertação, devido ao enfoque e à linha de pesquisa que busco seguir, será definido como tradutor-personagem – é alguém que, quando decide escrever e narrar suas memórias está ciente de ser um indivíduo à margem da sua sociedade. O entenado sai de seu meio e vive novas experiências, ao entrar em contato com uma outra cultura e outros saberes cria uma consciência e uma identidade cultural de fronteira (ANZALDÚA, [1987] 2005, p.704. Tradução de Ana Cecilia Acioli Lima), tendo suas ações de escrita e traduções afetadas por esta transformação pessoal – essa descrição lhe parece semelhante com o que eu tenho narrado sobre mim mesma?

É exatamente assim que me percebo neste exato momento, escrevendo estas palavras durante a madrugada, me sinto em uma condição localizada e permeada por todas as experiências, identidades e culturas que compõem a pluralidade de meu ser. Cada memória, pessoa, leitura, saberes e cultura que me tocaram nesses anos me trouxeram a esta condição – que ao conhecer Gloria Anzaldúa através dos textos “La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência” ([1987] 2005) e *Bordedelands/La frontera: La nueva mestiza* ([1987] 2016), em uma das minhas primeiras disciplinas na PGET –, me fizeram pensar, lembrar, me reconhecer e me colocar junto com a minha pesquisa e com o tradutor-personagem da obra *El entenado* nesta condição de fronteira, habitando um entre-lugar.

É preciso ter em mente que ocupar o entre-lugar é um ponto de riscos. Homi Bhabha (1998) e Gayatri Spivak (2010), trazem ao debate questões sobre como é necessária uma ponte para que uma fala subalterna encontre um lugar de fala e escuta, e isso deve despertar em nós a atenção para perceber traços opressores ou determinantes de um único lugar que afetem esta fala. Mas também é preciso estar atentos que existe sim um processo pelo qual uma voz, uma fala, um discurso passa, no entanto, a voz subalterna pode e deve ocupar um lugar de escuta por conta própria, já que a voz subalterna existe, independe dos lugares do discurso – até porque esses lugares coexistem continuamente.

Negar a existência de uma voz subalterna, seja ela de autoria indígena, afrodescendente, feminina ou LGBTQIA+, é uma ignorância. A perpetuação desse tipo de ignorância mantém a subalterna dependente de “outro”, amarra-a a uma

condição de “objeto”, permitindo que a subalterna continue sendo apenas estudada e carregada por aqueles que, como afirma bell hooks ([1952] 2019, p. 45. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo), possuem o direito e privilégios de serem sujeitos.

A primeira vez que eu escutei uma afirmação semelhante a esta, que acabo de fazer no parágrafo anterior, foi em uma apresentação de Eliane Potiguara – aquela apresentação que já mencionei a você, que ocorreu no congresso na UFMG em 2019. Como consequência desta apresentação, eu reli o mesmo discurso, dessa vez voltado especificamente para a literatura de autoria indígena ou afrodescendente, escrito por Graça Graúna³⁹ (2004, p. 17), no texto que funciona como prefácio no livro *Metade cara, metade máscara* da Eliane Potiguara (2018) – livro que eu comprei diretamente das mãos de Eliane naquele mesmo congresso.

A partir deste momento – talvez algumas reflexões depois –, eu possuía um autoconhecimento exato de quem eu era como pesquisadora e como mulher, estava autoconfiante das minhas convicções e do que deveria, corajosamente, compor a minha voz. – É engraçado pensar, leitor, que apesar de começar a ouvir uns sussurros que soavam mais seguros e que ensaiavam o que finalmente seria a minha própria voz, eu quase calei a voz desta pesquisa.

Apesar de tudo, eu acreditei que uma mulher negra que se autodeclara afro-ameríndia e que tem tantos fatores que compõem a sua identidade – como o fato de ser nascida, criada e educada em meio a região amazônica, no Norte do país –, uma mulher que é cercada, afetada e identificada com uma cultura afro-latino-ameríndia, sendo professora e pesquisadora da língua e literatura hispânica, uma estudante de teorias desconstrutivistas, pós-coloniais e descoloniais, que além de tudo é engajada em movimentos sociais e na educação crítica e libertadora – e por ser declaradamente feminista –, eu não deveria falar de outres como um mero “objeto” de estudo.

Eu lembro que nos primeiros escritos, apresentações e diálogos onde apresentei o esboço do que viria a ser a ideia final deste trabalho – você sabe, essa proposta de analisar as ações tradutórias realizadas pelo tradutor-personagem na obra *El entenado*, de Juan José Saer –, eu deixei expostos os meus questionamentos quanto ao processo e o alcance da voz indígena dentro da obra e sempre destaquei que as ações tradutórias na obra são realizadas por alguém que ocupa um entre-lugar. E foi em uma dessas apresentações que fui alertada para ter o cuidado e a

³⁹ Famosa escritora brasileira descendente da etnia potiguara.

sabedoria de considerar, em minhas conclusões e análises, que a existência, ainda que mínima, da voz indígena na obra *El entenado*, não deixa de ser uma ação válida, pois ensaia uma abertura de espaço para a voz subalterna, uma abertura que não existia na época da qual da obra fala e na qual a obra foi feita.

Um dos resultados desses momentos – e de toda a minha trajetória acadêmica que lhe contei – é o fato de que a ação de escutar se tornou para mim tão, ou até mais, importante do que falar. Eu percebi que a existência de um espaço onde fosse possível ouvir e vivenciar determinados discursos era de suma importância, pois se o discurso da subalterna é válido, necessário e urgente – como eu acredito ser –, é preciso que este discurso ocupe certos lugares com determinadas falas, que independente de quem as profira, é necessário fazer com que essas falas sejam escutadas e acolhidas. E isso se tornou totalmente relevante em minha pesquisa.

Foi ouvindo, debatendo, assistindo vídeos e lendo Djamila Ribeiro, que eu entendi e encontrei o meu lugar de fala, um lugar que considera, mas que se faz independente da minha identidade. Meu lugar de fala me convida a ocupar os espaços que me são concedidos devido aos meus privilégios dentro de uma sociedade que se estrutura em relações de poder. É isso o que me permite levar até esses ambientes os discursos de vozes menos privilegiadas, exigindo e abrindo esses espaços para que essas vozes tenham, não somente um lugar de fala, mas um acolhimento para a sua escuta – em vez de encontrarem mais lugares de silenciamento.

O processo de emergência da voz indígena, que busco apresentar nesta dissertação, está diretamente atrelado a este entendimento que adquiri sobre o processo e lugares ocupados por um discurso. A meu ver, a voz subalterna por vezes, parte de uma realidade *sin lugar* (sem lugar), se utiliza do entre-lugar e, em vez de romantizar e paralisar aí, usar este espaço fronteiro para refletir sobre o alcance de seu discurso, ocupando seu próprio lugar de fala e transformando a realidade através da criação, autorização e existência de um lugar de escuta. Um processo que é formado por lugares que são ocupados por diversas vozes em diferentes momentos, de diversas formas e, as vezes, ao mesmo tempo – eu quero que você não esqueça desses lugares do discurso, pois é através deles que comentarei a presença da voz indígena nas ações tradutórias da obra.

Eu lhe digo que levou um certo tempo para que eu encontrasse e pudesse definir a mim e a minha voz. Não me atrevo a dizer que este tempo de autodefinição acabou. O meu crescimento, essa transitoriedade que existe entre o silêncio, a fala e

a escuta, é um processo, não necessariamente evolutivo ou progressivo, os lugares do discurso coexistem – as vezes o silencio é imposto, outras vezes ele é premeditado, por é vezes até necessário, e tudo bem, desde que o lugar do silencio seja ocupado por escolha –, as vezes o processo de ocupação desses lugares é até regressivo, mas nunca estático, sempre transitório. E esse processo de transição entre o *sin lugar* (sem lugar) e o lugar de escuta é um gesto que possibilita um novo crescimento ae oprimide, ae colonizade, ae explorade e a todes aquelus que lutam por libertação – uma luta de séculos que não finda.

Livre de algumas amarras – pelo menos as que até então pude perceber que me continham –, eu encontrei a minha voz e o tom dessa pesquisa. Eu a ouvi falar e compreendi que, como eu, essa voz é negra, é afroameríndia, é nortista, amazônida, brasileira e latina, é intelectual e pesquisadora, é feminina e feminista, e carrega todos os tons e notas das minhas experiências. Pois a voz de alguém é o som mais nítido de tudo aquilo que lhe torna único – e eu espero que você entenda que todos esses processos e lugares que minha voz ocupa não podiam ficar de fora dessa escrita.

4 O ALCANCE DA VOZ TRADUTÓRIA

Eu decidi nesta dissertação caracterizar o narrador-personagem da obra *El entenado* como tradutorie e suas ações em relação aos indígenas com quem se relaciona na obra como ações tradutórias. E para que eu possa lhe explicar a dimensão dessas atribuições, vou tentar definir aqui o que é tradução, distinguir entre ações tradutórias e ações tradutivas, tecendo alguns diálogos sobre a história da tradução para pontuar certos impactos e silenciamentos na mesma.

Acredito que este será o momento de lhe fazer entender que as possibilidades dentro das ações tradutórias são infinitas, pois novas ações surgem constantemente para novos meios, em novos lugares, com novas funções, não somente atreladas à literatura e outras artes, mas também ao dia a dia. Eu reforço que em nenhum momento eu me proponho a criar ou anular qualquer teoria de tradução, acredito que as teorias de tradução – talvez por serem um estudo recente de práticas milenares e modernas – dialogam entre si e, como toda ciência, se questionam. Se eu proponho algo neste trabalho é a reflexão – e quem sabe a descolonização – de pensamentos sobre tradução.

Sabe, leitor, não quero simplesmente impor a você uma definição ou conclusão, eu realmente quero que você entenda que em minha perspectiva a tradução é ampla: tudo pode ser traduzido e tudo aquilo que passa por um processo de (res)significação sofre uma ação tradutória. Logo, por ser uma ação, a ação tradutória possui: sujeito, função, meio, efeito e outros fatores que não podem ser esquecidos dentro da sua produção e nem em suas análises, pois as afeta.

Por exemplo, eu poderia escrever esse trabalho em outras línguas, que não o português brasileiro, o que você acha? *Jo l'hauria pogut escriure en català* (Eu poderia ter escrito em catalão, por exemplo)⁴⁰, یا په پښتو یا دری لیکل شوی (Ou escrito em pashto ou dari)⁴¹ – línguas de culturas que são tristemente marginalizadas ou estereotipadas ao redor do mundo. *Ko ñe'ẽ ápe nekumby'yva hese ahánirí oikuaa avañe'ẽ*⁴² (Isto

⁴⁰ Tradução do português ao catalão por Dra. Meritxell Hernando Marsal.

⁴¹ Tradução feita do português para o árabe através do site *Reverso Context*: (<https://context.reverso.net/traducao/>)

⁴² Frase construída através de um processo de pesquisa e tradução de palavra por palavra, realizando a busca do português para o guarani através do aplicativo *Avañe'ẽ*. Eu acho que trazer as palavras aqui, junto ao significado dado no aplicativo, além de ser uma forma de dar espaço para o registro de uma língua indígena, é importante para lhe demonstrar os dados que levaram à versão final desta tradução, sendo assim: **Ko**: artigo demonstrativo indicado para algo perto; **Ñe'ẽ**: falar, expressar-se, comunicar-se, empregar um idioma ou língua; **Ápe**: aqui, cá; **Nekumby'yva**: não se entende; **Hese**:

expressado aqui não se entende por quem não sabe guarani)⁴³. *Et pauci non intelligere, si scripsi latine* (E poucos entenderiam se eu escrevesse em latim)⁴⁴ – ambas, são línguas que dão origem a outros idiomas e que estão erroneamente atreladas apenas ao passado, mas que (r)existem atualmente, com a diferença de que uma tem sofrido tentativas de apagamento por séculos e a outra é respeitada pelo seu vínculo com uma das maiores religiões do mundo.

Ma e se io avessi scritto in italiano? (Mas e se eu escrevo em italiano?)⁴⁵, *le français serait quand même une langue autorisé par le PGET* (O francês seria uma das línguas autorizadas pela PGET).⁴⁶ *Probably If I wrote this text in English, more peoples, from different places would have access and could read it* (Provavelmente, se eu escrevesse este texto em inglês mais pessoas, de muito lugares, teriam acesso e poderiam lê-lo)⁴⁷. *Pero, considerando a los países vecinos a Brasil, ¿lo correcto no sería usar el español o una de sus variantes?* (Porém, considerando os países vizinhos ao Brasil, o correto não seria usar o espanhol ou uma de suas variações?)⁴⁸. *+veeki tsa'a me kaatunñityurone Miraña⁴⁹ i'jñ?⁵⁰* (E porque não escrever no idioma Miraña?)

Apesar defender e exaltar a diversidade linguística, existem diversos fatores que fazem com que eu escolha fazer uso da minha língua materna na escrita deste trabalho – algumas eu até já comentei com você, já outras eu ainda irei comentar –, por exemplo, só para citar uma questão: a complexidade, por exemplo.

Só para fazer aquela pequena frase no idioma Miraña foi preciso eu contactar um amigo colombiano, com quem falei em português – apesar de eu saber espanhol,

por ele, com ele, por eles, com eles, por meio deles; **Ahánirí**: advérbio que exprime negação, não; **Oikuaa**: saber, entender; **Avañe'ẽ**: Guaraní: idioma guaraní.

⁴³ Tradução feita por mim baseada nos resultados da pesquisa e na intenção da construção do texto.

⁴⁴ Tradução feita do português ao latim através do site *Tradutor Latim Português Online* (<https://www.webtran.pt/latin/para-portugues/>).

⁴⁵ Tradução feita do português para o italiano pela tradutora e editora Karolline Rolim, e-mail: Karollsrolim@gmail.com

⁴⁶ Tradução feita do português para o francês pela jornalista e tradutora Brenda Thomé, e-mail: brendathome@gmail.com

⁴⁷ Tradução feita por uma brasileira que morou nos Estados Unidos e é formada em inglês por um curso de idiomas.

⁴⁸ Frase produzida em espanhol por uma professora brasileira de língua espanhola, traduzida por mim.

⁴⁹ A língua Miraña, conhecida também como Bora ou Boru, é falada por povos indígenas no norte do Peru, noroeste do Brasil e sudeste da Colômbia, sendo o idioma de aproximadamente 2,5mil pessoas. A língua Miraña possui 94% de semelhança com a língua Bora, uma língua ameríndia que tem gramática específica e um dicionário Bora-Espanhol, ambas as línguas pertencem a família Witoto ou Uitoto.

⁵⁰ Tradução feita da frase em espanhol “y porque no escribir en el idioma miraña?” para a língua Miraña, por Elio “Ujkavaba” Miraña, de etnia “Miraña”, do clã Boa, da comunidade Puerto Remanso del Tigre, sobre o río Caquetá.

isso porque ele busca sempre praticar o português para se aperfeiçoar na língua e fugir da opressão que ele sofre por ter um sotaque “de fronteira” –, já ele usou a língua da qual ele é nativo, o espanhol, para construir uma frase – que depois eu traduzi para o português para colocar aqui entre parêntesis – e só então ele falou com um indígena de etnia Miraña⁵¹.

Além disso, para o próprio Elio “Ujkavaba” Miraña, o responsável pela produção escrita da frase em Miraña, houve complexidade porque ele possui unicamente o espanhol como idioma comum comigo e com o Marcos – o amigo que encontrou em contato com ele. E também, não foi tarefa fácil para o Elio colocar o Miraña na forma escrita, pois ele ainda está aprendendo a forma escrita da sua própria língua materna que ele conhece desde sempre na oralidade – e convenhamos que é bem complexo as questões que permeiam o debate sobre de estruturação escrita de línguas indígenas, ai se envolve questões de opressão, colonização, manutenção histórica, resistência...

Nós sabemos que trabalhar com as “letras e línguas” é algo complexo, muitos são os fatores que influenciam nas decisões de quem escreve ou se comunica, por exemplo. Surgem perguntas como: De que modo? Para quem? Em que espaço? Ou, em que idioma? E essas são perguntas relevantes no momento de produzir um texto, um discurso ou estabelecer uma comunicação, tanto quanto o próprio conteúdo presente nesta produção. Isso perpassa por diversas questões como: público, alcance, domínio e apagamento de línguas, discurso de poder.... Mas se pensarmos sem amarras e considerarmos a potência das ações tradutórias, as possibilidades são “infinitas” – óbvio que para isso, leitor, é preciso desconstruir ou ignorar toda uma estrutura que rege, em maioria, a sociedade e suas ações.

Pense em quantas ações tradutórias envolveram aquela “simples” frase em miraña – às vezes quando eu uso aspas em uma palavra é porque o seu sentido não é de todo real naquela expressão, por exemplo, nada de simples envolveu a produção daquela frase e não é nada simplório ter uma frase miraña em um texto que não usa a língua como um objeto de estudo e sim como uma ferramenta e parte do discurso – , com o auxílio de ações tradutórias talvez, algum dia, este mesmo trabalho possa ser

⁵¹ Conhecida no Brasil como Miranha, povos Miraña ou Gente de água, vivem próximo aos Rios próximos às fronteiras entre Brasil, Colômbia e Perú. Apesar da divisão territorial, povos mirañas se organizam desde os anos 50 para reconstruir a etnia que foi separada pelos processos migratórios ocorridos no período do Ciclo da Borracha ou *Fiebre del Caucho*, como se chama em espanhol.

lido em uma das muitas línguas que eu não domino, ou apresentado em um código ou plataforma totalmente diferente da qual foi construído. E é essa a potência que tem as vozes da tradução, a qual podemos ver através da história da tradução e da sociedade.

Entretanto, é como diz o ditado “com grandes poderes vem grandes responsabilidades” – na verdade, não é um ditado, é uma fala popularizada pelas histórias do Homem Aranha, mas a mensagem que passa é válida e cabível aqui –, assim como a tradução possui uma voz potente, existem fatores que intervêm no discurso da tradução de forma positiva e negativa. Afinal, não podemos esquecer que um discurso – principalmente, care leitor, o discurso dentro de uma obra que narra a colonização, como *El entenado* – segue uma lógica hegemônica que produz uma voz influenciada pelo ciclo do poder do discurso social, como assinalado por Michel Foucault ([1926-1984] 2015).

Basicamente, o poder do discurso social afirma que toda comunicação, todo discurso – e eu diria que toda ação humana, logo, por tabela qualquer ação tradutória – vive um ciclo auto-afetado, onde o meio, a sociedade, a editora ou o propósito da ação, criam “verdades” que determinam o poder, ou seja, ditam o certo e o errado, determinando dominadores e dominados, e por sua vez estas “verdades” passam a controlar o próprio meio – é aquele estágio onde nós nos pegamos justificando “ah, porque sempre foi assim” –, isso acaba gerando e perpetuando verdades que mantêm o poder de discurso – ao meu ver, é assim que se criam as questões enraizadas de uma sociedade – e então, assim, se cria o discurso de poder.

Veja bem, leitor, questões de opressão linguística, identitária e cultural, que são geradas e retroalimentadas por esse ciclo do discurso de poder, estão entremeadas nas questões de ação tradutória. Isso porque estão entremeadas em todos os níveis da sociedade. Tais questões se relacionam com a definição sobre o que é ou não tradução, sobre quem pode ou não traduzir, o que pode ou não ser traduzido, o que é “outro” e o que é mesmo, o que é centro e o que é periferia – e aqui eu faço referência à teoria dos polissistemas de Itamar Even Zohar (2013) que faz parte dos estudos da tradução. Mesmo “fora” do âmbito que se julga político-social, existem reflexos de relações de poder que criam e autorizam os espaços ocupados, ou não, por determinadas vozes, seja na sociedade ou na tradução.

E pensando em todas essas questões, eu sinto a necessidade de dialogar sobre a potência das vozes tradutoras e como – nos bastidores e até

escancaradamente – elas são afetadas por diversos tipos de silenciamento, desde seu marco inicial até as minhas escolhas neste e com este trabalho. Eu preciso mostrar como as vozes tradutórias vem fazendo sons cada vez mais altos, múltiplos e inclusivos ao longo dos anos, e também mostrar que essas mesmas vozes tradutórias funcionam como uma agente de silenciamento e apagamento de línguas, identidades e culturas.

Por exemplo, em *El entenado* o autor-personagem escolhe trazer exemplos da escrita indígena, descrever a cultura indígena com tons de desconstrução do imaginário colonizador e várias outras ações, que mostram sua intenção de dar lugar à voz indígena – e eu aqui só estou pontuando, sem considerar os fatos que vamos discutir lá na análise da obra –, essas ações mostram o poder de quem traduz. Já o autor Juan José Saer fez outras escolhas – que refletem no autor-personagem –, como: não nomear qualquer personagem indígena, não “legitimar” uma linguagem indígena fazendo uso de uma língua inventada, fictícia, e outras escolhas – das quais eu não estou fazendo qualquer juízo de valor aqui, apenas afirmo – que podem ser vistas como parte de um processo estrutural de apagamento refletido na literatura.

4.1 TRADUÇÃO VERSUS AÇÃO TRADUTÓRIA

Eu expliquei uma vez meu projeto de trabalho para a professora Karina de Castilhos Lucena, da UFRGS em uma aula sobre tradução e história – àquela altura eu achava que sabia, mas não tinha ideia do que estava fazendo com a dissertação – e ela me explicou: “você está trabalhando com uma análise da representação do tradutor”. Depois de alguns poucos diálogos com ela – um livro de Martín Gaspar (2014) que ela recomendou e algumas reflexões sozinha – eu pude perceber que eu de certa forma analiso a representação do papel de tradutores nesta pesquisa. Não apenas a representação de tradutores em um romance, na literatura ou na ficção, e sim o modo como tradutores são representados e vistos dentro da sociedade, de modo geral – afinal, sou apaixonada pela ideia de que a literatura é uma possibilidade da sociedade.

Eu não sei se isso acontece com você, leitor, mas eu quando me apaixono por algo ou alguém tenho minha percepção sobre tal alterada, de modo positivo – talvez até exagerado e fantasioso –, e com a tradução também foi assim. Inicialmente

eu via a tradução de modo simplista, considerando a ideia de tradução tal como a definiria um dicionário – e aparentemente não era algo que só eu via.

Em janeiro de 2021 – em um desses momentos pandêmicos da COVID-19 em que ficamos travades porque a quarentena de muito mais que quarenta dias, unida ao desgoverno brasileiro, pareciam estar exaurindo todas as nossas energias para produção criativa e acadêmica – eu busquei no Google por “tradução definição”, e a resposta foi: “versão de uma língua para outra.”. Quando busquei apenas pela palavra “tradução” a plataforma me direcionou automaticamente para vários sites, inclusive, para a sua própria ferramenta de tradução automática, o Google *Translate* (Tradutor) – lhe convido a fazer essa pesquisa enquanto me lê –, talvez ainda seja tudo como disse Paulo Rónai (1981, p. 19): “Ao definirem ‘tradução’, os dicionários escamoteiam prudentemente esse aspecto [artístico e complexo] e limitam-se a dizer que ‘traduzir é passar para outra língua’.”

Quando comecei a atuar e ter contato direto com diversos tipos de traduções e suas múltiplas visões e versões – aqui falo sobre os ramos da tradução além da literária ou textual: questões jurídicas, políticas, sociais, cinematográficas, visuais, inclusivas, tecnológicas, tradução sociolinguística... e é provável que eu nem tenha citado todas as possibilidades –, eu me apaixonei pela ideia de tradução. E vi uma poética em sua etimologia em latim: *traducere*, que – segundo uma vez me disseram –, tem a ideia de levar alguém, pela mão, para o outro lado, para outro lugar – na minha cabeça cheia de ideais este “outro lugar” poderia ser o futuro.

Desde então, leitor, minha pessoa apaixonada passou a ver tradução em tudo – a cada dez palavras que eu falava onze eram “tradução”, em cada canto que eu olhava eu via ali uma tradução – as comparações entre ê tradutorie e ume musicista, ou ume atore, ou ume fotografe ou artista plástique ou até mesmo com uma pessoa que interpreta uma expressão dentro de um contexto social, o fato de uma sequência de números significar uma palavra, códigos tecnológicos que geram ações... tudo isto, passou a ser exemplo de tradução para mim. O que por diversas vezes me fez ouvir “você está ampliando muito a ideia de tradução” – e que mal há se a ideia de tradução é de fato ampla e complexa? Isso não precisa ser um fator negativo.

Em *Explorando teorias da tradução*, Anthony Pym (2017, p. 108. Tradução de Rodrigo Borges de Faveri, Claudia Borges de Faveri e Juliana Steil) traz um fluxograma da comunicação que aponta uma ação tradutiva como uma forma de comunicação mediada que surge do encontro entre diferentes culturas. Justa Holz-

Mänttari e outros teóricos, como Christiane Nord, definem a ação tradutiva como todas as ações realizadas por um tradutor – um intermediário –, que podem ser classificadas como tradutórias ou não tradutórias. Para estes autores a tradução se apresenta apenas dentro de contexto de comunicação entre culturas diferentes. No entanto, Roman Jakobson e Umberto Eco – assim como eu – reconhecem que a tradução opera em um sentido mais amplo, sendo parte também da comunicação dentro da mesma língua e do mesmo povo, entre culturas diferentes ou iguais, e em diferentes tipos de signos.

Sabe, leitor, todas as vezes que eu falei em um ambiente ocupado por tradutores e teóricos da tradução que a tradução era algo amplo, dizendo que a tradução a meu ver é como se fosse tudo e qualquer coisa que se transforma, eu era puxada para questionamentos como: “então qualquer um pode traduzir?”, “então, o que é tradução?”. E para evitar tais questionamentos eu quero responder essas duas perguntas – pois até então não tive a oportunidade de respondê-las verbalmente.

Existe uma diferença entre tradutor e agente de tradução, uma diferença que a meu ver se delimita apenas em questões de formação, seja essa formação prática ou teórica – se for uma junção de ambas, melhor ainda. Um agente de tradução é toda e qualquer pessoa capaz de realizar uma ação tradutória – ou seja, literalmente qualquer pessoa –, quando este agente de tradução passa a refletir sobre o ato de traduzir, e começa a praticar ações tradutórias com mais frequências e em projetos mais específicos, quando passa, também, a ter objetivos em suas ações e, por conta disso – ou por conta de uma noção ética e profissional –, busca uma formação para além do entendimento entre os códigos ou contextos que permeiam o discurso a ser traduzido, é aí que ele se torna um tradutor.

Um tradutor é nada mais que um agente de tradução capacitado – e entenda, leitor, que capacitação é diferente de capacidade –, um agente de tradução é capaz de realizar uma ação tradutória apenas com o conhecimento de línguas, contextos ou signos – às vezes até com menos que isto –, basta uma proposta ou um projeto profissional para que ele execute ações tradutivas e, por fim, uma tradução. Entretanto esta capacidade não lhe torna capacitado, pois a capacitação vem através de uma formação técnica e prática, através de estudos e diversas experiências, que auxiliam na árdua tarefa de tradutor – que definitivamente precisa ser mais valorizada.

Eu já não tenho certeza – após tantas páginas, e a essa hora da madrugada em que escrevo, minha memória é menos confiável do que de costume – mas acredito que já comentei com você que minha atuação com “tradução” vem desde a minha formação em licenciatura em espanhol, onde eu tive zero ou quase nenhum contato com estudos da tradução, foram anos trabalhando sem ter uma formação adequada – seis anos para ser mais exata. E, mesmo hoje, com experiência e formação, eu ainda me defino como uma agente de tradução, em parte porque acredito que é necessário uma habilidade e capacitação muito maior do que a que tenho atualmente para ser tradutorie, e outra parte porque a desvalorização da profissão me arranca a imagem de “profissional” ao me intitular *freelance* (trabalhadorie temporárie).

Eu não sei se você viu, mas, em uma reportagem de dezembro de 2020, a *Gazeta de São Paulo* (2020), publicou que o índice de desemprego, gerado pela pandemia e pela crise econômica, aumentou em 43% o índice de atuação freelance no país. Na mesma reportagem a tradução é colocada como a segunda área de atuação com maior aumento, sendo ele de 26%. O que seria ótimo, se significasse mais oportunidades para quem traduz, mas na verdade esses dados significam duas coisas: primeiro mostram o modo como a tradução e quem traduz são vistas pela sociedade, uma função desvalorizada que serve para complementar e/ou, porventura, ser uma renda; e, segundo, e principalmente, significa que mais pessoas, provavelmente, sem uma formação adequada estão atuando na área de tradução.

Eu não vou adentrar ou debater – mas vale comentar e refletir – que, de certa forma, uma estrutura de poder e opressão coloca como tradução os atos que se atrelam a uma elite intelectual, a qual pode custear titulações que formalizam a profissão, mas ao mesmo tempo coloca na ação de traduzir um mínimo ou nenhum valor de remuneração, traçando uma linha tênue entre tradutorie e “freelance”. Uma linha que raramente modifica a invisibilidade de qualquer agente de tradução – eu sei que são questões um pouco complexas, sei que às vezes eu incito, mas não dou continuidade ao debate, é que não há como tratar de tudo o que eu gostaria neste trabalho, mas eu adoraria ver você seguir com esse debate, inclusive se o fizer, me chame, ou talvez eu chame você em outro momento.

Porém, neste trabalho, estes são temas que não cabem a mim – são como aquelas questões que sempre sobram ou somam, dentro de uma pesquisa, mas que não cabem nas páginas que temos. Retomando a resposta da pergunta: “então qualquer um pode traduzir?”, eu quero deixar explícito que também não cabe a mim –

nem faz parte das minhas intenções – definir quem pode ou não pode traduzir, ou o que faz de alguém “um bom tradutor” – e aqui eu deixo em masculino genérico como uma marcação da origem patriarcal, capitalista e elitista da expressão.

O que me cabe neste trabalho é reiterar que a ação de traduzir acontece, e que se me perguntarem se qualquer uma pode realizar uma ação tradutória, eu direi que sim – e então eu explicarei o que vem a seguir:

Existe, também, uma diferença entre “ação tradutiva”, “tradução” e “ação tradutória”. A ação tradutiva, como já mencionei, surge com Christiane Nord (1997, p. 18. Tradução de Rodrigo Borges de Faveri, Claudia Borges de Faveri e Juliana Steil), dentro dos estudos da área que focam no propósito, no escopo, da tradução, e se define como uma ou diversas ações realizadas por qualquer agente durante uma tradução, sendo caracterizada como uma ação comunicativa mediada entre culturas distintas.

Mesmo que o debate de tradução, neste momento, ainda estivesse bastante atrelado a textos, é aqui que se inicia a ampliação que leva a definição de ações tradutórias. Neste contexto funcionalista, como explica Anthony Pym (2017, p. 107. Tradução de Rodrigo Borges de Faveri, Claudia Borges de Faveri e Juliana Steil), Justa Holz-Mänttari começava a debater a tradução pelo viés de Bronisław Kasper Malinowski, ou seja, não apenas atrelada a texto e sim a sociedade – uma visão mais antropológica.

Daí que falando de tradução, diversos estudos se resumem na seguinte definição: tradução é uma ou um conjunto de ações tradutórias realizadas segundo um propósito, dentro de um viés profissional que considera diversos fatores como questões práticas, teóricas, culturais, mercadológicas e afins. Hoje, já se concorda que uma tradução pode ocorrer entre línguas e culturas diferentes, mas também dentro na mesma cultura e mesma língua, podendo envolver também diversos tipos de signos e áreas – mas eu ainda me questiono, e convido, as pesquisadoras que tiverem interesse, que investiguem quantos trabalhos nos programas de estudos da tradução estão atrelados a textos e par linguístico e quantos exploram a tradução para além?

Chegamos então na definição que permeia este trabalho. Uma ação tradutória é bem mais ampla – e por amplitude, muito mais complexa –, sendo inicialmente considerada como um afrouxamento das definições das teorias do escopo. Como afirma Anthony Pym (2017, p. 277. Tradução de Rodrigo Borges de Faveri, Claudia

Borges de Faveri e Juliana Steil), o termo “ação tradutória” surge para propor o estudo de todos os aspectos do ato de traduzir. E aqui eu formulo uma definição mais exata: uma ação tradutória é uma ação que tem como intuito passar ou transformar uma informação, dentro de qualquer relação cultural, seja intra ou transcultural, independentemente de ser uma ação involuntária ou consciente, e que pode ser realizada por um ser vivo ou uma máquina, entendendo que os conceitos de cultura, línguas e linguagem, são amplos e se entrelaçam ao ser humano e a todas as camadas da sociedade, assim como a própria ação tradutória.

Resumidamente, leitor, a premissa é que toda tradução será uma ação tradutória, resultado de ações tradutivas, pois vão depender de uma agente tradutorie capacidade e/ou em capacitação para tal. Por outro lado, nem toda ação tradutória, mesmo que resultando de ações tradutivas, será uma tradução, pois ações tradutórias são o simples ato de traduzir – e acredito que isso responde à questão do que seria tradução.

4.2 AS AÇÕES TRADUTÓRIAS NA HISTÓRIA E NESTA DISSERTAÇÃO

Eu espero que a essa altura você esteja vendo o como as ações tradutórias, na verdade, estão atreladas à condição de quem a realiza, como elas são influenciadas por quem traduz, e assim, como quem traduz, elas também são influenciadas e influenciam a sociedade – partindo sempre da visão de que tudo, historicamente, caminha dentro de um ciclo de discurso, poder e influências.

Quando eu penso em definir o momento exato em que surgem as ações tradutórias no mundo, eu penso que elas podem ser vistas desde as ações tradutórias orgânicas que transformaram os códigos genéticos das primeiras células, que logo se traduziram nos primeiros organismos simples – isso pode parecer o meu eu apaixonada falando, mas eu estaria mentido se dissesse que não vejo a evolução como um tipo de ação tradutória.

Mas apesar da minha visão apaixonada, pesquisadores como Jacques Derrida (2002), consideraram o episódio bíblico da “Torre de Babel” como o marco do surgimento das ações tradutórias, na verdade, como o início da necessidade de tradução, devido a diversidade linguística. E nesse quesito, a minha ideia de as ações tradutórias de códigos genéticos, com um olhar mais evolucionista e menos

criacionista, não funciona como marco pois não relaciona as ações tradutórias a línguas diferentes – a menção a ideia de “criação versus evolução” que fiz aqui não é nenhum debate religioso, sobre isso eu só irei comentar da participação de religiosos no processo de apagamento e domínio de povos indígenas e na supremacia de certas religiões e culturas sobre outras.

Independentemente de qualquer teoria, crença ou religião, o mito do caos babélico é mundialmente conhecido por estar presente na Bíblia Católica (2019), no capítulo 11 do livro de Genesis:

¹ Toda a terra tinha uma só língua, e servia-se das mesmas palavras.

² Alguns homens, partindo para o oriente, encontraram na terra de Senaar uma planície onde se estabeleceram.

³ E disseram uns aos outros: “Vamos, façamos tijolos e cozamo-los no fogo”. Serviram-se de tijolos em vez de pedras, e de betume em lugar de argamassa.

⁴ Depois disseram: “Vamos, façamos para nós uma cidade e uma torre cujo cimo atinja os céus. Tornemos assim célebre o nosso nome, para que não sejamos dispersos pela face de toda a terra”.

⁵ Mas o Senhor desceu para ver a cidade e a torre que construíram os filhos dos homens.

⁶ “Eis que são um só povo – disse ele – e falam uma só língua: se começam assim, nada futuramente os impedirá de executarem todos os seus empreendimentos.

⁷ Vamos: desçamos para lhes confundir a linguagem, de sorte que já não se compreendam um ao outro.”

⁸ Foi dali que o Senhor os dispersou daquele lugar pela face de toda a terra, e cessaram a construção da cidade.

⁹ Por isso, deram-lhe o nome de Babel, porque ali o Senhor confundiu a linguagem de todos os habitantes da terra, e dali os dispersou sobre a face de toda a terra. (BÍBLIA CATÓLICA, 2019)

Apesar de não ter a mesma visão que Jacques Derrida (2002) e George Steiner (2005), neste sentido – e com George Steiner menos ainda quando se trata de seu discurso opressor sobre quem pode ou não traduzir –, eu entendo que o mito de Babel pode de fato ser visto como um marco inicial da interminável tarefa de tradutorias, afinal este é um dos livros mais antigos que menciona o surgimento de línguas diferentes – dentro da história eurologocêntrica cristã, certo?

Entretanto, vale mencionar que a ideia de povos com línguas diferentes é mencionada no capítulo anterior ao episódio babélico, em Genesis 10:5: “Destes [Filhos e netes de Jafé] saíram os povos dispersos nas ilhas das nações, em seus diversos países, cada um segundo sua língua e segundo suas famílias e suas nações.” (BÍBLIA CATÓLICA, 2019), ou seja, nem na própria bíblia o mito de Babel é a referência mais antiga à diversidade linguística.

Babel é o mito sobre a criação de línguas que não se entendiam entre si – e entenda que mito não tem nenhuma conotação pejorativa atrelada a um juízo de valor quanto a veracidade de uma história, os mitos e as mitologias são discursos usados para explicar fatos, eventos e fenômenos dentro de povos que compartilham a mesma cultura. O que significa, leitor, que, em verdade, o marco inicial da tarefa de tradutores pode ser qualquer mitologia, ou seja, qualquer história, que esteja atrelada aos fatos mais antigos da criação ou surgimento de línguas diferentes. E se é assim, por que não considerar um mito atrelado à cultura de povos originários?

Há estudos sobre a mitologia Asteca, de povos Mexicas – que era como se autodenominavam estes povos –, que contam que antes deste mundo houve outros quatro que foram destruídos por alguma catástrofe. Segundo alguns manuscritos do *Codex Borgia* (Códice Borgia) – que faz parte de um conjunto de manuscritos que retrata as culturas, histórias e religião de povos originários da Mesoamérica –, a última catástrofe foi o grande dilúvio causado pela *Chalchitlicue* (Deusa das águas). E se conta a história de Xochiquetzal ou Chichequétzal, que, segundo Cecilio Agustín Robelo (1905 p. 810), apenas tinha o mesmo nome de *Xochiquetzal* (a deusa náuatle⁵² das flores e do amor).

Eu ia contar esta história com minhas palavras, mas optei por trazer o relato histórico de Giovanni Francesco Gemelli Careri (2002, p. 24), publicado em 1976, no livro *Viaje a la Nueva España* – traduzido no livro do italiano para o espanhol por Francisca Perujo, e aqui, entre parênteses, do espanhol para o português, por mim:

Las antiguas historias mexicanas hacen mención de un diluvio por el cual perecieron todos los hombres y los animales, salvándose solo un hombre y una mujer dentro de una barca, que en su lengua llaman *acallí*. El hombre, según el carácter que significa su nombre, se llamaba *Coxcox*, y la mujer *Chichequétzal*. Habiendo llegado esta pareja al pie de un monte (que según la pintura se llamaba *Culhuacan*), bajó la tierra y allí procrearon muchos hijos que nacieron todos mudos; y, después de haberse multiplicado en gran número, vino un día una paloma y desde encima de un alto árbol, les dio el habla, pero ninguno entendía la lengua del otro, y por esta causa se dividieron y se dispersaron, yendo cada uno a ocupar alguna tierra. (GEMELLI CARERI, 2002, p. 24. Tradução de Francisca Perujo)

(As antigas histórias mexicanas fazem menção a um dilúvio no qual pereceram todos os seres humanos e os animais, salvando-se apenas um homem e uma mulher dentro de um barco, que em sua língua se chamava *acallí*. O homem, segundo a imagem que significava seu nome, se chamava *Coxcox* e a mulher *Chichequétzal*. Tendo, este casal, chegado ao pé de um monte (que segundo a imagem se chamava *Culhuacan*), desembarcaram em terra e ali tiveram muitos filhos que nasceram todos mudos, e depois de terem se multiplicado em grande número, veio um dia uma pomba e de cima de

⁵² Náhuatl é uma língua do tronco uto-asteca, que antigamente era a língua oficial do Império Asteca, atualmente é falada em diversas zonas do México por povos indígenas de mesmo nome.

uma alta arvore lhes deu a fala, mas nenhum entendia a língua do outro, y por isso se dividiram e se separaram, indo cada um ocupar alguma terra)

Quando eu falei sobre as questões que afetam a sociedade e é ser humane, e que se refletem nas suas ações, eu falava da manutenção de discursos e do discurso de poder, e aqui temos um exemplo disso. Ambas as referências, da Bíblia, do *Codex Borgia* e do livro *Viaje a la Nueva España*, fazem referência ao mesmo marco: o surgimento, a criação, de línguas diferentes. Mas é a referência de uma religião eurologocêntrica a que segue sendo utilizada, até em meios acadêmicos e em discursos desconstrutivistas, como a “verdade” deste ciclo retroalimentado. Curiosamente, o *Codex Borgia* é atualmente propriedade da Biblioteca do Vaticano, assim como o *Codex Vaticanus*, que continha os manuscritos da Septuaginta – pode ser que você já saiba, mas eu logo irei lhe contar, curiosamente, qual é o livro mais traduzido do mundo.

Em suma, – além de gerar algumas provocações – o que eu quero que você entenda é que o marco inicial da tarefa de tradutorias é, simplesmente, o início da necessidade de ações tradutórias pela existência de línguas, modos de comunicação e culturas diferentes. E isto não precisa, e nem deve, ser referenciado unicamente pela Bíblia ou pela cultura judaico-cristã – e eu não falo isso só por ser um trabalho que fala da voz indígena ou por algum tipo de repúdio à religião, se é que importa mencionar eu sou uma pessoa religiosa e tenho uma criação cristã, eu apenas acredito que meu papel como “pessoa de bem” é ajudar a construir uma sociedade que retroalimenta discursos de igualdade ou de equidade, e que não determina algo acima de tudo e nem nenhuma crença acima das outras.

As autoras Solange Souza Neves, Érika Figueiredo Dias e Ana Berenice Peres Martorelli (2016, p. 2) citam e exemplificam com trechos bíblicos o papel de tradutorias em “atividades comerciais, contribuindo para o desenvolvimento das sociedades e atuando como intérprete (tradução simultânea) em assuntos diplomáticos, no que diz respeito a tratados de guerra ou de paz.”. Exemplos que estão por todos os lados, línguas e culturas, reforçando a existência de ações tradutórias ao longo dos tempos, mostrando-as como ações que vão além de simplesmente passar escritos de uma língua a outra.

Não são poucos os dados que afirmam a existência de ações tradutórias desde o início dos tempos. Estudiosos como Jean Delisle & Judith Woodsworth (1998), Mauri Furlan (2001, 2003, 2004), Jacques Derrida (2002) e Susan Bassnett (2003) tratam

em suas obras sobre os caminhos que as ações tradutórias percorreram através da história, criando significados, espaços e conceitos dentro da sociedade. O livro *Os tradutores na história*, de Jean Delisle & Judith Woodsworth (1998), traz nos títulos de seus capítulos as influências de tradutorias, e conseqüentemente das ações tradutórias, na sociedade.

Não só a diversidade de línguas marca a necessidade de ações tradutórias, a escrita é também um marco para a tarefa de agentes da tradução. Eu não posso deixar de mencionar que a escrita é uma necessidade de povos não-indígenas para registrar a história, como afirma Jera Guarani, líder Guarani Mbya, na *tekoa* (Aldeia) Kalipety, das Terras Indígenas (TI) Tenondé Porã⁵³, que diz: “Pra *jurua* (não-indígena) tudo o que é mais importante tem que estar no papel. Pra gente tudo o que é importante tem que estar na fala que vem do nosso coração, do nosso espírito.” (GUARANI, 2019, 03min 08s).

Indígenas como Kaká Werá (2016), Olívio Jekupé (2016), escritor guarani, originário do Paraná, residente da Aldeia Krukutu, a segunda maior aldeia da TI Tenondé Porã –, e seu filho Werá Jekagua Mirim, escritor e músico guarani, conhecido como MC Kunumí (2016), definem a escrita como uma ferramenta, uma tecnologia que auxilia na luta indígena. O debate sobre a escrita para povos indígenas é um tanto complexo, por isso eu vou deixar que Ailton Alves Lacerda Krenak⁵⁴, mais conhecido como Ailton Krenak (2016), ambientalista, líder indígena, filósofo, poeta e escritor brasileiro da etnia Krenak, fale o que eu não poderia explicar com mais lugar de fala que ele:

Pra povos que são de origem sem escrita, de tradição oral, fazer uma travessia pra esse mundo da escrita, só isso, já é um épico. E ele deve ocultar trilhas insondáveis de alienação dessas identidades até chegar nesse patamar da escrita e lidar com esse recurso da escrita com familiaridade. É

⁵³ A Terra Indígena Tenondé Porã, é uma terra declarada, demarcada, segundo a Portaria MJ/GAB nº548, desde maio de 2016, localizada no extremo sul do município de São Paulo. Com 15.969 hectares é povoada por povos indígenas Guarani Mbya, com as aldeias Karumbe'y, Pai Matias, Kalipety, Ventura oikoa, Yyrexakã, Guyrapaju, Kuaray Rexakã, Tape Mirim, Tekoa Porã (CPI-SP, 2021): <https://cpisp.org.br/tenonde-pora/> em 16 de outubro de 2021.

⁵⁴ Krenak não é o sobrenome do autor e sim o nome da etnia Krenak, ou Crenaque. Krenák ou Borun constituem-se des últimos Botocudos do Leste, nome atribuído por colonizadores no final do século XVIII aos grupos que usavam botoques auriculares e labiais. São conhecidos também por Aimorés, denominação dada pelos Tupí, e por Grén ou Krén, sua autodenominação. Viviam originalmente na região de Mata Atlântica do Baixo Recôncavo Baiano, mas com a chegada de portugueses, ganharam a fama de antropófagos, e apesar de não haver registros seguros de terem mantido essa prática, foi o que serviu como justificativa para colonizadores perseguir e dar-lhes morte, ou para obrigar-lhes a se renderem à civilização através das decretadas “guerras justas”. Hoje vivem em regiões do estado de Minas Gerais, às margens do Rio Branco, região conquistada através de um longo e duro processo de demarcação, e que, desde 2015, devido ao rompimento da barragem de Fundão, propriedade das empresas Vale, Samarco e BHP, convivem com um grande impacto ambiental.

bom não esquecer que os jesuítas vieram pra cá pra botar escolas e catequisar os índios e ensinar eles a ler e escrever, enquanto os índios puderam resistir eles não aprenderam nem a ler e nem a escrever. Então seria interessante a gente investigar se quando os índios estão lendo e escrevendo, se eles já se renderam ou se eles ainda estão resistindo. (KRENAK, 2016, 6 mim 59 s)

Apesar das questões opressivas que a escrita propõe a algumas identidades e línguas indígenas, é inegável o potencial que essa estrutura “formalizada” das línguas implica também em um movimento de (r)existência – como eu já comentei com você naquela frase em miraña nas primeiras páginas deste capítulo –, essa dualidade da escrita perpassa por questões de escrever a própria língua ou a língua do não-indígena, ou ter sua língua estudada, escrita e ensinada pelo e para ês não-indígenas. Mas é preciso afirmar que independentemente de se com um propósito opressor e apagador ou se em um processo de (re)criação, exaltação ou recuperação dessas línguas, de qualquer modo, a ação tradutória está presente.

Muitas línguas também tiveram o auxílio de ações tradutórias para o surgimento e registro de seus alfabetos e versões escritas. Jean Delisle & Judith Woodsworth (1998, p. 19. Tradução de Sérgio Bath) contam que algumas ações tradutórias influenciaram o surgimento de alfabetos. Para eles, os fenícios iniciaram uma revolução traduzindo os sons em signos, tornando mais fácil memorizar algumas letras em vez de centenas ou milhares de imagens, como os pictogramas ou hieroglíficos, algo que por si só já eram frutos de ações tradutórias.

Além dos fenícios, egípcios e mexicas, outros povos também passaram a existir linguística, histórica, literária e comercialmente depois do uso de ações tradutórias e através destas ações alcançaram a formalização de sua língua – segundo Jacques Derrida (2002) isto ocorre “desde Babel”, mas nós já conversamos sobre isso também ocorrer para além de povos e culturas eurologocêntricas.

Susan Bassnett (2003) e Mauri Furlan (2003) atribuem a consolidação e formalização das línguas romances – português, francês, espanhol e catalão, por exemplo – ao grande momento de tradução da literatura em latim, para o latim vulgar e posteriormente para as línguas romances, pois segundo Mauri Furlan (2004), estas línguas consolidaram seu vocabulário e escrita através das glosas, pequenas notas tradutórias, feitas às margens de alguns textos. Para essas autorias a teorização dos estudos tradutórios também foi uma grande aliada desta formalização – para você vê, leitor, aquele pequeno ato, que eu já mencionei antes com você, de escrever às margens de texto foi o início de línguas tão dominantes atualmente, você acredita?

Atualmente, as ações tradutórias ainda influenciam na consolidação de algumas línguas. Na verdade, a palavra correta seria recuperação e preservação linguística e cultural, mas o professor Wilmar da Rocha D'Angelis (2011) pode explicar isso melhor em seus trabalhos, suas pesquisas podem fazer-lhe entender que a relação entre as línguas romances e o latim vulgar não é a mesma entre línguas indígenas e línguas colonizadoras, por questões de contexto e relação de opressão – ele tem também debates interessantes sobre línguas indígenas e inclusão digital, que eu recomendo.

A Luciana Reccanello Storto (apud DESTRI 2018), também debate e defende conscientemente a formalização escrita de línguas indígenas no Brasil. Tanto ela quanto o Wilmar D'Angelis realizam ações tradutórias de transcrição da oralidade indígena de línguas como Dâw⁵⁵, Shanenawa⁵⁶ e Karitiana⁵⁷, e com o auxílio de alfabetos fonéticos realizam a construção grafada de línguas indígenas, em conjunto com líderes e representantes indígenas.

E se você voltar para a primeira nota de rodapé deste trabalho, no resumo em português, você vai ver que menciono a professora Marina Maria Silva Magalhães, professora de linguística da UnB, que desde 2001 tem estudado a língua falada pelos indígenas Awa Guajá⁵⁸. Com mais de 20 anos de trabalho, ela produziu vários escritos sobre a gramática da língua Guajá⁵⁹ e faz um trabalho não só sobre a língua indígena, mas também, de assessoria para indígenas Guajá. Através de ações tradutórias sua equipe media o ensino-aprendizado de certos vocabulários, em nossa língua, que se fazem necessários para a reivindicação dos direitos e da autonomia destes povos, e ao mesmo tempo, buscam o fortalecimento linguístico e cultural da língua deles.

⁵⁵ Dâw é uma língua de Nadahup falada por cerca de cem pessoas de etnia Dâw, na parte noroeste do Amazonas, em uma área conhecida como Alto Rio Negro. A maioria de indígenas Dâw também falam nheengatu e português.

⁵⁶ A língua Shanenawa pertence à família Pano e é falada, sobretudo, pelos mais velhos indígenas de etnia do mesmo nome. Apesar de ter sido proibida na época em que trabalharam nos seringais, Shanenawa jamais a esqueceram. Atualmente vivem na região centro-norte do Acre, à margem esquerda do rio Envira, no Município de Feijó.

⁵⁷ Karitiana ou Caritiana é uma língua da família linguística ariquéim ou arikém, pertencente ao tronco macro-tupi, falada pelos Karitiana ou Yjxa, como se autodenominam. Karitiana são um grupo de indígenas que vivem em Rondônia e lutam revisão da demarcação da TI Karitiana.

⁵⁸ Também denominados externamente de Guajá ou internamente de Awa, estes indígenas vivem no noroeste do estado do Maranhão e no sudeste do estado do Pará. Grande parte deles vive em aldeias, mas algumas vivem em TI's Awá, Caru e Araribóia, em isolamento voluntário.

⁵⁹ Língua pertencente à família linguística Tupi-Guarani, do tronco Tupi. Devido aos diferentes períodos e grupos de contato com outros indígenas e não-indígenas, existem variações de fonemas e léxicos, na fala dentro das comunidades.

Agora se voltarmos a olhar para as influências de ações tradutórias no passado da humanidade não será novidade a relação que a mesma tem com as línguas e povos indígenas e, conseqüentemente, com a sua dominação. As ações tradutórias foram ferramentas usadas para a dominação, “salvação” – e até como forma de proteção – em muitos processos de conquista territoriais que resultaram na subjugação de povos e culturas. Por terem um papel de grande importância nas conquistas territoriais, por atuarem como uma ponte na comunicação entre colonizadores e colonizados, Jean Delisle & Judith Woodsworth (1998) afirmam que, neste momento, agentes de tradução estavam atrelados ao poder.

Inclusive personagens como Sacajawea e Malinche, que são conhecidas historicamente por sua função como tradutoras de colonizadores, são até hoje consideradas como traidoras de suas nações por aqueles que esquecem que o poder associado a aqueles que traduziam não lhes pertencia de fato, durante as conquistas. Neste período o poder era exclusivamente dos colonizadores, para estes agentes de tradução lhes restava, apenas, buscar nas ações tradutórias um espaço, um refúgio, que lhes permitiria a sobrevivência, enquanto fossem úteis, pois de fato eles eram tão subalternos quanto seus povos.

E leitor – me permita abrir aqui um parêntese –, saiba que o modo como a história, que foi escrita pela versão do colonizador, retrata estes personagens está muito relacionado ao modo como eles são vistos, até mesmo por seus descendentes. Imaginem o abuso que descendentes de mexicanos ou povos náhuatl não vão ter de Malinche, ao ouvir, aprender e ver por anos que a história de que seus povos quase foram dizimados por que ela se apaixonou por Hernán Cortez, o destruidor do império de seus ancestrais? – a Meritxell, na primeira aula de um seminário de estudos feministas, compartilhou que os mexicanos, por exemplo, fundam sua história nacional no ódio a Malinche, na versão de Octavio Paz em *El laberinto de la soledad*.

E caso você ainda acredite nesta versão da história sobre esta famosa agente da tradução, saiba que Malinche na verdade foi vendida por sua família e logo depois dada de presente, como um objeto. Então foi forçada e violentada para se casar com o colonizador e tendo o conhecimento de ao menos três línguas, viu em suas habilidades linguísticas, viu nas ações tradutórias a chance de diminuir a sua subalternização.

Querido leitor, agentes de tradução eram quase como armas na guerra da colonização. Para os colonizadores as ações tradutórias serviam mais que somente

para se comunicar, elas facilitavam os processos de trocas e, principalmente, a dominação de povos indígenas. Dominação que ocorria não somente com ações de opressão física, mas também com ações de opressão cultural e linguística. A imposição de línguas, de cultura e da ideologia desses conquistadores também se dava mediante ações tradutórias.

O dado que me parece mais enfático nesse contexto são os dados que relacionam a obra mais traduzida no mundo, a famosa Bíblia Sagrada – que surge de várias versões da Septuaginta, aquele manuscrito, que já mencionei a você, que tem um certo favoritismo dentre os arquivos da Biblioteca do Vaticano –, que, inclusive, já foi e é traduzida, também, para línguas indígenas, e que “casualmente” é o livro base da religião mais seguida no mundo, a cristã. E isso nos mostra como as ações tradutórias podem ser responsáveis pela propagação de ideologias.

Susan Bassnett (2003) afirma que o período de intensa tradução bíblica é o momento em que a tradução se torna mais didática, ou seja, as ações tradutórias adquirem a capacidade de ensinar. No meu ponto de vista, este momento aumenta a capacidade das ações tradutórias como uma ferramenta de doutrinação, um objeto que facilita a imposição de crenças, conceitos, ideologias e culturas dominantes, do mesmo modo que a ação dos jesuítas impôs a cultura colonizadora para povos indígenas no período de conquista.

Eu não quero estar, constantemente, mostrando um lado negativo, opressor e influenciado das ações tradutórias, de modo algum esta é a minha intenção. Eu só quero que você entenda, como eu já disse antes, que a ação tradutória, por ser uma ação, possui sujeitos agentes e por conta delus, mas também para além delus, possui um propósito, e este propósito pode ter uma tendência positiva ou negativa, mas dificilmente é neutro. Os estudos da tradução e suas influências são amplos. Susan Bassnett (2003) define que atualmente os estudos da tradução alcançaram um momento interdisciplinar. Logo a tradução já não se trata somente do processo de um texto, “em uma língua de partida”, sendo transformado em um texto, “em língua de chegada”, o uso da tradução vai além – e isso vem se expandido cada vez mais.

A tradução se tornou tão ampla que, para algumes estudiosos, se define no ato de compreender – e eu, particularmente, concordo e já mostrei a você que vou muito além quando me permito usar a idade de ações tradutórias –, por exemplo, a professora Rosvitha Friesen Blume (2010) define a tradução como uma necessidade em todo e qualquer ato de comunicação ou leitura. A meu ver neste tipo de concepção

a tradução se iguala às ações tradutórias e podem ocorrer em diversos espaços, por diferentes agentes, utilizando múltiplos códigos e sendo dentro, fora ou em uma mescla de línguas e culturas.

Friedrich Schleiermacher ([1813] 2001), já no século XIX, afirmava que a tradução permite que entrem em contato pessoas que se encontram geograficamente afastadas. E convenhamos, leitor, que nada une mais o mundo fisicamente distante do que a tecnologia. Esta tornou a tradução um processo mais simples: ao alcance de um click temos o Google Tradutor, uma ferramenta que permite, que qualquer uma realize traduções em mais de 103 línguas diferentes. Segundo Lucas Carvalho (2018), isso pode ocorrer com ou sem acesso à internet, através de pacotes de idiomas ou até mesmo através de fones de ouvidos específicos.

Com o avanço tecnológico é possível se comunicar, verbalmente e pela escrita, com estrangeiros em tempo real, com aplicativos como iTranslate, que traz mais de 90 idiomas e opções de gênero para o áudio – ainda que a opção de gênero seja apenas na lógica binária, é um grande salto tecnológico. Existem aplicativos que funcionam como dicionários e, ao pensar em dicionários, não pensamos em algo tão novo ou inovador, porém eu gostaria de destacar o aplicativo Avañe'ẽ que é um dicionário de Português-Guarani – foi ele, inclusive, a ferramenta que usei para gerar uma tradução “palavra por palavra”, com alguns ajustes de “sentido”, para a frase em guarani presente nas primeiras páginas deste capítulo. Encontrar ferramentas que facilitem a tradução envolvendo línguas originárias ainda é uma tarefa difícil, mas com algumas buscas persistentes eu tive contato com algumas.

Durante este trabalho eu pude encontrar – baixados rapidamente pela *App Store* (loja de aplicativos para sistemas Android) – outros aplicativos como: Kuaa Español – Guarani, que trabalha com o par linguístico guarani-espanhol; Guarani Ayvu, que se autodefine “um tradutor trilingue guarani-castelhano-ingles”, que traz uma visão mais ampla com alfabeto e gramática básica do guarani, um guia específico para área médica, apresentação de direitos paraguaios e que tem a possibilidade de funcionar com a interface toda em guarani; Diccionario de Náhuatl; Diccionario Xavante e Ye'kwana. Alguns desses aplicativos foram desenvolvidos por governos ou instituições de estudos linguísticos e/ou antropológicos – e alguns outros aplicativos, que eu não menciono aqui, apesar de existirem nunca funcionaram para mim, simplesmente não abrem ou travam.

E fugindo do modelo de dicionários, também tive contato com o aplicativo Nheengatu App, um aplicativo de ensino e prática da língua nheengatu⁶⁰, que segue um modelo de aplicativo de ensino de idiomas – parecido com o *DuoLingo*, aplicativo que inspirou a criadora e que, inclusive, é um aplicativo que possui curso de Guarani para falantes de espanhol. O aplicativo trabalha com ações tradutórias que funcionam como ferramentas para o ensino-aprendizagem da língua, as atividades geram ações tradutórias cognitivas ao associar imagens, áudio e escrita. O projeto tem o apoio da Secretaria de Cultura do Estado do Pará (Secult-PA) através lei de incentivo cultural Aldir Blanc, no edital de Cultura Digital (2021) e tem como autora a Suellen Tobler.

Procurando bastante na internet, nós até conseguimos suprir o fato de que a própria plataforma do Google Tradutor, não inclui, em sua ferramenta, a tradução de línguas indígenas – na verdade para evitar certas críticas a plataforma até parou de divulgar a quantidade exata de línguas em sua plataforma e aplicativo –, mas curiosamente o símbolo do Google tradutor aparece em alguns destes aplicativos que mencionei, até mesmo no Hand Talk, que é um aplicativo tradutor e intérprete de língua de sinais alimentado por inteligência artificial. Inclusive as línguas de sinais – que não se resumem apenas a LIBRAS – também não são oferecidas diretamente na plataforma do Google Tradutor.

Você sabia, leitor, que por conter toda uma cultura própria que afeta tudo, inclusive a própria comunicação, a comunidade surda possui uma variedade de línguas de sinais assim como a comunidade ouvinte ou não-surda? Isso significa que as línguas de sinais vão existir, com suas especificidades, ao redor de todo o globo, dentro de vários povos. A professora Shirley Vilhalva, não só é especialista em línguas de sinais, como também estuda línguas de sinais indígenas, buscando resgatar e mostrar – aquilo que a história contada pelos colonizadores apagou ou silenciou – a existência de indígenas surdos – tem uma palestra dela em vídeo, na verdade várias, mas eu indicaria a palestra “Onde estão os índios surdos?” (2016), caso você tenha interesse nessa temática, pois eu achei interessante, mas pouco vou poder aplicar neste trabalho.

⁶⁰ “O nheengatu foi a principal língua falada na região amazônica por isso ficou conhecida como “Língua Geral Amazônica”, ela tem origem no tronco linguístico do tupi e, sim, tem algumas influências do português, assim como o português brasileiro tem influências do tupi. Com a pressão linguística-civilizatória essa língua foi sendo silenciada, porém continua viva. Quanto maior o número de falantes, mais viva ela estará!” está é a definição da língua Nheengatu dada na página oficial do aplicativo Nheengatu App: <https://nheengatu-app.web.app/#/>

Eu só venho reforçando, com esses exemplos, o fato de que a tecnologia e os estudos da tradução avançam e proporcionam novos meios de atuação para as ações tradutórias. Como mais exemplos, temos: a disponibilidade de legendas, as dublagens e o fortalecimento da área da Tradução Áudio-Visual (TAV), que são ações tradutórias que trazem uma maior acessibilidade cultural e educacional, seja para pessoas que não tem o privilégio de conhecer outras línguas ou para aqueles que sequer tiveram o direito de aprender a ler – e aqui eu falo de pessoas, que não tiveram a escrita e a leitura impostas como dominação, e sim, que tiveram a educação privada como ferramenta de manipulação e desigualdade social –, temos também a acessibilidade através da Áudio Descrição (AD) e da Legenda para Surdos e Ensurdidos (LSE).

As ações tradutórias executadas dentro de processos sociais influenciam – para além de questões negativas, históricas e mais complexas, de forma positiva – para a inclusão social nos meios de multimídias, mesmo que fora do âmbito profissional da tradução. Por exemplo, não posso deixar de mencionar movimentos sociodigitais como: Legendagem de vídeos curtos de redes sociais ou o movimento #ParaCegoVer, onde usuáries invadiram a comunidade cibernética descrevendo e defendendo a descrição das imagens postadas, fazendo com que isso funcionasse como uma ferramenta extra para meios tecnológicos que já possuem a leitura dos textos de sites e legendas – veja, leitor, a legendagem de vídeos, a transcrição de áudios, a descrição de imagens e as legendas de imagens são ações tradutórias comunicativas diferentes.

A tradução também atua como fator para a reflexão – algo muito importante em termos de inclusão e outreidade –, por exemplo, estas ferramentas de leitura de textos, que fazem o processo de traduzir palavras escritas para uma forma oral, tiveram sua ação influenciada pelos estudos da tradução e pelos movimentos de reformulação linguística em questões de gênero. Lembra que eu comentava com você sobre isso em minhas escolhas de escrita? As neolinguagens que usavam “X” ou “@” para ampliar questões de gênero na escrita se ramificaram em possibilidades, que eu já apresentei a você, que são mais coerentes dentro de uma linguagem inclusiva considerando os fatores de escrita e oralidade. Esses avanços e reflexões surgem devido a impossibilidade na tradução entre os meios escritos e orais, neste tipo de escrita – e nós já conversamos sobre isto.

Ações tradutórias, após reflexão, podem ser ferramentas e caminhos que também auxiliam na criação de leis de acessibilidade, como sinais de trânsito sonoros,

disponibilidade de intérpretes de línguas de sinais, dublagem obrigatória dos conteúdos nas redes de televisão brasileiras abertas, assim como também, publicação de edições de obras bilíngues... Você pode perceber que ao se relacionar com línguas e comunicação, conseqüentemente, as ações tradutórias afetam a profissão, não somente de quem traduz, mas, de qualquer pessoa que trabalha com idiomas, sejam elus bacharéis ou licenciades. As ações tradutórias estão presentes, desde a antiguidade, no próprio ensino de novas culturas e idiomas – seja esse ensino buscado ou imposto.

A essa altura você já percebeu que leva tempo para que seja possível entender, como afirma Roman Jakobson ([1959] 1995), que a tradução está no nosso cotidiano, e que como agentes de tradução, traduzimos diariamente, às vezes, sem nem os darmos conta. Como a professora doutora Ligia Karina Martins de Andrade, da Instituição Universidade Federal de Integração Latino-Americana (UNILA), no dia da defesa desta dissertação: “quem traduz é visto como “traidor”, mas é um traidor como quem traz algo”. De mofo que a tradução pode estar em diversos e simples gestos, como a interpretação do choro de um bebê ou na interpretação que fazemos de algo dito, lido ou visto. Como eu já lhe disse, olhando bem, traduzir é compreender, é dizer.

E sendo um meio tão vasto, que segue em expansão, não é necessário apenas explicar a diferença entre quem traduz, entre as questões profissionais ou o que e deixa de ser tradução. Mesmo com tudo isso definido é necessário classificar os tipos dessas traduções, considerando onde, como, dentro de quais contextos e entre quais códigos elas são realizadas – isso a nível único de estudo e catalogação, isso é parte dessa necessidade enraizada que temos de querer colocar tudo dentro de caixas definidoras. E não é nada recente a ideia de classificar as traduções ou tipos de ações tradutórias.

Há classificações bem antigas e tradicionais, desde o ano 395, quando São Jerônimo (1996) – é, o padroeiro de tradutores – classificou a tradução entre profana e sagrada, através de qual o método de tradução – se palavra por palavra ou tradução de sentido –, era o mais adequado para textos religiosos, ou seja, textos não-profanos. Outras classificações mais recentes, como a de Amparo Hurtado Albir (2001), já consideram: os métodos de tradução – incluindo o uso de vários métodos na mesma ação tradutória; a natureza do processo tradutório de quem realiza a ação – onde se considera o nível de formação de agentes de tradução; o campo socioprofissional –

as áreas de tradução e cada tipo dentro de cada área; e o modo tradutório – que analisa as questões de direção, proposta e propósito da ação tradutória.

Veja bem, leitor, as teorias da tradução não surgem – a meu ver – para anular umas às outras, elas são complementares e fazem parte de um processo de pesquisa e aprendizado muito recente, sobre um tema que, apesar de antigo, se soma a novidades constantemente – de modo que todas as páginas deste capítulo e desta dissertação não são suficientes para exemplificar todas as possibilidades de tradução. E quando trabalhamos com pesquisa nestas condições aprendemos a selecionar as teorias que mais se adequam ao estudo que estamos fazendo, de modo que eu optei pela classificação em tríade de Roman Jakobson ([1959] 1995), pois eu consigo ver nela uma classificação simples que, de certa forma, abarca a complexidade das ações tradutórias que estão presentes na obra *El entenado*.

Aqui, me parece que adentrei tanto em tantas questões que quase se esquece que o foco do trabalho é analisar a representação da voz indígena, na obra *El entenado*, de Juan José Saer, através das ações tradutórias do narrador-personagem. Óbvio que nas análises eu farei comentários sobre as áreas e o tipo das ações tradutórias, sobre a natureza do tradutor-personagem em ações específicas, assim como falarei do propósito e o modo como elas são executadas, pois eu entendo que tudo isso compõe a ação tradutória, mas na hora de classificá-las eu prefiro me ater à ideia de dizer se elas estão acontecendo dentro do mesmo espaço socio-linguístico-cultural, fora desse espaço ou em diferentes códigos.

Roman Jakobson ([1959] 1995. Tradução de Isidoro Blickstein e José Paulo Pais) define a tradução em três tipos:

- **Tradução Intralingual**, que consiste na reformulação de informações dentro de uma mesma língua. Como por exemplo: as versões literárias de Don Quixote reformuladas em versões infantis; ou um professor que explica de forma diferente o mesmo assunto para seus alunos; ou quando o personagem de *El entenado* transforma a história da sua vida em peça teatral e a mesma história no próprio livro da narrativa ou ao transcrever falas diretas de colonizadores.
- **Tradução Intersemiótica**, que consiste na adaptação de signos linguísticos em não-linguísticos. Como por exemplo: a adaptação de uma obra literária em música; a tradução de uma língua falada para a linguagem de sinais; ou legendas de séries; ou quando a peça da vida de *El entenado* é traduzida a

pantomima; ou quando o personagem se comunica através de sinais com o capitão da tripulação que o encontra após os dez anos de convívio com os indígenas;

- **Tradução Interlingual**, que consiste na tradução de um idioma a outro, sendo este, o tipo de tradução mais conhecida e difundida no mundo. Como por exemplo: as traduções de textos literários; ou dublagens de filmes estrangeiros; ou versões literárias em HQ – eu descobri durante a apresentação no I COTRALL, em 2019, que a linguagem de HQ é uma outra língua, mesmo que façam uso do mesmo idioma, isso porque há um ciclo de entendimento e comunicação próprio do mundo dos quadrinhos, inicialmente eu achava que se encaixava como tradução dentro da própria língua; E na obra o personagem de *El entenado* faz, ao estilo dicionário, a tradução de termos da língua indígena para o espanhol.

Mesmo que Roman Jakobson ([1959] 1995) tenha classificado a tradução em apenas três categorias: Interlingual, Intralingual e Intersemiótica, as possibilidades dentro de cada uma dessas classificações são diversas. É debatível que existem aspectos em que a classificação de Roman Jakobson não se detém, – por exemplo, ele se refere à tradução de línguas diferentes como a “*traduzione propriamente detta*” (tradução propriamente dita) (JAKOBSON, [1959] 1995, p. 53. Tradução de Isidoro Blickstein e José Paulo Pais), como se todas as outras ações dentro da mesma língua ou entre códigos verbais e não verbais fossem menos, isso não é o tipo de comentário que eu compactuaria, leitor, você sabe – mas é preciso que não olhemos para as teorias de modo fechado.

Eu entendo que quando assimilamos uma ideia como a de ações tradutórias, vemos ela de tantos modos, agentes, propósitos e contextos que elas vão além dessa classificação. É quase como se eu estivesse propondo uma nova classificação, mas de fato não o fizesse – confesso que me falta disposição para tal, particularmente o clima de pandemia quase me retirou a disposição de finalizar este trabalho. Eu diria que é mais uma visão, uma reflexão, onde as possibilidades de classificação de Roman Jakobson e Amparo Hurtado Albir se unem entendendo a complexidade e multiplicidade de termos como grupos sociais, povos, culturas, línguas, códigos e agentes – eu vou sempre sugerir para que alguém com mais disposição, conhecimento, curiosidade ou páginas sobrantes se abra a debates que eu não finalizo neste trabalho, então fica o chamado.

4.3 AS LIMITAÇÕES DAS AÇÕES TRADUTÓRIAS

Eu acho que é possível entender que por mais longe que as ações tradutórias possam ir existem limitações que, em alguns momentos, estão longe do poder de qualquer agente de tradução – ou do que eu possa refletir neste trabalho. Por exemplo, para José Lambert ([1989] 2011a, p. 197) cada cultura, cada literatura reformula a tradução e suas variantes a seu modo, ou seja, não somente as ações tradutórias, mas também, ês proprias agentes de tradução influenciam nos resultados da tradução – e eu acrescento que, no fim, as ações tradutórias não deixam de ser um produto da interpretação, do que foi compreendido por quem a realiza. Rosemary Arrojo (2002) afirma:

Ainda que o tradutor conseguisse chegar a uma repetição total de um determinado texto, sua tradução não recuperaria nunca uma totalidade do “original”, revelaria, inevitavelmente, uma leitura, uma interpretação desse texto que, por sua vez, será, sempre, apenas lido e interpretado, e nunca totalmente decifrado ou controlado (ARROJO, 2002. p. 22.)

Entenda que em nenhum momento aqui eu vou tratar neste trabalho sobre equivalência entre o resultado da ação tradutória e o que se traduz. O que eu quero enfatizar é que a ação tradutória está atrelada à interpretação, ao entendimento de quem realiza a ação, assim como o entendimento acerca do que se traduz, e que, por sua vez, é agente de tradução sofre influência de outros fatores políticos, ideológicos, sociais, identitárias, comerciais e vários outros – lembra do ciclo do discurso de poder que eu já comentei? Ele não sobrevive, nem se cria sozinho, a retroalimentação dele perpassa por agentes, ativos, “inativos” e atingides.

E quando se compreende isto, é possível afirmar que a ação tradutória pode até levar uma voz “de partida”, porém o resultado da ação tradutória dirá mais do mundo e da identidade que quem traduz assume dentro da língua “de chegada”, do que, de fato, das próprias ações tradutórias ou sobre o discurso traduzido. Para Kanavillil Rajagopalan (2000) traduzir é, antes de qualquer coisa, interpretar, e toda interpretação é parte ou produto de uma representação política – agora eu quero que você se lembre que, como foi dito antes, existem várias questões que podem afetar essa interpretação.

E quando falamos de literatura e tradução, além dos coeficientes sociais e políticos também se inclui: os fatores de mercado; a economia; o público; os objetivos; e várias outras questões. E todas essas questões fazem parte, são como um reflexo,

da sociedade e de seus discursos hegemônicos de poder. Logo quando juntamos “lé com cré” – como minha amiga Camila Freire adora dizer quando fala de “dizer coisa com coisa”, quando algo faz sentido – entendemos que a presença ou ausência de traduções, de uma determinada voz ou de um gênero literário, em uma determinada época ou em certas zonas, é tão sintomática quanto a maneira de elaborar as ações tradutórias (LAMBERT, 2011b, p. 24).

Eu lia a dissertação da Tatiany Pertel Sabaini Dalben (2008), que fala sobre como a tradução da tradição brasileira no turismo reflete sobre a imagem da identidade brasileira a nível nacional, e ela fez a seguinte tradução de uma citação de Anuradha Dingwaney, que fala sobre a visão que precisamos ter da ideia do ciclo de discurso de poder, no que tange a tradução – os destaques foram feitos pela própria Tatiany Dalben:

Um exercício de poder (ocidental), de certa forma diferente, porém um tanto similar, tem a ver **menos** com **como** culturas são traduzidas, do que **o que** e **quem** se escolhe traduzir. Nesse caso, considera-se a seleção de certas vozes, certos pontos de vista, certos textos – com o aval da indústria editorial (presumivelmente em resposta ao que eles acreditam ser do interesse de seus leitores) e dos jornais e críticos – que então farão reunir um cânone putativo dos textos e/ou autores do Terceiro Mundo. (DINGWANEY, 1995. p. 5 apud. DALBEN, 2008. p. 40)

Em suma, podemos entender que existem vários ciclos retroalimentados dentro de uma sociedade, pois a interpretação, essa representação, que é indubitavelmente controlada pelo discurso hegemônico de poder, também controla o mercado selecionando não somente “como” será vista a cultura e o “outro”, mas também “o que” pode formar o cânone do “outro”, sobre “o que” eles falam e “quem” é que fala para estes “outros” e para o mundo. Esta atitude está presente na tradução, na literatura, na mídia e em toda a sociedade, é a existência de algo que eu gosto de chamar de A voz seletiva – e que Juan José Saer, de certa forma, apontava dentro do *Boom* literário e do cânone latino-americano.

Djamila Ribeiro (2017) e Grada Kilomba (2012) explicam esta ideia de controle sobre a expressão dos “outros” através da imagem da máscara silenciadora. Michael Foucault (1996) trata do tema como a subjugação de saberes e o discurso de poder. Lawrence Venuti (2019) define a ideia de voz seletiva como o poder de silenciar a visão que o “outro” tem do mundo e Gayatri Chakravorty Spivak (2010) explica tal ideia como a tarefa intervencionista, histórica e arquivista de “medir silêncios” – é por aí que vai a ideia de violência epistêmica.

De todos os modos esta voz seletiva influencia diretamente na construção social existente sobre a identidade de outres. Ou seja, se a voz seletiva só seleciona os pontos de vistas históricos dos colonizados ou não opta por obras, autores e personagens negres, feminines, LGBTQIA+ ou indígenas, ou se não se escolhe traduzir diferentes línguas, estas vozes não serão expostas ao mundo e se tornarão sem voz, sem fala. E o ato de fala não está limitado, como afirma Djamila Ribeiro (2017), ao ato de emitir palavras, e sim de poder existir.

5 OS LUGARES DO DISCURSO

Eu sempre acreditei que a sociedade era responsável por moldar o sujeito, determinando as regras a serem seguidas e aplicadas, tornando o sujeito uma protagonista responsável pela mudança de seu destino. Hoje, com uma maior consciência política, profissional e social, eu sei que esse protagonismo se torna utópico quando desvelamos a realidade de uma sociedade que é exploradora, silenciadora, opressora e colonizadora, e que exclui e escolhe não dar espaço, nem ouvidos, a vozes que fogem do tom eurologocêntrico de ideologias e culturas hegemônicas.

Exceto quando se torna conveniente “dar [essa] liberdade” – é como a ideia de um livre arbítrio, onde caso você escolha fora das leis ou padrões estipulados deve ser punido. É uma liberdade utópica, ilusória – que nem a ilusão de liberdade de escravos com a assinatura da lei áurea –, a liberdade em si, de fato, é impedida por vários outros fatores e é necessária muita luta para essa liberdade ser real.

Quando eu entrei em contato com a virada cultural nos estudos da tradução, percebi que o papel de tradutorias e as noções de tradução se tornavam mais amplas, tal como eu as via. E por isso passei a considerar – assim como Venuti (2019) em *Os escândalos da tradução* – que era preciso lembrar a importância, a influência e a capacidade que tradutorias têm em serem agentes de mudanças socioculturais através de “cada ato de tradução”, sem obviamente, esquecer dos outros fatores que também permeiam a ação tradutória e suas relações de poder – como vimos no subcapítulo acima.

Já com os estudos feministas eu aprendi – acredito e hoje defendo para você – que o sujeito, logo o tradutor, sofre e produz diversos modos de silenciamentos influenciados pela sociedade que o cerca (SOLNIT, 2017). Aprendi também que a cultura, a identidade, a língua e a própria subalterna não possuem permissão para falar ou serem traduzidas. E isso porque é preciso estratégias complexas para que essas vozes possam ser escutadas, para que deixem de ser subalternizadas (SPIVAK, 2010). Também entendi que indivíduos em qualquer discurso, assim como em ações tradutórias, possuem e devem assumir seu lugar de fala (RIBEIRO, 2017), pois a voz tradutora vem de um lugar entre fronteiras, mediando e carregando duas ou mais culturas, fazendo com que represente uma nova fala, outro tipo de voz (ANZALDÚA, [1987] 2016).

E pensando em todo esse aprendizado e percepções – incluindo aqui estudos e vivências em tradução, feminismo e lutas de classes – eu compreendi que existe um processo pelo qual os discursos e as vozes passam, um processo que envolve constante modificação, as vezes em direção a uma utópica realidade sem silenciamento, mas que possui inevitáveis falhas e poréns, e vira e mexe este processo flerta com a opressão. Mas, dentro deste processo existem vozes subalternizadas que – de forma nada romântica e ilusória – precisam ser libertas, porém, essa liberdade vai constantemente conviver com algum traço opressor – uma coisa que os últimos anos de contextos políticos e sociais me ensinaram é que qualquer processo de “evolução” convive por espaços retrógrados e opressores.

Os lugares do discurso são espaços ocupados por uma voz, ocupação que ocorre devido a vários fatores, em meios diferentes e simultaneamente. Eu sinto que preciso explicar melhor, então imagine um discurso, uma “verdade”, uma voz, como uma palavra que pode ter diversos significados, por exemplo a palavra “Égua”.

Talvez para alguém que esteja lendo esse texto seja um disparate eu dizer que “égua” funciona como uma interjeição, que possui diversas possibilidades de tradução dependendo do contexto ou entonação que uso na palavra, para pessoas sem contato com uma voz paraense ou amazônica “égua” só poderia ser traduzida como “a mulher do cavalo”, talvez alguém considere “égua” um xingamento e, se considerarmos um contexto de outras línguas, pode ser que para outras pessoas essa palavra nem exista – pelo menos não até que ela seja traduzida.

Mas o fato da palavra “égua” ocupar um *sin lugar* (sem lugar) em outros idiomas ou ter seus diversos significados reduzidos ou desconhecidos por pessoas fora da cultura nortista não a torna inexistente, nem a impede de ser falada nestes contextos, não ter espaço ou não existir para umas não a impede de ser aprendida, reproduzida e repassada junto a seus significados por outres, por aqueles que fizeram algum tipo de contato entre culturas, assim como nada disso a impede de ser falada e escutada por alguém. Sem dúvida, seria incrível viver em um lugar onde todos entendessem os diversos significados e entonações de um “égua” – *égua, seria pai d’égua* (nossa, seria muito bom), né? –, mas essa não é a realidade, não há um único caminho para a humanidade, o caminho é a coexistência da diversidade.

E assim como é com uma palavra, é com um discurso ou com uma voz. Ao longo desta dissertação – quase ao final dela – eu compreendi que uma voz pode ocupar um entre-lugar ou um *sin lugar* (sem lugar) enquanto ao mesmo tempo, em

outro espaço, ela facilmente alcança uma escuta e em outro a escuta pode vir somente através de um entre-lugar... as possibilidades são infinitas. Eu compreendo que existe uma multiplicidade de vozes no mesmo espaço, assim é a realidade, as vozes são coexistentes, mas de fato o que se vive é uma pluralidade de vozes, ou seja a relação entre essas vozes não é de igualdade. Mas a interação entre essas vozes é um dos caminhos para uma relação mais igualitária, não apenas de coexistência, mas de convivência – e a tradução pode ser uma das mãos que deixa a porta aberta para este caminho, através da sua infinidade.

E para que você leitor possa compreender e aprender assim como eu aprendi, vamos conversar aqui um pouco sobre algumas ideias de etapas, fases, momentos, locais, espaços – ou seja lá como você preferir chamar esses lugares – que eu chamo de lugares do discurso. Esses lugares envolvem debates sobre existência, representação e sobre os lugares ocupados pela voz subalterna – eu espero que falar disso ajude você a chegar nas análises da obra ciente dos conflitos do entre-lugar ocupado pelo personagem de *El entenado*.

5.1 SIN LUGAR (SEM LUGAR): PODER, SILENCIAMENTO E APAGAMENTO

Eu comecei a escrever esta pesquisa e acreditava que ela estava *sin lugar* (sem lugar), pensava que não cabia a uma mulher negra, latinoameríndia, vinda da região amazônica do norte do Brasil, querer e poder falar de tradução voltada ao silenciamento de vozes indígenas na literatura – hoje eu já vejo que essas palavras são até meio sem sentido e são resultados de uma sociedade que desaprendeu suas origens, mas sobre isso já conversamos. O que eu quero conversar aqui com você é sobre as minhas intenções ao falar a expressão *sin lugar*.

Primeiramente quero lhe explicar que existe uma justificativa para eu usar a expressão em espanhol. Os primeiros escritos desta dissertação foram enviados ao evento V Jornadas Internacionales de Traductología, em 2019 – trabalho que por conta das situações pandêmicas até o fim da escrita desta dissertação segue no prelo, tendo apenas o resumo publicado. Foi aqui a primeira vez que eu externalizei a expressão *sin lugar* e o fiz diretamente em espanhol – ou pelo menos, o quão direto eu posso fazer tendo o espanhol como segunda língua. Naquele contexto a expressão

fazia total sentido com as ideias do que, a princípio, eu chamei de trajetória do discurso e hoje defino como lugares do discurso.

É aquilo que eu constantemente lhe digo, leitor, esse trabalho foi se modificando ao longo desses anos de mestrado, o modo como eu via as coisas ao início foi aos poucos se modificando, amadurecendo e eu fui tendo novos olhos até mesmo para o que eu julgava finalizado. A ideia da trajetória partia de uma visão romântica, esperançosa e errônea de que vozes e discursos subalternos trilhavam um caminho em ascensão, onde o hoje seria mais evoluído que o ontem. Mas ao presenciar a ascensão política da extrema direita, ao ouvir diversas afirmações negacionistas, ao vivenciar um agravamento de pandemia por objeção a vacina e as instruções da ciência, ao acompanhar notícias e debates de retrocessos como o marco temporal para terras indígenas ou retorno a ditadura militar, e após várias outras questões, que eu poderia seguir citando – e que certamente você incluiu mentalmente –, ficou mais difícil ver o hoje como um tempo mais evoluído.

E bastou alguns diálogos com a minha orientadora para concluir que esse processo do discurso não possui uma trajetória linear de progressista, é ingênuo e simplista pensar que as vozes subalternas caminham de um *sin lugar* (sem lugar) rumo ao lugar de escuta, ali findam a sua luta por libertação e a história termina com “todos viveram felizes para sempre”, não é assim – e afirmar isso não é uma visão pessimista ou desacreditada, é um olhar mais maduro sobre a fluidez da humanidade.

A ideia de lugares do discurso parte do entendimento que tenho de que o processo do discurso é relativo a uma localização de espaço e tempo. O que antes valia em um determinado contexto hoje pode não fazer sentido ou, o seu sentido, pode estar atrelado a um espaço específico, dependente de um olhar ou uma localização e esses contextos estão aí de forma simultânea. Um exemplo disto é a própria expressão *sin lugar* que, naquele contexto, em 2019 – como eu explicava antes para você –, era ideal para expressar este lugar ocupado por vozes subalterna, entretanto hoje em 2022, não consigo sentir a mesma exatidão e alinhamento quando uso a sua tradução literal no português: “sem lugar”, no entanto se no hoje eu escrevesse em espanhol a expressão voltaria a se alinhar àquele sentido e eu poderia usá-la. É por isso que a expressão se manteve como seu “original”.

Sem sombra de dúvidas, antes desta decisão eu busquei por possibilidades de tradução da expressão. Eu queria manter a palavra lugar – sinceramente apenas para manter uma conexão com os outros lugares do discurso –, então encontrei dentro da

geografia humanista (HOLZER, 1997) debates que definem lugar como um espaço que possui diversas camadas de significados – identitários, culturais, afetivos... – que são atribuídos pelo ser humano, e dentro deste contexto alguns estudos defendem a ideia de lugar como uma construção social (MOREIRA & HESPANHOL, 2007) – e tudo, não é?

Então eu pesquisei o que não era um lugar e cheguei até Marc Augé – estes conceitos utilizam as ideias mais voltadas a espaços físicos, mas quero que você, leitor, vá um pouco além e associe o conceito ao que debatemos aqui –, o antropólogo define o não-lugar (2012) como um espaço onde não se tem identidade, nem referências, onde se é anônimo, onde o ser humano se torna apenas mais um, ou nada – e talvez essa fosse uma boa sugestão para uma tradução de *sin lugar*. Porém, eu descobri também que não lugar – assim mesmo, sem o hífen – é a tradução etimológica de utopia, termo criado por Thomas More em 1516, que de forma literal significa aquilo que não existe na realidade, mas que adquiriu com o tempo um significado de um lugar, espaço ou tempo ideal – e isso já não combinava com a ideia de *sin lugar*.

A meu ver, nenhum conceito positivo poderia ser minimamente atrelado à ideia de *sin lugar*, sendo assim unindo-se à ideia contrária de lugar, metaforizando o conceito de Marc Augé e se juntando à ideia de não existência, o *sin lugar* é o marco zero dos lugares ocupados por um discurso, pois ele é a total ausência de um local do qual se possa falar, para que além de falar o discurso possa ser escutado. Neste lugar o discurso, a ideia, a voz, são existentes – que fique explícito, leitor, não há uma relação direta entre a recepção e a existência da voz, basta um som interno para uma voz existir – no entanto, não sendo suficiente, por conta das relações de poder, elas não são apenas subjugadas e subalternizadas, como também, são silenciadas e apagadas. Neste lugar nem o opressor e nem aquele que se intitula defensor dos oprimidos tem conhecimento do discurso ou da condição da voz subalterna.

Entenda, leitor, no *sin lugar* o discurso e a voz subalterna são como o seu nariz – tá, falando assim não fez sentido, mas eu explico. No dia a dia, dentro do seu campo de visão você está condicionado a não ver o seu nariz, ele existe, talvez agora você até esteja vislumbrando ele turvamente, pode ser que às vezes você veja um lado ou outro com mais nitidez... a verdade é que nós o vemos o tempo todo, mas o nosso cérebro decide ignorá-lo – a parte legal dessa analogia é que a ciência diz que o cérebro faz isso para não causar desconforto ou estranheza –, então se não

olharmos de frente ou darmos uma devida atenção ao nariz é como se ele não existisse. É assim a voz subalterna no *sin lugar* (sem lugar), existe um apagamento gerado pelos discursos de poder de uma sociedade e qualquer voz fora desse ciclo de poder é silenciada.

Grada Kilomba ([2008] 2019) aponta que o silenciamento, a não escuta, acontece para evitar o desconforto do opressor – igual o cérebro com o nariz. Já Rebecca Solnit (2017, p. 11. Tradução de Denise Bottmann) – apesar que tratando da temática de gênero – afirma que “todos nós existimos numa somatória de diversas espécies de silêncio”, e sem sombra de dúvidas é necessário estarmos conscientes de que os discursos opressores de poder silenciam certos aspectos naturais até mesmo do próprio opressor privilegiado por esses discursos – em *El entenado*, por exemplo, o protagonista não tem nome próprio da mesma forma que qualquer personagem indígena também não tem, entretanto é o protagonista europeu que fica vivo para narra a história, enquanto ês personagens indígenas foram dizimadas. Mas sempre o opressor vai ter o privilégio da existência que, no *sin lugar*, é totalmente negada e oprime.

É incontestável, mesmo em pleno século XXI, que a voz mais escutada no mundo – inclusive no meio acadêmico, histórico, linguístico e literário – é a voz do homem branco, geralmente heterossexual, que vem de algum lugar do “primeiro mundo”. E se a gente faz a descrição destas mesmas características, incluindo uma barba e as navegações – em *El entenado* o protagonista ter barba é o que faz com que colonizadores o identifiquem como um dos seus –, mesmo na realidade de hoje, seria como descrever a imagem de um daqueles colonizadores que chegaram a este continente, invadiram, assassinaram, estupraram, tomaram posse, escravizaram, silenciaram e tentaram apagar, de diversas formas, a voz indígena e outras vozes subalternizadas que pertenciam a aqueles colonizados.

De modo que podemos afirmar que as vozes daqueles que foram colonizados não são facilmente ouvidas, principalmente, se é a voz de indígenas que se mantém em uma posição contra a dominação cultural colonizadora, como Ailton Krenak (2016) já nos mencionou, estes se colocam em resistência mantendo a sua cultura de origem. E nós sabemos que eles acabam sendo penalizados por essa resistência, desde 1500 até os dias de hoje, através do genocídio de diversos povos originários e de comunidades indígenas. Rebecca Solnit (2017, p. 35. Tradução de Denise Bottmann) declara que o genocídio é um grande silenciamento, povos inteiros foram silenciados

e apagados histórica e culturalmente com a morte de seus descendentes, afinal não há forma mais simples de ser a única voz com lugar se todas as outras estiverem mortas (SOLNIT, 2017, p. 164. Tradução de Denise Bottmann), não é mesmo?

Mas não apenas a morte é uma forma de silenciamento, a colonização gerou muitas formas de apagamento para povos subalternizados. A imposição de uma cultura e religião eurocêntrica, o isolamento obrigatório, a fuga ou expulsão para os centros urbanos, o domínio linguístico, os registros de novos nomes, a perda de terras e várias outras forças foram aplicadas sobre os sobreviventes destes povos, além do discurso de poder que através das suas verdades os coloca até hoje como diferentes, como “outros”. Apaga seus descendentes com a implantação de imaginários que lhes proíbem de transformar suas próprias ações – é imposto a indígenas apenas as seguintes opções: ou você se mantém indígena ou você não é indígena.

Então surgem os fiscais da “indigenidade”, os não-indígenas, definindo o que torna ou não um indígena, indígena, amarrando sua existência a uma imagem de passado que apenas permite, no hoje, que a voz indígena ocupe esse *sin lugar*. É como afirma Daniel Munduruku:

pensar a cultura como algo congelado, como algo parado no tempo é no mínimo incompreensão dessa dinâmica. E no frígido dos ovos é também um discurso usado e aceito por muitas pessoas, sobretudo para quem tem interesse nas terras indígenas, naqueles que tem vontade de destruir essas culturas. É um discurso que eles usam, por tanto, uma ideologia extremamente bem elaborada para manter as pessoas pensando que para gente continuar indígena, para gente continuar munduruku, a gente tem que está preso ao tempo passado. (MUNDURUKU, 2018b, 02min 48s)

Roni Waisiry, um escritor do povo Maraguá-Mawé⁶¹, declara:

As vezes as pessoas costumam ignorar um ser humano por ele ser um indígena, as vezes costumam julgar errado por ele ser indígena, mas isso acontece também com o negro, acontece com outras pessoas.... mas uma das coisas que nós fazemos, para entendimento, é essa questão da escrita, hoje, para que as pessoas comecem a entender que os povos indígenas são gente também. São gente, não são aquele alienígena que pousou aqui no planeta. E muitas vezes até para que o olhar sobre o indígena mude. Que o indígena, ele não ficou congelado no tempo, pessoas querem que exista o indígena de 500 anos atrás, e esse indígena não existe mais, assim como não existe o português, assim como não existe o espanhol de 500 anos. O indígena também não, que ele passou pelas transformações da sociedade brasileira, acompanhou, se apropriou. (WAISIRY, 2016, 11 min 32s)

⁶¹ Povo Maraguá habita a região do rio Abacaxi, no Amazonas, distribuem-se em quatro aldeias: Yâbetue'y, Kâwera, Monãg'náwa e Yaguawajar. Já foram considerados extintos, inclusive não é fácil achar dados sobre estus sem estarem atrelados a povos Sataré-Mawé, povo com quem tem uma história comum, mas com diferenças étnicas, linguísticas e culturais. Maraguás falam a língua Maraguá, que mistura o Nhengatu e Aruak, e sua cultura é baseada na antiga cultura tapajônica.

O problema é que existe uma dificuldade de ouvir e legitimar vozes indígenas, e outras vozes subalternizadas, por exemplo: povos Maguarás possuem uma história que conta o surgimento do mundo, povos e línguas – algo que falávamos, lá no capítulo anterior, que é validado mais na versão eurocêntrica –, esta história está registrada no livro *Murügawa: mitos, contos e fábulas do povo Maraguá*, do escritor, artista plástico, ilustrador e professor Yaguarê Yamã, mas repare que esse registro, ainda que submetido ao uso da língua do colonizador é publicado sobre o título de “mitos, contos e fábulas”, enquanto que o registro da história mexicana, feito por Giovanni Francesco Gemelli Careri (2002), um frei colonizador – nos vimos isso no capítulo anterior –, é vista como registro histórico.

Olívio Jekupé (2016) menciona que “é mais fácil” ser ouvido, no caso publicado, como autor indígena quando transforma sua cultura em uma filosofia para ser aplicada em contos infantis, ou seja, além de ser submetido a língua de colonizadores é preciso se submeter a visão que colonizadores têm sobre suas epistemologias. A dificuldade de ouvir essas vozes, segundo Monique Wittig ([1978] 2010. Tradução anônima), não possui outra função além de mascarar, em todos os níveis, os conflitos de interesse, inclusive interesses ideológicos. Por isso que quando estas vozes começam a falar, prontamente se erguem barreiras geográficas, culturais e linguísticas para justificar algo que sabemos, que na verdade, é controlado por motivos econômicos, políticos e sociais.

Como Rebecca Solnit afirma:

Se a questão é o silêncio, então formas de silenciamento que uns empregam contra outros ampliam o campo, passando a incluir a vergonha, a humilhação, a exclusão, a desvalorização, o descrédito, as ameaças e a distribuição desigual do poder por meios sociais, econômicos, culturais e jurídicos. (SOLNIT, 2017, p. 45. Tradução de Denise Bottmann)

Neste mesmo texto, algumas páginas antes a autora explica que na paisagem do silêncio (SOLNIT, 2017, p. 39. Tradução de Denise Bottmann), ou seja, neste espaço *sin lugar*, existem basicamente três tipos de silêncio:

- **O silêncio imposto de dentro:** Que eu exemplificaria desde o movimento de isolamento e reclusão de povos com o intuito de sobreviverem, como também a consequente dificuldade de autoconhecimento e autodefinição de descendentes indígenas, assim como a subversão quanto as sues que buscam, mesmo que como ferramenta de resistência, contato com o que é

não-indígena – esse silenciamento é uma consequência da opressão direta e estrutural.

- **O silêncio imposto por fora:** Que é o que eu exemplifiquei com o fiscal de “indigenidade”, essa imposição de um estereótipo que invalida a existência de indígenas que usam tecnologia, roupas ou vivem na cidade, assim como a violência direta a estes povos – para mim, este é o silenciamento opressor mais básico e direto.
- **O silêncio imposto pelo entorno:** Que eu posso exemplificar aqui com as imposições e barreiras que são colocadas para que indígenas sejam reconhecidas como parte da sociedade, falo aqui de legislação, não demarcação de terras, desconhecimento e redução linguística... a lista é longa – aqui o silenciamento é estrutural, enraizado, determinando o que pode ser dito ou não dito.

Estes modos de silenciamento e apagamento estão em todas as partes da sociedade, inclusive na literatura, na história e na tradução, compostos por o que pode ser dito ou não e por quem pode falar ou não. Em algumas tradições indígenas, temos a criação do mundo feita através do som emitido por *Nhamandu*, este som criador, que é nomeado de Tupã, cria as coisas a partir da fala e nestas mesmas culturas o saber é passado através da contação de histórias. Já na cultura não-indígena também temos esses conceitos, a ideia de que algo só existe a partir do momento que tem um nome e a necessidade de registrar, através da escrita, a história. Então se a fala e as histórias são o que determinam a existência de algo, o silêncio termina por ser a condição universal da opressão (SOLNIT, 2017, p. 35. Tradução de Denise Bottmann)

O discurso e a identidade que se encontram no *sin lugar* são impedidos de contar suas próprias histórias e sequer tem elas narradas por “outros”, pois para isso seria necessário um contato entre culturas que no *sin lugar* é zero. Logo a sua existência é apagada e junto com ela qualquer possibilidade de conhecimento ou entendimento que possa sequer ser imaginado. É como Rebecca Solnit diz:

A nossa humanidade é feita de histórias ou, na falta de palavras e narrativas, de imaginação: aquilo que não senti literalmente, porque aconteceu a você e não a mim, posso imaginar como se fosse eu ou posso me importar com aquilo, mesmo não tendo sido comigo. Assim estamos ligados, não estamos dissociados. Essas histórias podem ser aniquiladas e reduzidas ao silêncio, e as vozes que poderiam gerar empatia são silenciadas, desacreditadas, censuradas, tornando-se afônicas e inaudíveis [sem espaço, *sin lugar*]. (SOLNIT, 2017, p. 49. Tradução de Denise Bottmann)

5.2 O ENTRE-LUGAR OU ENTRE-LUGARES: ESTÁGIOS TRANSITÓRIOS

Eu li em Rebecca Solnit (2017, p. 168. Tradução de Denise Bottmann) que “às vezes a arte nos avisa da vida”, mas percebi que eu não possuía o hábito de refletir sobre as formas que a vida era mostrada para mim, eu apenas consumia e absorvia essa arte e, no máximo, analisava questões “menos complexas” e “gerais” como vivências “triviais” e sentimentos com os quais me identificava, mas mesmo assim acreditava ver ali uma representação do que existe no mundo. Eu não vou negar a você leitor, sinceramente, como uma pessoa negra, bissexual e esteticamente fora dos padrões de beleza, refletir sobre representação é um pouco complexo, para mim – é difícil falar de algo que você pouco tem –, ainda que eu entenda a importância do tema.

Talvez eu devesse dialogar com você sobre as ideias relacionadas à representação, só que isso me levaria a rememorar o conceito de “imitação” na arte, algo que existe desde Platão e Aristóteles. Provavelmente eu também deveria debater sobre *mimesis* e a suas diversas traduções – afinal é um trabalho de estudos da tradução –, e tão logo eu deveria exaltar sua tradução como uma “imitação tanto criativa quanto imitativa” que reapresenta a realidade tal como poderia ser e não como realmente é, possibilitando um processo de reflexão e compaixão – pois esse seria o conceito ideal de *mimesis* para usar neste trabalho –, mas isso já foi feito por Paulo Pinheiro (PINHEIRO, 2017, p. 8-9) na introdução de *Arte Poética* que ele traduziu.

Talvez, eu também devesse exemplificar e definir alguns conceitos que se relacionam com a temática através do tempo, mas Erich Auerbach (2015) e Luís Costa Lima (1980) já fizeram isso. Ou talvez eu devesse fazer semelhante pois esses debates são questões que perpassam dentro de diálogos sobre literatura e realidade – e isso seria relevante para este trabalho com *El entenado*. Mas aí, a meu ver, eu teria que trazer também um trecho de *Pode o subalterno falar?* de Gayatri Spivak (2010, p. 30-32. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa), para dialogar com você sobre os desdobramentos que partem da tradução e leitura que a autora fez de Karl Marx, debatendo sobre a representação vista na arte e na literatura e a representação de caráter político.

E tudo isso são questões que me parecem relevantes para refletirmos este outro lugar do discurso, mas sendo honesta com você, eu tentei por diversas vezes

construir esses diálogos, mas eu sentia uma dificuldade em torná-los simples e menos complexos – eu queria acreditar que barreiras como níveis de escolaridade ou ausência de conhecimento na área de literatura e tradução, ou qualquer área tratada aqui, não afetassem, em grande escala, à compreensão e o alcance deste trabalho – , mas sempre que eu tentava eu acabava apagando toda uma tradição crítica sobre o tema, então eu decidi tentar mostrar como se deu a minha reflexão e associações sobre este ponto do processo do discurso.

A minha reflexão começou ao ler uma fala de Kanavillil Rajagopalan (2000). O autor me chamou a atenção ao afirmar que a representação da voz colonizada é, em sua maioria, orquestrada pelos colonizadores, pois são os colonizadores os responsáveis por selecionar a representação de colonizados, aos seus modos. De primeira eu pensei sobre os perigos do entre-lugar alertados por Gayatri Spavik e Homi Bhabha, e aqui eu encontrei um conceito com o qual eu tinha facilidade de falar – eu já via o entre-lugar desde a graduação com os estudos da literatura latino-americana.

Então o entre-lugar se tornou mais um ponto do processo do discurso onde podemos questionar sobre a forma e sobre como a voz subalternizada chega, ou não, a certos espaços. Porque às vezes, essas vozes não chegam ou demoram muito a chegar, às vezes chega o discurso, mas a identidade subalterna não... O entre-lugar é um espaço delicado, complexo – mas vou tentar simplificá-lo aqui.

Primeiramente, quando falamos de identidades subalternas precisamos entender que existem modos diferentes dessas identidades serem exibidas ao mundo – eu estou falando aqui de exibição tal como existência, lembre-se que eu afirmei anteriormente que só existimos a partir do momento que somos apresentadas, definidas e/ou nomeadas. Diferente do *sin lugar*, neste lugar do discurso, no entre-lugar, o discurso e as identidades subalternizadas não têm sua existência totalmente apagada, aqui existe um contato entre as culturas, um contato que antes era zero. No entre-lugar as identidades e os discursos oprimidos passam a serem percebidos no ciclo do discurso de poder, mas infelizmente a transformação que esses discursos sofrem dentro deste espaço não é tão simples de perceber e entender.

O contato entre as culturas, assim como o nível de concepção de quem é oprimido, e logo o tom da voz do entre-lugar, são medidos em graus diferentes e isso perpassa pelos tipos de sujeitos que ocupam um lugar, pelos interesses em determinados discursos, pelo tipo de interação entre as culturas, pelas visões de

mundo prévias e pós contato, por contextos sociais e por diversas outras questões. De modo que o discurso do entre-lugar acaba tendo a capacidade de fazer da voz subalterna um “objeto”, assim como pode apresentá-la tal como é ou como a percebe, no entre-lugar o discurso também pode auxiliar a voz subalterna em questões de ocupação de espaços e até levando-a para fora do entre-lugar.

Mas essa não é uma reflexão que se cria na minha cabeça. Questões semelhantes já foram debatidas, no que se trata de variações dos níveis de contato entre as culturas e os impactos disso. Cornejo Polar (2000), por exemplo, quando explica heterogeneidade, fala do confronto e encontro de culturas representado em diversos tipos de literatura, principalmente na literatura latino-americana – na terceira ou quinta vez em que li estas citações, eu já as via com essas intervenções que eu trago aqui:

As literaturas heterogêneas [assim como os discursos do entre-lugar], ao contrário se caracterizam pela duplicidade ou pluralidade dos signos socioculturais do seu processo produtivo: trata-se, em síntese, de um processo que tem pelo menos um elemento não coincidente com a filiação dos outros, e que cria necessariamente uma zona de ambiguidade e conflito. (CORNEJO POLAR, 2000, p.162. Tradução de Ilka Valle de Carvalho)

Evidentemente, a heterogeneidade [assim como o entre-lugar] se manifesta através de muitas e diferentes formas e níveis. Interessa, nesta oportunidade, refletir sobre as literaturas [ou sobre as vozes] que se projetam na direção de um referente cuja identidade sociocultural difere ostensivamente do sistema que produz a obra literária [o discurso]: em outras palavras, interessa examinar os fatos que se geram quando a produção, o texto e seu consumo correspondem a um universo, e o referente, a outro distinto e mesmo oposto. (CORNEJO POLAR, 2000, p.164. Tradução de Ilka Valle de Carvalho)

Assim como na heterogeneidade, o discurso do entre-lugar se manifesta de diferentes formas e níveis, mesmo que seja sempre nesse contexto de contato e choque entre culturas – mas talvez eu esteja me antecipando. Vamos nos deter, agora, na definição deste espaço entre culturas diferentes. Como se define o entre-lugar?

O termo surge com outro brasileiro, Silvano Santiago (2000), que fala deste conceito como um lugar intermediário, um espaço um tanto quanto paradoxo, quando se refere ao processo de criação de uma cultura e literatura a partir do encontro de civilizações diferentes, que eram mutuamente ignoradas. Aqui Silvano Santiago (2000) defendia como a literatura latino-americana era realizada “entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão” (SANTIAGO, 2000, p.

26). Para o autor, o discurso que surge do entre-lugar, essa voz mestiça, é a abertura do único caminho para a descolonização. (SANTIAGO, 2000, p. 15).

E por falar em voz mestiça, Gloria Anzaldúa tem um poema chamado *Uma lucha de fronteras/ A struggle of borders* (Uma batalha de fronteiras) – que eu acho tão lindo, que não poderia deixar de compartilhar com você –, e que diz assim (ANZALDÚA, [1987] 2016, p. 134. Tradução de Carmen Valle):

Porque yo, una *mestiza*,
Salgo continuamente de una cultura
para entrar en otra,
como estoy en todas las culturas a la vez,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
*simultáneamente.*⁶²
(Porque eu, uma *mestiza*,
saio continuamente de uma cultura
para entrar em outra,
porque estou em todas as culturas ao mesmo tempo,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
simultáneamente.)

Gloria Anzaldúa usa a palavra *mestiza* (mestiça) para falar da voz que ocupa o entre-lugar (ANZALDÚA, [1987] 2016, p. 134. Tradução de Carmen Valle): “una palabra azteca que significa “desgarrada entre opciones”, la *mestiza* es un producto de la transferencia de los valores culturales y espirituales de un grupo a otro. Es tricultural, monolingüe, bilingüe o multilingüe” (uma palavra de origem asteca que significa “desgarrada entre opções”, a *mestiza* é um produto da transferência dos valores culturais e espirituais de um grupo para outro. É tri-cultural, monolíngue, bilíngue ou multilíngue). Sem dúvida são muitas as formas de discurso, os tipos de encontros culturais e as misturas linguísticas que podem existir no entre-lugar.

Diverses outras autories tratam deste espaço – mas nem sempre usando o mesmo termo, você pode ler por aí sobre o “terceiro espaço” (MOREIRAS, 1999), o

⁶² As partes do poema que se encontram em *itálico* representam as partes que foram escritas diretamente em espanhol, enquanto as que não estão em *itálico* foram escritas em inglês por Gloria Anzaldúa em 1994, e traduzidas por Carmen Valle para o espanhol em 2016. Segue aqui o texto bilingue de Gloria Anzaldúa:

Because I, a *mestiza*,
Continually walk out of one culture
And into another,
Because i am in all cultures at the same time,
Alma entre dos mundos, tres, cuatro,
Me zumba la cabeza con los contradictorio,
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
simultáneamente

“caminho do meio” (BERND, 2001), a “fronteira” (PASAVENTO, 2001), a “mestiça” (ANZALDÚA, [1987] 2016), o “*antre* (entre)” (DERRIDA, 1981), o “espaço intersticial” (BHABHA, 1998), “entre dois mundos” (WERÁ, 2016) e outros nomes que podem estar atrelados a diálogos sobre literatura, culturas, tradução, produção artística ou tudo junto, mas, de modo geral, se resumem ao mesmo significado –, um lugar onde se juntam duas referências, normalmente incompatíveis, produzindo um choque cultural (ANZALDÚA, [1987] 2016, p. 134. Tradução de Carmen Valle), um ponto de contato entre sujeito e “objeto”.

Mas aí eu pergunto o quanto de sujeito ou de “objeto” estariam presentes neste lugar do discurso? – no subcapítulo “2.2 Outras escolhas e alguns termos” eu expliquei o que sujeito e “objeto” significam, mas aqui vai um lembrete. O sujeito é quem tem o poder de fala, que está dentro do ciclo do discurso de poder, que escreve a própria história – por exemplo o homem branco hetero da elite –, enquanto o “objeto” é quem não tem ou precisa conquistar à força o seu poder de fala e existência, precisa buscar meios de adentrar no ciclo do discurso de poder, aqueles que não tem permissão para contar a sua própria história ou que quando a sua história é contada se tornam um “objeto” – seja de ensino, reflexão, distorção, luta ou manipulação –, é uma ferramenta usada pelo sujeito – aqui os exemplos podem ser indígenas, mulheres, negres, LGBTQIA+.

Gloria Anzaldúa ([1987] 2016, p. 137. Tradução de Carmen Valle), Gayatri Spivak ([1942] 2010, p. 58. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa), Silvano Santiago (2000, p. 15), Homi Bhabha (1996, p.19. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves), bell hooks ([1952] 2019, p. 38-39. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo) e até mesmo Grada Kilomba ([2008] 2019), falam sobre a possibilidade da transição da condição de “objeto” para a condição de sujeito, seja através de uma nova consciência, seja através de “outros” sujeitos ou semisujeitos, ou através de um caminho, ou como um ponto de partida, erguendo a voz ou rompendo a máscara silenciadora... Independentemente de como ocorre, este deslocamento do *sin lugar* para um lugar de fala e escuta sempre perpassa por este entre-lugar.

Acontece que o entre-lugar, sendo um lugar do discurso que é fluido, possui mais de um tipo de entre-lugar que podem, ou não, se transformar em outros lugares do discurso. E essa diversidade do entre-lugar está relacionada ao contato entre as culturas, ao tipo de voz que fala, ao discurso aplicado e às possíveis consequências

de todos esses contextos – e aqui voltamos às tipologias que me ocorreram durante esta dissertação, tipologias que são inteiramente definidas por mim, vinda de minhas interpretações, lembre-se que neste trabalho eu não busco ser taxativa eu trago reflexões e propostas, como essas denominações a seguir:

- **O entre-lugar objetificador:** Aqui as culturas se encontram superficialmente, a voz é unilateral, aqui o discurso reforça estereótipos, mantendo a distância e estranhamento entre as culturas, deixando o discurso do “outro”, geralmente a voz subalternizada, preso a aspectos do *sin lugar* (sem lugar).
- **O entre-lugar apresentador:** Aqui as culturas em contato deixam a ignorância, se conhecem e a voz do sujeito traz um discurso que busca desconstruir estereótipos usando artifícios para aproximar ou relacionar as culturas. Entretanto, ainda que não a objetifique, este lugar mantém a voz subalternizada como “outro”.
- **O entre-lugar apoiador:** Aqui o contato entre as duas culturas é mais político, as diferenças são notadas e apontadas, a voz do sujeito reconhece o seu lugar no ciclo de poder e usa um discurso que demonstra que entende a necessidade da sujeitificação da voz subalternizada, e esta pode ou não seguir sendo vista aqui como diferente – ser diferente é sem dúvida melhor que ser “outro”, como uma diferente não há, ou pelo menos não deveria haver, uma relação de subalternidade implícita na outreidade.
- **O entre-lugar mestiço:** Aqui o contato entre as culturas é tão íntimo que gera uma nova cultura, a voz mestiça fala de si e do que lhe compõe, se percebe como sujeito e busca que as culturas que a integram também se sujeitifiquem.

Certamente é possível formular outras tipologias de entre-lugar – e eu até tenho interesse em estudar mais sobre isso junto aos conceitos de representação, mas, isso em um outro momento da minha trajetória acadêmica, certamente não aqui –, e mais certo que isto é o fato de que qualquer nível de entre-lugar apresenta riscos quanto à imagem que carrega das culturas que o formam ou que dele sejam formadas. Deixe-me ver se eu explico melhor: perceba que, dentro de cada tipo de entre-lugar que eu defini, a voz subalternizada não produz nenhum discurso, ela deixa de ser “objeto”, mas não chega a se tornar sujeito. Isso ocorre porque, como afirma Homi Bhabha em

seu alerta sobre narrativas que partem do entre-lugar, neste lugar do discurso a subalterna na verdade ainda é “outro”, veja que aqui:

O outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia de imagem/contra-imagem de um esclarecimento serial. A narrativa e a política cultural da diferença tornam-se o círculo fechado da interpretação. O outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional (BHABHA, 1998 p. 59. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves)

E Gayatri Spivak ([1942] 2010, p. 126. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa) também já alertava sobre isso, quando avisou que a subalterna não podia falar, pois de fato dentro do entre-lugar a subalterna – no máximo – empresta seu discurso para um sujeito que fala por ela ou como ela, sujeito que pode até ter sido ela, em outro momento, mas que deixou de ser, pois adquiriu acesso a espaços e oportunidades de escuta, para poder falar.

Care leitor, não entenda errado, esse perigo do entre-lugar não invalida o discurso que vem do mesmo – salvo as devidas proporções. De fato, artistas, auctories, traductories e diversas vozes, com diversas intenções, não precisam possuir a mesma identidade, classe, gênero ou performance político-social que aquelas as quais suas ações no entre-lugar podem auxiliar na sua representação no mundo. Indígenas não são os únicos que podem, ou devem, falar sobre a voz indígena – assim como questões indígenas não devem ser o único tema que queiramos ouvir proferido por indígenas, como diz Graciliana Selestino Wakaña, filha do povo Xucurú-Kariri⁶³, militante dos direitos dos povos indígenas:

o mundo [...] não é feito só para indígenas, o mundo não é feito só para negros, o mundo não é feito só para mulheres, também o mundo não é feito só para homens. Ou seja, existe uma diversidade e essa diversidade tem que se entender na construção de um mundo melhor (WAKAÑA, 2018, 12min 02s)

Este alerta sobre diversidade e o alerta sobre o risco do entre-lugar serve para que estejamos atentos ao modo como o discurso é feito neste espaço, de que lugar ele parte e quais questões traz para gerar modificações estruturais – por exemplo, narrativas indigenistas, como *El entenado*, poderiam trazer algumas destas estratégias para flertar com papéis de entre-lugar mais ao estilo apoiador, por exemplo: palavras de idiomas indígenas, gravuras, oralidade e questões culturais

⁶³ Estes povos surgem com o convívio de duas etnias, Xucurú e Kariri, na zona urbana do município de Palmeiras dos Índios, Alagoas, onde a TI Xukuru Kariri está localizada. Falantes da língua Tupi-Guarani, segundo a Funasa, em 2010, os Xukuru-Kariri somavam cerca de 2900 pessoas.

devidamente mediadas –, caso contrário este lugar manterá “um desequilíbrio que significa que o referente não é ainda capaz de impor seus modos de expressão e deve suportar uma formalização que não lhe é própria e que se torna, em maior ou menor medida, tergiversadora” (POLAR, 2000, p.166. Tradução de Ilka Valle de Carvalho).

Ou seja, um entre-lugar deve compreender a interação, a coexistência, a troca entre as vozes que o ocupam. É como diz Daniel Munduruku (2018b, 11min 04s): “o encontro bom é aquele encontro que a gente junta, se junta, amalga-se com o outro e percebe o que há de positivo no outro, percebe o que o outro pode ser útil pra gente no nosso crescimento pessoal”.

Sendo assim, precisamos debater se um discurso que está no entre-lugar é capaz de alcançar espaços que vão além do espaço social ocupado pelo autorie (CORNEJO POLAR, 2003), questionar quem gera estes discursos que trazem a voz subalterna (SPIVAK, 1994), refletir sobre todos os artifícios necessários para que voz subalterna seja ouvida (SPIVAK, [1942] 2010) e sem dúvida devemos declarar e defender que é possível, urgente (KILOMBA, [2008] 2019) e existente (GRAÚNA, 2004; POLAR, 2000) a fala da voz subalterna que abandona a sua subalternidade e se empodera através da fala. E isso não significa que a voz subalterna mude quando fala, o que muda é o seu lugar de fala com a abertura da escuta – mas esses já são outros lugares do discurso.

5.3 *LUGAR DE FALA E LUGAR DE ESCUTA*

Eu estaria mentindo para você, leitor, se não dissesse que a desconstrução de um discurso hegemônico na literatura, história, linguística e tradução é um processo que está em desenvolvimento. As vozes de autories que fogem às características padrão começam a soar e isso está relacionado a situação social e identitária destes indivíduos no tempo que estamos.

Sem dúvida, é altamente pertinente que analisemos o modo como o discurso ou determinadas vozes se fazem presentes, mas também precisamos entender o lugar destes discursos na sociedade, pois eles são marcados por um contexto de marco temporal específico – você lembra que eu comentei que em outros tempos, onde existiam outros discursos, a meia-calça e peruca eram símbolo de masculinidade? Pois então, nos discursos do marco temporal atual essas mesmas

características são atreladas mais ao feminino –, ou seja, nada deve ser visto como parado no tempo. Como afirma Daniel Munduruku (2018b, 00min 48s): “uma das coisas extraordinárias na cultura humana é a capacidade dela se atualizar. Não existem culturas paradas no tempo.”.

Entretanto devemos estudar o porquê alguns discursos se modificam, sendo mais facilmente atualizados, enquanto “outros”, no *sin lugar* e até no entre-lugar, apenas se perpetuam dentro da sociedade, da literatura e, por tabela, na tradução. A verdade é que a passos curtos as vozes de mulheres, negres, LGBTQ’s, descendentes de colonizadas e indígenas estão começando a “existir” e sendo reconhecidas na sociedade, rompendo com esta ideia de *sin lugar* (sem lugar) ou da necessidade de um entre-lugar.

Com muita luta, estas vozes estão conquistando espaços onde possam fazer-se escutar, porque os lugares do discurso dentro da sociedade – quando se busca a desconstrução do discurso hegemônico, e esse é o ouro que nos interessa aqui – não podem se limitar ao deslocamento do *sin lugar* (sem lugar), nem a fluidez do entre-lugar, além de encontrar um lugar de fala, a voz precisa de uma escuta. Afinal como diz Gayatri Spivak (2005, p. 58. Tradução de Eliana Ávila e Liane Schneider), “nenhuma fala é fala enquanto não é ouvida”.

Então os lugares do discurso – que aqui serão um total de dois lugares comentados –, consistem na luta por o que Rebecca Solnit (2017, p, 29-30. Tradução de Denise Bottmann) chama de Libertação, ou seja, de certo modo, esse processo entre os lugares busca criar condições para que vozes antes silenciadas falem e sejam ouvidas.

Mas outra vez eu estou me adiantando, antes de falar da necessidade de um lugar de escuta para uma voz, precisamos conversar sobre o poder da voz. E tal como Rebecca Solnit, quando utilizo o termo voz, ou vozes, eu quero dizer que:

Não me refiro apenas à voz em sentido literal – o som produzido pelas cordas vocais nos ouvidos dos outros –, mas à capacidade de se posicionar, de participar, de se experimentar e de ser experimentado como uma pessoa livre com direito. Isso inclui [além de o direito a falar] o direito de não falar [...]. A ideia de voz ampliada para a ação abrange amplos setores de poder e falta de poder. (SOLNIT, 2017, p. 31. Tradução de Denise Bottmann)

Dentro desta proposta de processo do discurso, a fala, a escuta e o silêncio devem ser direito de todas as vozes. Porém, deve ser um direito e não uma imposição – indígenas não tem que falar só sobre natureza, meio ambiente, povos indígenas e originários, negres não tem obrigação de explicar ou se posicionar sobre o racismo,

mulheres não tem que responder gentilmente a qualquer abordagem de estranhos. O que acontece é que, dentro da sociedade e da produção cultural, ocorre uma imposição do silêncio para vozes subalternizadas, a fala é selecionada e tematizada, e a escuta é quase inexistente – dependendo do quão incômodo é o discurso.

Neste capítulo, nós já debatemos sobre quem pode falar e sobre quem não pode, sobre o modo como se fala sobre e pelas vozes subalternas, mas acho que me escapou dialogar sobre a hierarquização das vozes que determinam isso. Djamila Ribeiro fala muito bem sobre esse tema quando diz:

Quem possui o privilégio social, possui o privilégio epistemológico, uma vez que o modelo valorizado e universal de ciência é o branco. A consequência dessa hierarquização legitimou como superior a explicação epistemológica eurocêntrica, conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento [ou o discurso] válido, estruturando-o como dominante e assim inviabilizando outras experiências do conhecimento. (RIBEIRO, 2019, p 24)

E assim se criou essa diferença entre vozes, pois ao colocar determinada voz no centro, qualificando-a como norma, as outras automaticamente se tornam periferia – a teoria dos polissistemas de Itamar Even-Zohar (2013) carrega um pouco disso em seu debate voltado para a tradução –, em suma é como Grada Kilomba diz *Memórias da Plataação*:

Quando elas/eles falam, é científico; quando nós falamos, não é científico.
 [Quando falam, é] universal/ [quando falamos, é] específico;
 [Quando falam, é] objetivo/ [quando falamos, é] subjetivo;
 [Quando falam, é] neutro/ [quando falamos, é] pessoal;
 [Quando falam, é] racional/ [quando falamos, é] emocional;
 [Quando falam, é] imparcial/ [quando falamos, é] parcial;
 elas/eles têm fatos, nós temos opiniões;
 elas/eles têm conhecimento/ nós temos experiências.
 (KILOMBA, [2008] 2019, p. 52. Tradução de Jess Oliveira)

Neste mesmo livro, Grada Kilomba ([2008] 2019, p. 33-46. Tradução de Jess Oliveira), através de uma detalhada explicação sobre o que há por trás dos castigos impostos a escravos negres fala do uso da máscara do silêncio – eu sugiro essa leitura sobre a máscara do silêncio, pois ela é um símbolo muito marcante da opressão sobre escravos, eu até queria saber se em algum momento da história indígenas tiveram uma máscara do silêncio de forma literal, ... mas voltemos ao assunto pois já estou divagando. A autora afirma que tais máscaras são colocadas em subalternas com uma noção freudiana de repressão, ou seja, por um medo que existe no opressor de escutar o que nós temos a dizer, em um movimento de recusa que o mantém em negação sobre sua posição de opressor – ou seja, o velho e nada bom negacionismo, quando vamos aprender?

Sabe, leitor, essa recusa ao discurso de vozes subalternizadas, essa negação é um mecanismo de defesa do ego que opera de forma inconsciente para resolver conflitos e não admitir aspectos desagradáveis – eu entendo que ninguém goste de admitir sua condição opressora, preferimos negar, projetar, se isolar em culpa e vergonha ou jurar ser “a melhor versão de mim” do que admitir: “eu oprimo”. Mas assim como a negação, a culpa, a vergonha, o reconhecimento e a reparação também são parte do processo que leva ao lugar de escuta, onde se é capaz de ouvir, acolher e abandonar o privilégio – e isso quem diz é Grada Kilomba ([2008] 2019, p. 43-46. Tradução de Jess Oliveira) e não apenas eu. Por isso eu optei por unir no mesmo subcapítulo os estágios lugar de fala e lugar de escuta.

Djamila Ribeiro (2017) é sem dúvida a referência que você deve ler para compreender melhor a ideia de lugar de fala – uma mulher negra tem um livro mundialmente traduzido, intitulado com essa temática, eu é que não vou perder a chance de “impor” essa leitura a você. Ela faz todo um apanhado, desde a perspectiva e história do feminismo negro, sobre as questões de relações de poder, autoidentificação e luta pela fala da voz subalterna, até os cuidados ao confundir lugar de fala com ponto de vista.

Djamila Ribeiro (2017) fala deste lugar do discurso, que assim como qualquer outro lugar não pode ser permanente ou fixo, para a voz subalterna não é suficiente se reconhecer e ter uma visão sobre si mesma e sobre o “outro” ou é diferente – lembre-se que esses termos não são a mesma coisa. Dentre os lugares do discurso que mostro aqui, o lugar de fala é a parte do processo que busca romper com a existência do *sin lugar*, ele permite e torna mais fácil ouvir experiências de oprimidas ou experiências que tragam uma visão oprimida – o lugar de fala, às vezes, divide o mesmo lugar com um entre-lugar, é possível que o discurso no lugar de fala parta de um encontro e não do pertencimento a uma cultura ou identidade.

Neste lugar, a voz não fala simplesmente porque pode falar, nem por ter uma experiência que importa, nem por pertencimento a um grupo. Djamila Ribeiro diz que Patricia Hill Collins defende que:

A experiência de fulana importa, sem dúvida, mas o foco é justamente tentar entender as condições sociais que constituem o grupo do qual a fulana faz parte e quais as experiências que essa pessoa compartilha como grupo. Reduzir a teoria do ponto de vista feminino e [o] lugar de fala somente às vivências seria um grande erro, pois aqui existe um estudo sobre como as opressões estruturais impedem que indivíduos de certos grupos tenham direito à fala, à humanidade. (RIBEIRO, 2017, p. 67)

De modo que, dentro os lugares do discurso, o discurso ocupa um lugar de fala quando além de permissão, vivência e pertencimento, também traz a responsabilidade da consciência, quando entende que sua fala tem uma localização social diferente de outras falas, e isso deve ser sempre considerado, não para anulação ou manipulação dos fatos e das vozes, mas para a compreensão da pluralidade dos discursos, vozes e culturas – veja bem, leitor, quando falamos de pluralidade significa a existência de uma diversidade que não possui relações igualitárias entre si (WALSH, 2005).

Daí então voltamos – ou chegamos - neste outro lugar do discurso, o tão necessário lugar de escuta. Assim como o lugar de fala, o lugar de escuta é afetado por diversas questões que envolvem relações de poder, interesses, diversidade de vozes e afirmação da existência. Os lugares do discurso têm no lugar de escuta, o ponto mais alto do alcance de uma voz, o pois ele proporciona o que Rebecca Solnit chama de A libertação, que envolve contar a própria história: “romper histórias, romper silêncios, criar novas histórias. Uma pessoa livre conta a sua própria história. Uma pessoa valorizada vive numa sociedade em que a sua história ocupa um lugar.” (SOLNIT, 2017, p. 29 – 30. Tradução de Denise Bottmann).

No entanto, é preciso estarmos atentos, estar em um *sin lugar* e não poder contar sua própria história é um tipo de silenciamento – e já falamos disso –, Rebecca Solnit (2017, p. 29. Tradução de Denise Bottmann) até diz que “não poder contar a sua história pessoal é uma agonia, uma morte em vida que às vezes se torna literal”, porém quando um discurso da voz subalterna, feito por esta mesma voz, em seu lugar de fala não tem uma escuta ou quando a sua fala não atinge o objetivo, aí também existe um silêncio (SOLNIT, 2017, p. 78-79. Tradução de Denise Bottmann).

E quando envolvemos vozes colonizadas e vozes colonizadoras, que até hoje lidam com uma relação de dominação e exploração, estamos lidando com o que Aníbal Quijano (2000) chama de colonialidade de poder, a voz colonizadora é definida por tudo o que o “outro” não é, e assim o sistema autoalimenta diversas questões que dificultam esta escuta.

Marcos Terena (2019), líder indígena Xané⁶⁴, enquanto defende a demarcação das terras indígenas, comenta: “você pode até escrever uma literatura indígena, mas

⁶⁴ Xané é o modo como se autodenominam os povos Terena ou Terenoe. Tendo sua maior concentração no estado do Mato Grosso do Sul, mas também sendo encontradas nos estados de Mato Grosso e São Paulo, Terenas possuem um grande contato com a população não-indígena da região e tem um grande histórico de lutas para manter viva as suas culturas, recebendo de forma positiva as

pra quem você está escrevendo se a tradição indígena, a memória indígena, ela é oral? Você tem que escutar” (TERENA, 2019, 04min 49s). Marcos Terena fala da perda que a voz indígena sofre sem a escuta, tanto no sentido literal como no sentido figurado, como recepção, ele menciona que se indígenas dançassem na Avenida Paulista todo mundo iria rir delus (TERENA 2019, 06min 06s). E com essa fala ele me levantou questionamentos sobre como, seja que de diversas formas, a voz indígena é transpassada pela necessidade de usar artifícios para ampliar as possibilidades de recepção da sua voz, mesmo tendo um lugar de fala – tem que estar no lugar certo, tem que ser escrita, tem que ser artística, tem que ser no idioma de “outros”.

E pensando nisso, concluo que o lugar de escuta é apenas mais um lugar de um largo, contínuo e infindável processo no qual o discurso precisa estar apoiado por ações emancipadoras, precisa que sua linguagem seja aceita e entendida, precisa que seus idiomas sejam aprendidos e que diferentes sujeitos se silenciem para poder escutar a essas vozes que todavia já (re)existem.

Mas não pense, leitor, que esse processo dos lugares do discurso é simplesmente linear, porque não o é, em paralelo ao lugar de escuta existe um *sin lugar* (sem lugar) para aquela mesma voz ou discurso.

No entanto, é importante refletir de modo positivo – nesses últimos tempo me parece que ver o lado positivo é necessário para manter a lucidez e a vivacidade de debates e da vida, de modo geral – para entender e seguir com os mecanismos que fazem as vozes subalternizadas terem espaço de escuta, lutando continuamente contra a imposição o *sin lugar* (sem lugar). Até porque Rebecca Solnit (2017, p. 32. Tradução de Denise Bottmann) afirma que a verdadeira “luta de libertação consiste, em parte, em criar as condições para que os silenciados falem e sejam ouvidos”.

E a tradução, quando assume uma postura emancipadora, pode funcionar como um entre-lugar apoiador e uma ferramenta da subalterna dentro destes lugares do discurso – e é isso que eu quero mostrar neste trabalho. Durante a defesa desta dissertação a professora Evelyn Martina Schuler Zea, que compunha a banca, pontuou que a tradução possui essa encruzilhada do oprimir, manipular e libertar, isso para debater sobre o perigo da tradução vista de forma unilateral e não múltipla, como é.

citações adversas ligadas ao contato com outras culturas, prova disso é que, de modo geral, são bilíngues falando português e aruak.

Nada, nem a voz, nem o discurso, nem o direito a fala e muito menos a tradução são atos tão simplórios que possam ser vistos como ocupações não-indígenas ou inadequadas para identidades e culturas subalternizadas. O que defendo nesta dissertação é uma visão tão mais ampla das relações comunicativas e sociais, que entende a tradução, as ações tradutórias como atos inerentes de uma voz, independente de que lugar do discurso esteja ocupado por essa voz.

É possível idealizar um futuro que não finde ou diminua a existência de vozes subalternizadas à condição do *sin lugar*, pois, neste sonhado futuro – que é aqui e agora –, se espera que o lugar de cada umê seja traduzido em fala e existência. Porque “às vezes, a mera possibilidade de falar, de ser ouvida e ser acreditada é parte essencial do pertencimento a uma família, uma comunidade, uma sociedade.” (SOLNIT, 2017, p. 30. Tradução de Denise Bottmann).

6 EL ENTENADO: UM ESCRITOR, UMA OB RA E POSSIBILIDADES

El único justo es el saber que reconoce que sabemos únicamente lo que condesciende a mostrarse. (*El entenado*, SAER, [1983] 2010, p. 319.)
(O único certo é o saber que reconhece que sabemos apenas o que se concede a mostrar.) (SAER, 2002, p. 188. Tradução de José Feres Sabino)

Eu vou começar esse capítulo com uma história – já que como diz a citação acima só sabemos aquilo que é mostrado:

O ano era 2018, fazia mais de um ano que eu não adentrava os portões da universidade com fins acadêmicos, outras vezes eu visitei a universidade para matar a saudade daquela pesquisadora que parecia ter se perdido nas atribulações da vida – espere, talvez eu precise voltar mais no tempo para que essa história seja mais viva.

Na verdade, o ano era 2017, eu encerrava minhas atividades na graduação em espanhol e, como aluna especial, entrava em uma pós-graduação de estudos literários, onde menos de um semestre depois eu saí dali com uma quase morte intelectual – uma morte intelectual é quando se é diversas vezes oprimido por suas opiniões, dúvidas e afirmações dentro de um contexto de ensino-aprendizagem a tal ponto de se questionar sobre a sua capacidade intelectual e perder o interesse pelo aprendizado. Isso me aconteceu por uma guerra de egos existente na ilusória hierarquia acadêmica, onde, por vezes, o valor intelectual de alguém é medido ou diminuído pela titulação que possui e não pelo conhecimento.

Buscando sobreviver acadêmica e intelectualmente, na metade do mesmo ano, tentei entrar em uma pós-graduação de educação e ouvi de uma funcionária do programa que o segredo da carreira acadêmica é ter mais “Q.I”, ela fez questão de me explicar que neste contexto “Q.I” deveria ser traduzido como “Quem Indique” – é leitor, uma ação tradutória pode ser marcante e bem elucidativa. Essa sequência de frustrações acadêmicas me fez considerar que eu não tinha muito mais tempo – e cá entre nós, nem psicológico ou estômago – para insistir na vida acadêmica.

Foi aí que eu me voltei para o mercado de trabalho e ouvi que meu currículo tinha muita “experiência de formação”, mas eu precisava de “indicações reais de atuação” – vou tentar lhe sintetizar a minha visão da realidade por trás desse fato. É como se minha experiência me explicasse que a carreira de estudos e o mercado de trabalho são mundos e áreas diferentes que se tocam por conveniência, quando a academia se torna possibilidade de carreira ou quando o mercado exige alguma formação – só para que você saiba, na época, eu possuía cinco anos de extensão

universitária que pareciam não serem atuações “reais” o suficiente para o mercado de trabalho e ainda nem vivíamos nessa sociedade que declara publicamente que a atuação da universidade é apenas “balbúrdia”.

Então, com indicações de algunes professorias e antigos alunos, comecei trabalhando com aulas particulares, substituições e alguns trabalhos de tradução – eu tenho que lhe confessar que eu mesma já realizei muita ação tradutória sem nenhuma formação além do conhecimento de dois idiomas. Mas por fim, eu comecei meu primeiro trabalho fixo após anos de trabalhos taxados como *freelance* (trabalhos independentes/autônomos) – esse termo, que carreguei e às vezes ainda carrego em alguns trabalhos, para mim retrata a desvalorização que a sociedade dá ao ensino e à tradução – mas, como a vida tem reviravoltas, nesse momento da história a minha vida pessoal virou de ponta a cabeça.

De forma resumida, precisei conciliar trabalho com dedicação à família, os estudos se tornaram mais que secundários – a academia virou só uma lembrança saudosa em minha mente – pois precisei cuidar do meu pai que, apesar de ter leucemia e diabetes há muitos anos, deu entrada no hospital por conta de uma topada no dedão e meses depois, no início de 2018, veio a óbito.

Sabe leitor, a vida tem dessas coisas que a gente não entende, o que eu vi acontecer com meu pai tem tanta explicação quanto o porquê de o narrador-personagem de *El entenado* ter sido o único sobrevivente de sua tripulação no confronto com indígenas. Ou seja, de imediato não existe uma explicação, apenas aconteceu assim e isso serviu para desenrolar a história com o tempo se entende melhor, mas só com o tempo – mas enfim, voltemos a história que eu contava, eu preciso lhe dar mais alguns detalhes sobre os últimos dias antes da morte do meu pai.

Eu vivia em jornada múltipla, “trabalhando e dando aula”, auxiliando em casa e no hospital cuidando do meu pai. Foi no hospital que eu fui avisada sobre um edital de professora substituta em uma universidade, era a chance de retornar à vida acadêmica que eu tanto queria, mas naquele momento eu estava, sobre livre e espontânea pressão da vida, disposta a renunciar a isso. Meu pai levou uma semana para me convencer a participar do concurso, em nossa última conversa ele me disse: “dê importância a universidade se é isso que você realmente quer. Se é esse o seu trabalho, tenha orgulho dele, não desista de trabalhar, de aprender, de ensinar ou de falar, mesmo que seja muito difícil ou que pareça muito fácil”.

Foram essas palavras, que transcrevi aqui de memória, que me convenceram a viajar no dia seguinte até outra cidade para me inscrever no concurso. Quando eu voltei meu pai havia dado entrada na UTI, naquela mesma madrugada ele faleceu. Foi difícil assimilar tudo o que ocorreu, levou tempo até eu parar de culpar a minha “ambição profissional” pela minha ausência no momento da morte dele – e isso é algo muito pessoal de compartilhar, mas também é estrutural o modo como nós mulheres somos julgadas, principalmente por nós mesmas, ao priorizar a carreira, talvez alguém precise saber que esses momentos existem e que afetam a trajetória dos fatos; inclusive, a nível de informação, caso esteja curiose, eu não passei no concurso porque durante o luto eu perdi o prazo para entregar alguns documentos.

Meses depois eu comecei a procurar outras formas de retornar à vida acadêmica, com o apoio de algumas amigas e professoras eu comecei a pensar nos próximos passos e estava meio perdida quando o professor Carlos Henrique – aquele que me orientou no PIBIC, você lembra que eu já falei dele? – me convidou para uma reunião na UFPA, para falar sobre possíveis projetos de mestrado.

E aqui voltamos ao início da história – que era bem curta na verdade, mas eu levei quase três páginas contextualizando para que você entendesse as minhas autoidentificações com o personagem da obra:

O ano era 2018, eu estava órfã de pai e buscava um cargo que me fizesse conquistar o que eu queria, do grupo com o qual eu havia me aventurado na universidade agora eu era a única que voltava para o meio acadêmico, eu retornava depois de ter estado em “outro mundo”, o mercado de trabalho. Veja como eu já possuía uma simbólica semelhança com o narrador-personagem de *El entenado* antes mesmo de ser apresentada a obra, pois foi ali, de volta à universidade, que eu ouvi falar pela primeira vez de Juan José Saer e do livro sobre o qual eu passei esses anos que vieram depois debruçada para este e outros trabalhos.

Estes foram os fatos e a história que me levaram a conhecer o autor argentino Juan José Saer, através do professor Carlos Henrique de Almeida, e como você pode ver a minha apresentação a Saer e seu legado não foi nada aprofundada. Em nenhum momento desta dissertação eu falarei como uma especialista em Saer, para isso existem Beatriz Sarlo, Julio Premat, María Cristina Pons, Maria Teresa Gramuglio e outros nomes que eu indico a você que busca entender e conhecer mais a fundo sobre a vida e obra do autor.

Não me leve a mal leitor, Saer é, sem sombra de dúvida, uma pessoa mais do que dignada de ser bem apresentada, eu apenas não julgo ser a pessoa mais ideal para fazer tal apresentação. No entanto, irei me esforçar para lhe apresentar o autor neste capítulo, falar um pouco de sua vida, sobre os traços do seu estilo original e único, sobre seu legado e como o mesmo é injustamente pouco reconhecido no mundo – já lhe adianto que posso contar nos dedos de uma única mão a quantidade de pessoas, mesmo dentro da área de língua e literatura hispanófono no Brasil, que não fizeram uma expressão de desconhecimento quando eu mencionei que trabalhava com Juan José Saer.

Porém a minha maior dedicação nesse capítulo vai ser para com a obra *El entenado*, que é a obra que serve de cenário para as análises deste trabalho – sinto informar-lhe leitor que esta parte e todo o resto deste trabalho irá conter vários *spoilers* (antecipação de fatos ou conteúdos), mas farei o possível para aguçar suas intenções de leitura desta grande obra e talvez complementá-la com algumas reflexões. Além do enredo, vou lhe falar sobre sua classificação literária, sobre o espaço que ocupa dentro da construção identitária argentina, sobre como a inspiração histórica atrelada ao propósito político do ‘Novo Romance Histórico’ pode preencher a história da colonização – vou entrar naquele nada novo confronto entre história e ficção – e outras questões que são imprescindíveis para que você acompanhe minhas análises no capítulo seguinte.

6.1 A VOZ DO ESCRITOR JUAN JOSÉ SAER

Saer não foi Saer para quase ninguém quando já era Saer para os poucos que o liam. (SARLO, 2005, p. 152. Tradução de Alexandre Morales)

Então, o que posso lhe dizer sobre Saer?

Filho de imigrantes sírios, Juan José Saer nasceu em 28 de junho de 1937, um canceriano que sem dúvida era sensível e possuía um apego a laços afetivos e terra natal, tanto que, tomou para si e para suas obras o espaço de Santa Fé, província onde nasceu, fazendo dela a sua zona. Segundo Daniel Balderston (2007, p. 37), Saer “es un autor que no se va nunca de casa: toda su obra se centra en “la zona” de la ciudad de Santa Fe y alrededores. Provincia de Santa Fe, República Argentina” (é um autor que não vai embora de casa nunca: toda a sua obra é centralizada na “zona” da

cidade de Santa Fé e redondezas. Província de Santa Fé, República Argentina) ainda que, como Daniel declara em nota de rodapé, a própria cidade não é nomeada na obra, mas seus subúrbios (Colastiné e Rincón) e outras referências à cidade, sim.

Escritor desde os 13 anos de idade, teve sua primeira publicação aos 17 anos, o poema “Motivos del canto” foi publicado em 05 de dezembro de 1954 no jornal local, El Litoral (O litoral) (PREMAT, 2010, p. 458.). Suas publicações são compostas por diversos contos, ensaios e poemas compilados em livros e publicados avulso com exclusividade, além de contribuições cinematográficas, conteúdo teatral, atuação em jornais como El país (O país), La nación (A nação), Folha de São Paulo e o próprio El litoral (O litoral), traduções, romances e até obras póstumas.

Faleceu em 11 de junho de 2005, 17 dias antes de completar 68 anos e algumas páginas antes de completar seu último romance *La grande* (A grande), deixando este mundo em Paris, onde escolheu viver desde 1968 quando ganhou uma bolsa de estudos para estudar o *Nouveau Roman* (Novo Romance) – é incrível o que incentivos fiscais aos estudos podem fazer na vida de alguém, essa dissertação, por exemplo, não existiria sem a bolsa da CAPES que me ajudou durante o mestrado, entendendo e se estendendo em parte do contexto pandêmico, mesmo que eu ache que já passa da hora dos incentivos acadêmicos à alunes ter seu valor revisado de acordo com a inflação do país, só tenho a agradecer a todas as instituições de incentivos acadêmicos que me mantiveram na vida universitária; mas agora voltemos à vida de Saer.

Os estudos do *Nouveau Roman* (Novo Romance) tiveram grande relevância na vida de Saer – mesmo que ele não tenha finalizado esses estudos –, os primeiros seis meses que se tornaram o resto de sua vida em Paris, lhe renderam contatos diretos com nomes que marcam essa tendência literária francesa, como Alain Robbe-Grillet e Nathalie Sarraute. Inclusive esses são os nomes dês autories das duas primeiras traduções literárias publicadas por Juan José Saer, o conto *La playa* (A praia) de *La plage* de Alain Robbe-Grillet em 1967 e o romance *Tropismos* de *Tropisms* de Nathalie Sarraute em 1968 – e para que você saiba, quanto à tradução, Saer também trabalhou em autoadaptações cinematográficas, adaptações de roteiro e até em traduções assinadas com pseudônimo de Juan José Sáez e Washington Noriega, tendo esse último uma relação com *El entenado*.

Mas além de criar um *networking* (rede de contatos), o *Nouveau Roman* (Novo Romance) se faz presente nas obras de Saer, não somente, em suas partes teóricas

e ensaístas onde ele por diversas vezes cita o *Nouveau Roman* (Novo Romance), mas também em suas obras literárias. Larisa Maite Colón Rodríguez (2016), traduzida por Rodrigo Lopes de Barros, tem um texto chamado “Zonas de Influência: Juan José Saer e o nouveau roman” que fala justo desta influência do *Nouveau Roman* (Novo Romance) em Saer, que eu recomendo a leitura ainda que ela se centre nos primeiros quatro romances do autor e eu acredite que essas influências cheguem também a *El entenado* – logo entraremos no mérito da obra específica, mas voltemos ao autor.

Independente das influências que teve, a originalidade de Saer é indiscutível, seus trabalhos sempre apresentaram traços que diziam respeito ao próprio estilo saeriano: narrativas poéticas, que às vezes pedem leitura em voz alta; obsessão pela região do Rio da Prata, sem usar do regionalismo; pontuação pessoal e abundante; descrição de detalhes como gestos e movimentos; e personagens que se conectam criando um mundo próprio e familiar. Juan José Saer buscava ir contra a “literatura oficial”, julgava o cânone literário argentino e o “boom” literário latino-americano uma seleção de autores produzida pelo mercado (SARLO, 2005; 2016).

E mesmo considerado pela crítica como o maior escritor argentino depois de Jorge Luis Borges, quando eu pesquisei no Google “maiores escritores argentinos” a imagem que tive foi da página de resultados de pesquisa do Google – corrigindo o meu uso da linguagem neutra – mostrando fotos, em sequência, de autores como Jorge Luis Borges, Julio Cortázar, Ernesto Sabato, Rodolfo J. Walsh, Adolfo Bioy Casares, Leopoldo Lugones, José Hernández, Florencia Bonelli, Domingo Faustino Sarmiento e uma seta que leva a outros nomes, seguida de uma sequência de links atrelados algoritmicamente à pesquisa – veja, leitor, que Florencia Bonelli é a única mulher mencionada entre estes primeiros nomes mostrados na pesquisa e me vale mencionar que suas obras tratam basicamente de romance heterossexuais, esses detalhes levam a algumas reflexões, você já deve ter uma noção do que quero dizer, mas vamos seguir.

Google maiores escritories argentines

Todas Notícias Imagens Vídeos Maps Mais Ferramentas

Escritores / Argentina

 Jorge Luis Borges 1899–1986	 Julio Cortázar 1914–1984	 Ernesto Sabato 1911–2011	 Rodolfo J. Walsh 1927–1977	 Adolfo Bioy Casares 1914–1999	 Leopoldo Lugones 1874–1938	 José Hernández 1834–1886	 Florencia Bonelli	 Domingo Faustino Sarmiento 1811–1888
---	--	--	--	---	---	--	--	--

Exibindo resultados para maiores **escritores argentinos**
Em vez disso, pesquisar por maiores escritories argentines

<https://aguiarbuenosaires.com/escritores-da-argentina>
Escritores da Argentina: conheça os mais famosos - Aguiar ...

Pesquisa feita em 03/01/2022

Quando segui na pesquisa, não precisei ir muito além para encontrar entre os outros nomes listados o de Saer, aparecendo após Ricardo Piglia, Samanta Schweblin e Roberto Arlt, seguido por Tomás Eloy Martínez, Antonio Di Benedetto e uma lista que incluía até Che Guevara – na minha contagem Juan José Saer era o 13º nome citado. E buscando em cada um dos 10 primeiros links recomendados na pesquisa apenas dois mencionavam Saer – para o meu mínimo alívio, um dos links considerou *El entenado* a décima quarta obra mais importante da literatura argentina.

Eu entendo leitor, que você não espera que eu considere uma simples pesquisa no Google, realizada em um dia aleatório, e algumas listas feitas sem nenhum pressuposto acadêmico como referências suficientemente fiáveis para sustentar meu ponto de vista, mas – me diga, geralmente onde você pesquisa quando quer saber ou conhecer um pouco mais sobre algo? –, não há dúvidas de que a internet é centro de buscas por dados. De certo modo é um espaço que reflete a sociedade, é um canal de informação e de divulgação – claro que existe manipulação, desinformação e diversas questões que determinam o que se destaca na internet e o que é fiável, mas –, espaços acadêmicos, jornais, bibliotecas, A crítica... um pouco de tudo ocupa um espaço dentro do acervo de dados do Google e mesmo assim esse foi o resultado de uma busca na qual eu esperava ver mais de Saer.

O que me mobiliza tanto para trazer isso para você é que esse foi o resultado de uma pesquisa feita no computador que leva anos pesquisando coisas sobre o autor. Na internet existe a formação de uma bolha devido ao algoritmo, ou seja, os conteúdos são expostos baseados em uma certa “rotina digital”. Os hábitos de cada pessoa são analisados e, em um tipo de ação tradutória, os algoritmos selecionam e

destacam o que mais seria interessante ser exibido para determinado contexto – uma vez eu traduzi uma receita de crochê, do francês para o português, para a avó de uma amiga, nesse mesmo computador, e passei semanas tendo entre as minhas pesquisas resultados relacionados a crochê – é assim que o algoritmo funciona, por isso esperava um destaque maior de Saer nessa busca.

Mas independente do modo como o algoritmo de busca é traduzido pelo banco de dados do sistema, esse é um exemplo da injustiça que recai sobre o legado de Juan José Saer, como afirma Beatriz Sarlo:

Saer, que desprezava o mercado e recebeu o reconhecimento tardio como uma espécie de presente inesperado, irritava-se quando o julgavam somente em relação àqueles que escreviam na região do Prata ou na América Latina. Na estante internacional de livros latino-americanos, Saer com certeza não ocupou as primeiras filas nem para o público nem para a crítica; ademais, não foi muito estudado nos Estados Unidos, essa meca da consagração acadêmica, precisamente porque ninguém o considerava adequada e corretamente latino-americano. (SARLO, 2005, p. 151. Tradução de Alexandre Morales)

Foi Beatriz Sarlo uma das pessoas que levou os textos de Saer para o meio acadêmico em estudos de grupos privados em Buenos Aires, em 1980 – mas a essa altura Juan José Saer já assinava a autoria de mais de 10 obras –, e os prêmios concedidos a Saer também surgem apenas por volta dos anos 80. Em 1981 recebeu o prêmio Boris Vian de um grupo de escritores, em 1987 o romance *La ocasión* (A ocasião) ganhou o Prêmio Nadal. Depois disso, sua última premiação, em vida, foi em 2004 quando dividiu o 15º Prêmio de União Latina de Literaturas Românicas com o autor Virgil Tanase e em 2003 recebeu o prêmio France Culture de literatura estrangeira por *Lieu*, a tradução de *Lugar* feita por Philippe Bataillon.

Saer tinha muito para ser um escritor mundialmente celebrado, sua trajetória mostra talento, estilo, volume de obras, contatos, cargos, ele tinha a cor, o gênero e a classe social para tal e mesmo assim – talvez pelo desprezo com o mercado literário e o confronto e recusa ao cânone argentino –, na Argentina, como afirma Beatriz Sarlo, os livros de Saer “Eram livros baratos, vendidos em bancas de jornal, daqueles que se desfolham quando são abertos.” (2005, p.152. Tradução de Alexandre Morales).

Eu mesma, desde 2018 – daquela história que contei no início do capítulo –, contabilizei apenas quatro pessoas que sabiam do que eu falava quando eu mencionava “*El entenado* de Juan José Saer”: o professor Carlos Henrique; a minha orientadora Meritxell Marsal; o livreiro argentino Bernardo Gurbanov; e uma amiga da graduação de espanhol que se inspirou na “variante rio platense”, Alyne Dias.

Apesar de ter passado grande parte da vida em Paris, na França, Saer sempre manteve suas obras em espanhol, salvo o conjunto de ensaios intitulado *Una literatura sin atributos* que teve sua primeira edição em 1985 em francês com o título *Une littérature sans qualité* e só em 1986 foi publicado em espanhol. O francês foi a primeira língua para a qual uma obra sua foi traduzida – nada surpreendente já que ele fazia parte da Universidade de Rennes e tinha amizades no meio de escritores e elite francesa –, em 1976 Albert Bensoussan traduziu *Cicatrices* com o título de *Le mai argentino* (Maio Argentino), e para além de francês, Saer também foi traduzido para o grego, português, inglês, italiano, alemão, sueco, holandês e romeno, mas infelizmente não todas as obras de Saer possuem tradução.

Para o português, por exemplo, a primeira tradução de Saer foi em 1989: *La ocasión* (A ocasião) foi traduzida por Paulina Wacht e retraduzida em 2005 por Ari Roitman; em 1997, Bernardo Carvalho traduziu *Nadie nada nunca* (Ninguém nada nunca); em 1999, *La pesquisa* (A pesquisa) foi traduzida por Rubens Figueiredo; Heloisa Jahn assinou as traduções de *Nubes* (Nuvens) e *La Grande* (A grande) em 2009 e 2010, respectivamente; e *El entonado* (O entonado) foi traduzido em 2002 por José Feres Sabino.

Eu não sou ótima em matemática, mas cálculo que somente 20% do legado de Juan José Saer pode ser lido por quem sabe ler apenas em português, já para quem pode ler em francês a porcentagem chega quase a 60%, mesmo em *Zona Saer*, um trabalho que analisa a recepção do autor no contexto hispânico onde existe 100% em sua língua, Beatriz Sarlo (2016, p. 14) afirma que Saer era invisível – esse é um daqueles pensamentos que eu começo, mas término quase divagando, porque eu simplesmente não entendo como as obras de Saer circulam em pequenos grupos de leitores –, mesmo quando a língua da obra não era um obstáculo.

Beatriz Sarlo (2016, p.11 – 12) não consegue explicar nem em *Zona Saer*: “Su história transcurre por grupos minoritarios de lectores⁶⁵, por razones que no se explican solamente por su distancia de Buenos Aires, ni por ese recorrido que eligió hasta su muerte.” (A sua história percorre por pequenos grupos de leitores, por razões que não se explicam apenas pela sua distância de Buenos Aires, nem pelo caminho

⁶⁵ Essa nota de rodapé vem para reforçar a recomendação de leitura existente dentro desta citação no livro *Zona Saer*. Exatamente onde se encontra esta nota de rodapé, no texto de onde foi retirada, Beatriz Sarlo recomenda a leitura de “El largo camino del ‘silencio’ al ‘consenso’”. La recepción de Saer en la Argentina (1964-1987”, de Miguel Dalmaroni, que fala sobre a receptividade de Saer e que está presente em SAER, J. J - *Glosa. El entonado*, edição coordenada por Julio Premat, 2010, pp. 607-663.

que escolheu até a sua morte.). A explicação mais plausível pode ser dada pelo próprio Juan José Saer – usando suas palavras ao falar da injustiça sofrida por *Zama*, um romance de Antonio di Benedetto, publicado em 1956:

Si los críticos de habla española hablaran de buenos libros y no de los libros más vendidos y más publicados, de los libros que trabajan deliberadamente contra su tiempo y no de los que tratan de halagar a toda costa el gusto contemporáneo, [...] hubiese ocupado en las letras de habla española, desde su aparición, el lugar que merece [...] (SAER, 1997, p. 44)

(Se críticas de língua espanhola falassem de bons livros e não dos livros mais vendidos e mais publicados, se falassem dos livros que trabalham deliberadamente na contramão do seu tempo e não daqueles que buscam bajular a todo custo o gosto contemporâneo [...] poderia ter ocupado nas letras de língua espanhola, desde o seu surgimento, o lugar que merece)

Pode ser que seja de fato resultado do comportamento da crítica, ou que resulte do desprezo pelo mercado ou até pelo jeito – afrontoso e do contra – do próprio Juan José Saer. No fim das contas o panorama de invisibilidade do autor, principalmente a nível latino-americano, é inaceitável – e me deixa com algumas questões inconclusivas.

Muito poderia se questionar sobre a recepção de Saer. Por exemplo, *El entenado* foi traduzido para francês, antes do português – o que é aceitável por questões de residência do autor –, em seguida para inglês – idioma “dominador”, fato compreensível, mas sempre questionável –, a sua primeira tradução foi para o grego – e eu não tenho uma explicação para isso –, então foi traduzido para italiano, holandês, alemão e sueco antes de chegar ao português, mesmo sendo uma obra literária de um autor do país latino vizinho – eu acho que seria possível dialogar bastante sobre esses fatos, mas não aqui, aqui já não me cabe, acredito que já fiz uma apresentação considerável; feito isso, já que acabo de falar sobre as traduções de *El entenado* melhor seguimos para falar da obra.

6.2 A OBRA *EL ENTENADO*

Eu vou tentar ser mais direta – não que eu tenha enrolado até aqui, falamos de coisas bastantes necessárias, mas chega o momento de ir direto à obra que eu tanto

tenho falado desde a introdução –, vou falar aqui pra você um pouco sobre o livro em si, no que tange tradução, estilo literário, referenciais históricos e enredo. Começamos pelo que você já sabe, *El entenado* foi escrito pelo argentino Juan José Saer, o qual passou três anos (1979-1983) para finalizar seu texto (PREMAT, VECCHIO & VILLANUEVA, 2010, p. 476) – isso eu ainda não tinha contado a você, *El entenado* tem o mesmo tempo de produção que esta dissertação (2019-2022).

Publicado em 1983, sua primeira tradução – coincidentemente, publicada três anos depois – surgiu em 1986 para a língua grega, em 1987 Laure Guille-Bataillon assinou a tradução de *L'ancêtre* (O ancestral), a tradução de *El entenado* ao francês, em 1990 surgem as traduções de Margaret Jull Costa, para o inglês *The Witness* (A testemunha) e de Laura Pranzetti, para o italiano *L'arcano* (O mistério/misterioso). Em 1992, Jens Nordenhök levou *El entenado* para o idioma sueco, *Upptäckaren* (O descobridor), no mesmo ano Ton Ceelen traduziu o livro para o holandês, *De ooggetuige* (A testemunha ocular). No ano em que eu nasci, 1993, *El entenado* foi traduzido para o alemão, *Der vorfahre* (O ancestral) e em 2002, finalmente o livro cruza a fronteira Brasil-Argentina e surge *O enteado*, em português, traduzido por José Feres Sabino. (PREMAT, 2010a)

Então um ano após a morte de Juan José Saer, em 2006, foi finalizada a tradução de *El entenado* para romeno, *Martorul* (Testemunha), por Cornelia Rădulescu e em 2012, Jan Machej assinou a tradução em tcheco com o título de *Pastorek* (Enteado) – mas vários dicionários de tcheco e locais de tradução também me indicaram a tradução de *pastorek* como “pinhão”, eu gosto de pensar que algum sentido cultural tcheco que atrela o pinhão a ideia de uma semente que dá início a uma nação, ou algo do tipo, se perde na tradução para o português feita através de algoritmos digitais.

De qualquer forma, salvo a tradução em grego – que eu falhei em não conseguir transcrever o título indicado por Julio Premat (2010, p. 467) e logo, também, não consegui pesquisar sua tradução para o português –, as diferentes palavras utilizadas como título da obra *El entenado* em suas traduções dariam tema para um debate quanto aos seus significados em comparação ao português e sobre o que elas, como título, preanunciam sobre a história de dentro do livro e muito mais. Por exemplo, o título da tradução para o francês, *L'ancêtre* (O ancestral) já constava as margens dos manuscritos da obra (APENDICE M, 2010, p. 454), visivelmente sugestão do próprio

Saer, e pensar no personagem como um ancestral, provavelmente, da identidade Argentina daria um bom debate.

Veja que uma única ação tradutória relacionada ao título do livro pode ter grande repercussão sobre ele, principalmente porque o autor escolheu utilizar o título como uma das poucas nomenclaturas para o narrador-personagem, já que junto com *def-ghi*, que é como os indígenas denominam o personagem, o próprio se refere a si apenas como “entenado”. Segundo Julio Premat (2010b, p. 320), o próprio Saer traz em seus manuscritos as explicações do título segundo a sua etimologia “*ANTE NATUS*” (nascido antes) e sugere outras possibilidades através de ações tradutórias que partem do som da palavra: “antes nada”, “entre nada”, Premat fala também sobre “entenado” como sinônimo de “adoptado” (PREMAT, 2010b, p. 329).

Eu poderia apenas com todos esses títulos trabalhar em cima desta incrível obra, debater sobre como, no português, seus significados passam por determinar o personagem como descobridor, como testemunha da vida indígena, como adotado pelos indígenas e até como ancestral – estudos apontam suas referências como o primeiro latino-americano –, mas este não é o foco deste trabalho. Fica para você leitor – ou para a minha eu do futuro – o convite para escrever sobre os reflexos da tradução do título desta obra, ou de outras. Outro convite que deixo aqui é trabalhar sobre o processo de tradução semiótica ou interlíngua das capas deste livro, é possível fazer essas análises com *El entenado* e as capas de suas traduções, assim como também, com as capas de outras edições do texto em espanhol, com diferenças até dentro da mesma editora.

Sobre as capas das edições que tive contato para este trabalho, por exemplo. Na figura I, temos um fundo branco onde no topo da capa vemos o nome da editora Seix Barral, seguida do título da coleção “Biblioteca breve” e o estilo literário “Novela” em vermelho, mais abaixo vemos o nome do autor em vermelho e negrito e logo abaixo o título em preto, maior parte da capa é ocupada com uma ilustração que traz o sol, irradiando sobre o solo, dividindo o céu com nuvens verdes e gotas de chuva azuis, acompanhados de um solo verde, uma árvore, folhagens e a silhueta de uma pessoa:

Seix Barral Biblioteca Breve

Juan José Saer

El entenado



Figura I

E esta capa, que compõe a primeira edição na qual eu tive contato com a obra, em espanhol, é totalmente diferente da capa da edição que uso aqui como referência para citar a obra, que é uma edição crítica de *Glosa - El entenado*, coordenada por Julio Premat, publicada em 2010 pela Alción Editora em Córdoba, Argentina – mas eu não trago essa capa aqui pois não foi feita para representar apenas a obra *El entenado*.

Já na figura II, temos a capa da edição em português – a mesma que eu uso para lhe mostrar as traduções de trechos da obra –, na imagem de fundo temos partes em azul e outras em uma mescla de tons terrosos claros, de forma que remete tanto a um céu com nuvens quando o mar e terras continentais, sobre o fundo vemos o título em português *O enteado*, que se destaca em vermelho, seguido pelo nome do autor de preto e um pouco mais abaixo lemos “Tradução José Feres Sabino”, e quase ao fim da página temos o nome e logomarca da editora Iluminuras, com o “n” destacado em vermelho:

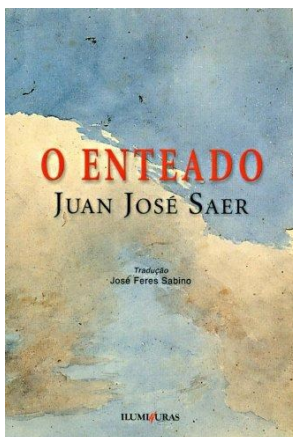


Figura II

Em uma pequena pesquisa de imagens eu encontrei doze capas de edições diferentes de *El entenado*, só em espanhol, duas para a tradução do inglês e uma para cada uma das traduções publicadas que mencionei aqui – exceto da tradução para o grego que não consegui nada. Em uma porcentagem de 80%, essas capas contêm imagens que fazem referência a indígenas e seus estereótipos ou ao contexto de colonização e navegações. Mas para que eu não me prolongue sobre essas questões, pois eu só fiz o convite à temática, eu vou deixar essas capas que encontrei como anexos deste trabalho (Anexos I e II), até pra apresentar algum material para caso você queira atender ao meu convite e se unir à grande quantidade de trabalhos acadêmicos que tratam da obra de Saer.

As temáticas são tão vastas dentro da obra que Ângela Maria Bedeschi Faria (2013, p.266), ao fazer um trabalho sobre a recepção de Juan José Saer no Brasil mencionou que, dos romances do autor, *El entenado* é o que conta com um maior contingente de trabalhos acadêmicos, assim como de editoriais e imprensa. O próprio autor, em '*El entenado por Juan José Saer*', afirma:

Detrás de la aparente fluidez narrativa, hay por lo tanto una intención más elaborada, y si bien *El entenado* es tal vez de mis libros el que ha suscitado más traducciones, estudios y comentarios, muchas veces lo han exaltado por ser un relato lineal o, peor aún, una novela histórica [...], según la cual en el elogio ya viene inevitablemente incluida la injuria. (SAER, 2000)
(Por trás da aparente fluidez narrativa, há, portanto, uma intenção mais elaborada, ainda que por um lado *El entenado* seja talvez um dos meus livros que mais gerou traduções, estudos e comentários, muitas vezes é elogiado por ser uma história linear ou, pior ainda, um romance histórico [...], de modo que no elogio inevitavelmente já vem incluso o insulto.)

Nesta fala de Saer já podemos perceber o que eu já lhe havia comentado: o autor não é um grande fã de ter a obra *El entendado* definida como um romance histórico. Inclusive, em seu livro ensaísta *Concepto ficción* (1997), Saer define sua narrativa, na verdade, define a ficção de modo geral, como uma “antropologia especulativa” – o que dentro do modo como vejo a literatura, é mais um termo para se referir a narrativas que propõem um olhar diferente sobre que foi a história e a humanidade.

Outres pesquisadoras, como Danilo Luiz Carlos Micali (2007; 2008a) tendem a exaltar as características poéticas que Saer sem dúvida aplica em sua narrativa, mas ainda assim determina a obra como um romance histórico (MICALI, 2008b). Seria hipócrita da minha parte, dentro desta dissertação, após expressar minhas convicções e discurso sobre identidade, representatividade e respeito, eu escolher simplesmente ignorar a autodeclaração do estilo da obra analisada pelo seu próprio autor.

No entanto, o que faço aqui é pontuar os dados e fatos para trazer informações suficientes para que você leitor entenda a minha visão e tire suas próprias conclusões. E o fato é que em 1981 o autor foi elogiado no prólogo de *Nueva Novela Histórica* de Ángel Rama, e alguns anos depois, em 1994, *El entenado* é listado junto com outras obras, na terceira nota de rodapé de Fernando Ainsa em “La Nueva novela histórica y transdisciplinaria del saber histórico” (AINSA, 1994, p. 28).

Então, que *El entenado* pode ser classificado como um ‘novo romance histórico’ você já sabe, mas o que é esse tal ‘novo romance histórico’ que eu tanto falo? Veja bem leitor, durante a minha graduação em língua espanhola na UFPA eu pesquisei sobre o uso da memória nas crônicas de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, um famoso cronista espanhol, e aprendi, lendo Walter Mignolo (1982), que durante o período das navegações e invasões de toda a Abya Yala a tarefa da escrita era mais uma atribuição dada aos navegantes, estes através de cartas informavam à coroa, à corte e depois à população sobre o que encontravam aqui.

Com o tempo estas cartas foram ganhando maiores dimensões, novos públicos e possuindo mais detalhes, tal era mais próximo o contato com no qual se encontravam neste continente. Então as cartas se transformaram em relatos de navegações e os relatos em crônicas do “descobrimento”. Walter Mignolo (1982, p. 75) sintetizou como crônica todos os textos que relatavam sobre o passado ou o presente vivido no chamado “novo continente”, e como não acompanhavam a dinâmica tecnológica imediatista que temos atualmente, muitos destes textos eram escritos somente quando se voltava à pátria do colonizador. E destes escritories muitos delus usavam, voluntária e involuntariamente, pequenas técnicas de memória.

Inclusive Jacques Le Goff (1996, p. 437. Tradução de Bernardo Leitão) denominava estus escritories de “memórias vivas”, lhes registrando uma função arquivista. De fato, são esses os textos que foram usados como arquivos documentais para escrever a história considerada oficial – eu acho que não preciso acrescentar que essus escritories, que escreverão sobre o passado ou o presente, sempre usavam sua voz colonizadora. Tá, mas e o que tem tudo isso a ver com o ‘novo romance histórico’? – bastantes coisas, eu diria, inclusive em 2016 eu publiquei um trabalho, que sintetizava o meu TCC, onde falei da memória como ponto de encontro entre as crônicas e o ‘novo romance histórico’.

Veja leitor as crônicas escritas sobre os acontecimentos na Abya Yala no período de invasão, os personagens históricos que aparecem ou escrevem estes

textos, assim como os documentos históricos baseados ou retirados destas crônicas são a maior fonte de inspiração para as narrativas do ‘novo romance histórico’.

Mas atenção leitor, não confunda o *Nouveau Roman* (Novo Romance) com o ‘novo romance histórico’, apesar de muito comentado dentro dos estudos que envolvem as obras de Saer – eu mesma falei dele no subcapítulo anterior –, o *Nouveau Roman* (Novo Romance) é uma tendência francesa que surge no contexto pós-guerra tendo como seu maior divulgador Alain Robbe-Grillet.

O próprio Saer afirma (ZANETTI, 1982, p. 298): “Considero que no se puede escribir en la actualidad sin tener en cuenta lo dicho por Robbe-Grillet, Nathalie Sarraute y Michel Butor” (Considero que não se pode escrever na atualidade sem considerar o que é dito por Robbe-Grillet, Nathalie Sarraute e Michel Butor). E como já conversamos antes, o *Nouveau Roman* (Novo Romance) influencia a escrita de Juan José Saer como um todo, logo também está em *El Enteando*. Por exemplo, na obra podemos perceber a ausência de nomes para a maioria dos personagens, a impossibilidade de alcançar a verdade já que o próprio personagem está constantemente duvidando de sua memória e uma influência da escrita alinear de William Faulkner, características típicas da tendencia francesa, mas que não são suficientes para classificar a obra como parte do *Nouveau Roman* (Novo Romance).

Agora ao se tratar do ‘novo romance histórico’, a obra gabarita suas características, e isso é outro fato. Definido por Seymour Menton (1993, p. 42-44), o “novo romance histórico’ apresenta seis características que já foram observadas em diversas novelas publicadas na América Latina:

1. La subordinación, en distintos grados, de la reproducción mimética de cierto periodo histórico (...) la imposibilidad de conocer la verdad histórica o la realidad: el carácter cíclico de la historia.
 2. La distorsión consciente de la historia mediante omisiones, exageraciones y anacronismos.
 3. La funcionalización de personajes históricos(...) los novelistas escogían como protagonistas a los ciudadanos comunes, los que no tenían historia. (...)
 4. La metaficción o los comentarios del narrador sobre el proceso de creación.
 5. La intertextualidad (...)
 6. Los conceptos bajtinianos de lo dialógico, lo carnalesco, la parodia y la heteroglosia. (MENTON, 1993, p. 42 – 44)
- (1. A subordinação, em diversos graus, da reprodução mimética de certo período histórico (...)a impossibilidade de conhecer a verdade histórica ou a realidade: o caráter cíclico da história
2. A distorção consciente da história mediante omissões, exageros e anacronismos.
 3. A funcionalização de personagens históricos(...) os novelistas escolhiam como protagonistas os cidadãos comuns, os que não tinham história. (...)

4. A metaficção ou os comentários do narrador sobre o processo de criação.
5. A intertextualidade (...)
6. Os conceitos bakhtinianos do dialógico, do carnavalesco, da paródia e da heteroglossia)

Características que *El entenado* possui seis de seis – como eu disse, gabarita a classificação:

1. O caráter cíclico da história, a impossibilidade de conhecer a verdade da história se apresenta no texto através da constante dúvida do autor sobre as suas memórias, inclusive o próprio personagem afirma: “el recuerdo de un hecho no es prueba suficiente de su acaecer verdadero” (SAER, [1983] 2010, p. 227) (a lembrança de um fato não é prova suficiente de seu acontecer verdadeiro (SAER, 2002, p. 37. Tradução de José Feres Sabino).
2. A distorção consciente da história pode ser comprovada mais pelas afirmações de Saer que com algum trecho da obra. Sobre a escrita de *El entenado* o autor afirma: “Puse deliberadamente muchos anacronismos, sobre todo verbales. Palabras que son posteriores a los hechos porque no quería que hubiese ningún tipo de dudas acerca de la diferencia, para mí fundamental, que hay entre un libro narrativo y un libro histórico.” (SAER, 1995, p. 74) (Coloquei deliberadamente muitos anacronismos, principalmente verbais. Palavras que são posteriores aos acontecimentos porque não queria que existisse nenhum tipo de dúvida sobre a diferença, que para mim é fundamental, existente entre um livro narrativo e um livro histórico). Em seus manuscritos e rascunhos da obra, como afirma Julio Premat em notas de rodapé (SAER, [1983] 2010, p 212), Saer trazia, às margens e dentro do próprio texto, a menção nominal a Juan Díaz de Solís e Americo Vespúcio, que acabaram sendo omitidas no texto final.
3. A funcionalidade do personagem é o centro da narrativa atrelado ao significado de *Def-ghi*: “Después de largas reflexiones, deduje que si me habían dado ese nombre [*Def-ghi*], era porque me hacían compartir, con todo lo otro que llamaban de la misma manera, alguna esencia solidaria. De mí esperaban [...] que de su pasaje por ese espejismo material quedase un testigo y un sobreviviente que fuese, ante el mundo, su narrador” (SAER, [1983] 2010, p. 303) (Após algumas reflexões, deduzi que, se me deram esse nome, era porque me faziam compartilhar com tudo aquilo que

chamavam da mesma maneira, alguma essência solidária. De mim esperavam [...] que de sua passagem e por esse espelhamento material ficasse uma testemunha e um sobrevivente que fosse, diante do mundo, seu narrador) (SAER, 2002, p. 161-162. Tradução de José Feres Sabino). Sem dúvida o protagonista, pelo menos dentro da colonialidade de poder (QUIJANO, 2000), dentro de sua própria estrutura social, era comum e se não tinha uma história, afinal, na hierarquia das navegações ele era apenas um grumete e antes disso um órfão que vivia no porto – mas quando trazemos para o macro, dentro da relação de colonialidade de poder, falando de colonizador e colonizado não se pode negar que o personagem se torna mais um homem branco europeu que volta ao continente, depois de presenciar um mar de corpos e que escreve sobre seu contato com indígenas para lhes colocar na história, porque deixar-lhes vives não estava em seus poderes.

4. A metaficção e os comentários do narrador-personagem são vistos por todo o texto, já que fica explícito que a história que estamos lendo está sendo escrita por ele sessenta anos depois do ocorrido: “y hoy todavía, sesenta años más tarde, mientras escribo, en la noche de verano, a la luz de la vela, [...]” (SAER, [1983] 2010, p. 263) (e hoje ainda, sessenta anos mais tarde, enquanto escrevo, na noite de verão à luz da vela, [...]) (SAER, 2002, p. 94. Tradução de José Feres Sabino).
5. A intertextualidade – bem esta talvez para mim seja mais discreta e perceptível que a outra, a final leitora é preciso um vasto conhecimento sobre influências e referências de obras regionais, universais e selecionadas por Saer para afirmar, contundentemente, quais obras são intertextualizadas em *El entenado*, mas – são percebidas as infinitas alusões literárias e filosóficas existentes na obra que vão desde *A república* de Platão, cronística do “descobrimento” e romance picaresco, a Borges, *Macbeth*, Faulkner, *Moby Dick*, o imaginário europeu sobre este continente e o que aqui existia, e até mesmo outros escritos de Saer (PREMAT, 2010b).
6. E por fim, as formas dialógicas estão no texto a cada momento que o personagem “quebra a quarta parede” e dialoga com o leitor – inclusive, esse travessão que uso em minha escrita o narrador-personagem usa também –, o carnavalesco surge com o humor e do caos presente da

história, principalmente nas narrações sobre a antropofagia, a orgia, na chacina, no convívio com a comitiva de teatro e em alguns outros pontos da vida de volta ao continente europeu. E a heteroglossia? Bem, é a base deste trabalho. É visível a presença de uma diversidade social através de tipos diferentes de línguas – mesmo que Saer tenha optado por criar palavras, gerando uma língua fictícia para os Colastinés, em vez de aproveitar esta oportunidade para trazer vocabulários de fato pertencentes a povos indígenas. Inclusive, os apêndices da versão que uso neste trabalho mostram que Juan José Saer fez alguma, para não dizer uma suficiente e vasta, pesquisa sobre línguas indígenas, como o guaraní e querandí⁶⁶ (APÊNDICE A, 2010, p. 435), idiomas também mencionados na obra de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés – eu adoro perceber as “coincidências” relacionadas a minha história e a esta obra, mas enfim –, há também registros de buscas pelas línguas charruanas⁶⁷ e chaná⁶⁸ (APÊNDICE J, 2010, p. 445) e a documentos sobre a língua colastiné (APÊNDICE K, 2010, p. 447).

Além destas seis características, Fernando Ainsa (1991) e Seymour Menton (1993) atrelam ao estilo do ‘novo romance histórico’ o uso da memória ou mnemotécnicas como o discurso comparativo com o imaginário da época; o uso de uma descrição detalhada dos fatos; o uso de sinestesia, induzindo à associação de sabores, imagens, cheiros, texturas, sons e sentimentos; narrativa em primeira pessoa, e obviamente, o uso ou a referência a fatos e personagens históricos para revisar e/ou complementar a historiografia. *El entenado*, sem sombra de dúvida, cumpre com todos estes requisitos, porém Saer, contraditoriamente, nega que sua obra tenha o intuito de revisar a história.

Desde a qualificação a professora Evelyn mencionava o prólogo de *Zama*, o ‘novo romance histórico’ de Di Benedetto, que foi escrito por Saer em 1973, onde o

⁶⁶ Língua considerada extinta e não classificada, registrada como o idioma de povos Querandí, que são mencionados dentro da história Argentina desde crônicas de 1528 até censos de Buenos Aires e Santa Fé de 1672.

⁶⁷ Grupo de línguas consideradas extintas, assim como suas falantes de povos Charruas que também eram consideradas extintas, mas que ainda vivem, habitando hoje territórios no Uruguai, do nordeste da Argentina e do sul do Rio Grande do Sul, no Brasil.

⁶⁸ Língua da cultura Chaná, que se atrela a grupos e povos Charruas, até pouco tempo considerada extinta, porém hoje é estudada por linguistas e etnógrafos. Seu território se estende entre confluência do Rio Negro e Uruguai, as Ilhas do rio Paraná e entre as províncias de Santa Fé e Entre Ríos, até Corrientes.

autor deixa explícito a sua visão sobre o estilo no qual tanto *Zama* quanto *El entenado* costumam ser classificados, ele diz:

No hay, en rigor de verdad, novelas históricas, tal como se entiende la novela cuya acción transcurre en el pasado y que intenta reconstruir una época determinada. Esa reconstrucción del pasado no pasa de ser simple proyecto. No se reconstruye ningún pasado, sino que simplemente se *construye* una visión del pasado, cierta imagen o ideal del pasado que es propia del observador y que no corresponde a ningún hecho histórico preciso (SAER, [1973] 2014, p. 44 – 45)

(Na verdade não existem novelas históricas, no sentido de novelas cujas ações se passem no passado e que tentem reconstruir determinada época. Essa reconstrução do passado não passa de um simples projeto. Não se reconstrói nenhum passado, simplesmente, se *constrói* uma visão do passado, certa imagem ou ideal do passado que é própria do observador e que não corresponde a nenhum fato histórico específico)

Lhe mostro isto leitor, porque a literatura exercendo a função de apresentar uma nova versão, nova visão, uma (re)construção da história é umas das premissas mais fortes do movimento do ‘novo romance histórico’ – eu vou lhe explicar com um pouco de contexto. As primeiras centelhas deste movimento surgem no final do século XIX com o “criollismo” literário que inicia uma mudança de narrativas na literatura latinoamericana devido a recente “emancipação” do domínio espanhol, passa-se a buscar por uma diversidade de vozes que representem a identidade latinoamericana. Com isso se passa a olhar na escrita, principalmente na escrita literária, a possibilidade de questionar o governo, a relação com a natureza e outras hierarquias. Eis então que no século XX surge o ‘novo romance histórico’, que como afirma Fernando Ainsa (1991, p. 82), embarca na aventura de reler e questionar a história.

É tão simples quanto afirmam Carla Lavorati & Níncia Cacilia Ribas Borges Teixeira (2010, p. 7):

Os fatos e personagens históricos migram para o território da ficção e permitem, dessa forma, que se reveja a história do continente sob outra ótica. Enfim, propiciam a coexistência amigável e complementar entre a História e a ficção.

Esse novo momento do romance histórico está estreitamente ligado ao território da América Latina e a sua necessidade de romper com o silêncio imposto por uma colonização forçada. Silêncio esse que excluiu o direito dos dominados de contar sua própria história e, com isso, contribuiu, por muito tempo, com a predominância do discurso dominante, em detrimento de uma história mais abrangente e descentralizada.

A través desse tipo de narrativa o ‘novo romance histórico’ usa ê protagonista popular para narrar a sua visão sobre os acontecimentos. Quase em uma autobiografia a literatura usa uma linguagem afetiva que mexe com a imaginação interpretativa de quem lê, possibilitando assim uma transformação na percepção dos fatos que estão sendo narrados (GARCÍA GUAL 2002, p. 30). Em síntese o ‘novo

romance histórico' tem a intenção de problematizar a memória, a literatura, a história e a linha tênue que coloca as duas últimas como opostas, uma relação que Juan José Saer diz que não existe pois a ficção, a literatura, não possui nenhum compromisso com a verdade – mas será mesmo que é assim? Bem, vamos falar disso um pouco mais abaixo.

6.3 EL ENTENADO: O PASSADO HISTÓRICO DA ZONA SAER

Ahora hay otro problema que es que no sabemos muy bien qué es la historia.
(SAER, 1995, p. 76)
(Agora há outro problema que é que não sabemos muito bem o que é a história)

Lo desconocido es una abstracción; lo conocido, un desierto; pero lo conocido a medias, lo vislumbrado, es el lugar perfecto para hacer ondular deseo y alucinación (SAER, 2010, p. 212).
(O desconhecido é uma abstração; o conhecido, um deserto; mas o conhecido pela metade, o vislumbrado, é o lugar perfeito para fazer ondular desejo e alucinações.) (SAER, 2002 p. 12-13. Tradução de José Feres Sabino)

Eu acho que para podermos finalizar esse diálogo sobre a obra *El entenado* eu deveria lhe contar um pouco mais sobre o enredo, isso também vai trazer naturalmente os tópicos necessários para findarmos o debate sobre a intenção de revisão histórica de novelas com temáticas históricas e os posicionamentos artísticos e teóricos de Juan José Saer.

A história se inicia com o relato de sua vida no porto, o Entenado – quando aparecer assim, com letra maiúscula e sem itálico, é porque estou usando o título da obra como o nome próprio do narrador-personagem –, órfão e com, aproximadamente, quinze anos, se aventura na vida de grumete, em busca de sair da miséria.

Em 1516 – segundo os manuscritos do próprio Saer, algo entre os meses de janeiro e fevereiro (SAER, [1983] 2010, p. 212) –, o Entenado embarca em uma expedição às Malucas sob o comando do “maior piloto do reino” – na versão dos manuscritos, Saer menciona Juan Díaz de Solís, logo depois, ele risca o nome Juan (SAER, [1983] 2010, p. 212), e então decide nomeá-lo de Diez, assim mesmo, sem a acentuação “correta” do espanhol (SAER, [1983] 2010, p. 217). Mas, no final das contas, nenhum nome entra na edição final do texto para se referir ao capitão.

Ao chegar ao continente errado, o Entenado e sua tripulação – ou seria a tripulação de Solís? – é morta por indígenas nativos, restando como sobrevivente apenas o narrador-personagem, que é mantido no convívio destes nativos por dez anos. E destes dez anos, o Entenado conta, na maior parte da obra, sobre o seu primeiro contato com os rituais de antropofagia, bebidas e orgias, seguido do seu convívio com ês indígenas, onde ele é chamado de *def-ghi*, onde aprende a língua nativa e percebe como funciona aquela civilização. Até que, com a chegada de uma nova expedição, o Entenado retorna ao convívio com outros colonizadores e mesmo com dificuldade de se comunicar em sua língua materna passa informações aos novos exploradores, o que leva ao massacre daqueles povos indígenas.

De volta a Europa, o Entenado é apadrinhado pelo padre Quesada, compartilha com ele toda a sua história com povos Colastinés – essa é etnia especificamente mencionada na obra –, que vira tema da obra *Relación de abandonado* publicada pelo padre. O padre lhe ensina línguas e escrita, e após a sua morte o Entenado, sem rumo, se une a uma equipe de teatro, escreve uma peça sobre sua vivência com indígenas. Com o sucesso, sua peça ganha públicos de outras línguas e tem que ser adaptada a uma pantomima – um tipo de expressão artística mais gestual e expressiva que não usa muitas palavras.

Mas desacreditado da civilização que não reconhece o valor de povos originários e infeliz com sua história colonizadora, o Entenado entrega os direitos da sua peça e os direitos de sua própria identidade, adota os filhos de uma atriz que foi vítima de estupro e com suas economias inicia uma vida no mercado gráfico, trabalhando com prensa e se dedicando a cumprir o papel dado pelos indígenas que o denominaram de *def-ghi*: narradore, historiadore, testemunha – tradutorie, definições que o próprio personagem explica através da tradução de significados da palavra na língua indígena

Durante toda a narrativa, entre muitas dúvidas e questionamentos sobre a validade, precisão e realidade de suas memórias, o Entenado dá indícios de que as páginas que estamos lendo é algo que ele escreve sessenta anos após o convívio com os indígenas – apesar de que a cronologia encontrada nos manuscritos de Saer datem 1574 como ano da narrativa. Escrita desde sua casa na Europa, a narrativa não faz menção à publicação dessa história que o Entenado escrevia, ela simplesmente se materializa na obra que está em nossas mãos, o próprio *El entenado*.

Essa é a história do Entenado, mas também poderia ser a história de Francisco del Puerto, um espanhol qualquer que vivia no *Puerto* (Porto) de Santa Maria, que saiu como grumete na expedição de Solís em 1515 e chegou ao Rio da Prata em 1516 – dizem, que neste trajeto da expedição alguns tripulantes de Solís naufragaram e se refugiaram onde hoje é Florianópolis, aí mais uma proximidade com o personagem. Enquanto a tripulação e o próprio Solís foram assassinados, Francisco del Puerto sobreviveu – algumas leituras dão a entender que ele foi poupado por ser muito jovem, teoricamente Francisco não se enquadrava no perfil de execução em rituais antropofágicos de povos originários – e assim foi poupado e “adotado” por povos indígenas.

Os relatos históricos divergem quanto a que povo indígena protagonizou este episódio da morte de Solís, alguns mencionam os Charuás (LOZANO, [1755] 1874), Pedro Mártir Anglería – cronista famoso – menciona os Karibs Amazonicos⁶⁹, outros falam dos Guaranis, especificamente os Chandules⁷⁰ (SIERRA, 1964), que tem sua cultura atrelada à cultura antropofágica (OVIEDO Y VALDÉS, 1852) – inclusive, Oviedo, aquele cronista do meu TCC, é um dos que diz que indígenas Guaranis “comem carne humana” – e Oviedo também fala dos Timbúes⁷¹, na região de Santa Fé. Mas Félix de Azara (1850, p. 172), por exemplo, afirma que nenhuma das nações indígenas mencionadas aqui come carne humana – e ele menciona 31 nações indígenas, inclusive os Pampas, que são também conhecidos como parte da etnia Colastinés.

Então não há uma certeza quanto a que povo indígena a história atrelaria o contato de Francisco del Puerto, mas o que a história concorda – inclusive as anotações de Juan José Saer sobre o marco temporal da obra (SAER, [1983] 2010, p. 211) – é que dez anos depois ele voltou a ter contato com colonizadores na expedição de Sebastián Caboto, em 1527 – e leitores, dizem também, que ao passar pelo golfo de Santa Catarina, as navegações de Caboto resgataram alguns daqueles tripulantes de Solís que estavam em Florianópolis. Para completar, nos próprios relatos de Sebastián Caboto, o Francisco del Puerto é mencionado como um

⁶⁹ Denominadas de Karib ou Caribe, estas indígenas estão historicamente e literariamente registradas como um dos grupos originários da América Latina, com grande fama de guerreiros.

⁷⁰ Denominação europeia dada a grupos de etnia guarani que habitavam ilhas no Rio da Prata durante o século XVI.

⁷¹ Denominação guarani dada a grupos de etnia chaná que tinham a cultura de perfuração nasal e habitavam onde hoje é a Argentina, ao sul de Santa Fé.

intérprete – a denominação que é historicamente atribuída a agentes de tradução – que auxiliou na conquista e fundação do Forte Sancti Spiritus, o primeiro povoado em território, atualmente, argentino (CABOTO apud MEDINA, 1908, p. 160).

Mas aqui a historiografia de Francisco del Puerto se torna um espaço em branco, não há registros dos dez anos em que Francisco del Puerto teve contato com os povos indígenas, assim como não há registros históricos sobre seu retorno ou não a Espanha.

Neste momento leitor, a ficção cria narrativas que preenchem estes espaços em brancos na história, e Francisco del Puerto se torna personagem em *En el campo las espinas* de María Ester de Miguel, publicado em 1980, em *El grumete Francisco del Puerto* de Gonzalo Enrique Mari, publicado em 2003, no capítulo “El primer criollo”, publicado em 2018, em *Histórias de gurises* de Marcos Salaberry e, como sabemos, em *El entenado* de Juan José Saer, em 1983.

Saer afirma que suas ideias de escrita mudaram completamente ao topar com as referências a Francisco del Puerto, em *História Argentina*, de José Luis Busaniche:

Quando yo escribí *El entenado* yo tenía una idea para hacer esa novela que no era así para nada. Iba a ser de otra manera. El objetivo era escribir una novela donde el protagonista fuese colectivo y no individual. Y tenía una concepción totalmente diferente del relato. Yo lo había concebido como cuatro conferencias de un etnólogo, que después lo retomé de otra manera en otro libro. Descubrí la historia de Francisco del Puerto en el libro de Busaniche (donde hay catorce líneas sobre Francisco del Puerto) y eso es todo lo que leí sobre esta historia. Copié estas catorce líneas y no volví a leer más nada. (SAER, 1995, p. 74)

(Quando eu escrevi *El entenado* eu tinha uma ideia para fazer esse romance que não era assim, de jeito algum. Ia ser de outra maneira. O objetivo era escrever um romance onde o protagonista fosse coletivo e não individual. E tinha uma concepção totalmente diferente do relato. Eu tinha concebido ele como quatro palestras de um etnólogo, que depois retomei de outra forma em outro livro. Descubri a história de Francisco del Puerto no livro de Busaniche (onde tem catorze linhas sobre Francisco del Puerto) e isso é tudo o que eu li sobre esta história. Copiei estas catorze linhas e não voltei a ler mais nada)

Leitore, guarde na sua memória esta informação sobre Saer idealizar *El entenado* como quatro palestras em outra obra, vamos falar disso antes de terminar este capítulo.

Veja leitor que além de ter sido seduzido imediatamente pela história de Francisco del Puerto, Saer escolheu não ler mais sobre a obra, cria intencionalmente uma lacuna na história para poder assim “escrever livremente” (SAER, 200). Ou seja, Saer entende que o espaço em branco da historiografia pode ser complementado pela literatura, inclusive, ele deixa explícito que sua decisão de mencionar os povos

Colastinés em *El entenado* é justamente por conta das lacunas históricas sobre esses povos:

En lo relativo a los indios colastiné, debo decir que en los tratados especializados, sólo aparece de ellos el nombre, en la larga lista de tribus regionales que habitan en las inmediaciones del río Paraná. [...] siempre trasapelados en alguna lista que no señala de ellos ningún rasgo distintivo. Ese anonimato los transforma en materia ideal para una ficción; (SAER, 2000)
(No que diz respeito aos indígenas colastinés, devo dizer que em todos os tratados especializados, apenas aparece o nome deles, em uma longa lista de tribos regionais que habitam as redondezas do rio Paraná. [...] sempre perdidos em papeladas de alguma lista que não sinaliza nenhuma característica diferencial deles. Esse anonimato os transforma em material ideal para uma ficção)

Não há como negar que Saer entende que há brechas históricas que fazer da narrativa histórica incompleta – e eu vou me adiantar em dizer que a narrativa historiográfica é tendenciosa, colonial e dúbia. No entanto, leitor, mesmo entendendo isto Saer vê nestas brechas apenas uma possibilidade de escrita e nega à literatura a possibilidade – e o dever – de complementar ou revisar a história:

Cuando digo que la novela histórica no existe, digo que no puede existir. No puede existir porque, si el objetivo de la novela histórica es reconstituir o desentrañar la historia, es imposible que con los métodos de la ficción esa tarea pueda llevarse a cabo. Al mismo tiempo toda lectura de la historia que no esté hecha con los “protocolos” de una ciencia histórica (que siempre es ideológica, que siempre tiene elementos ideológicos), toda lectura histórica está invalidada de antemano. (SAER, 1995, p.74)

(Quando digo que a novela histórica não existe, quero dizer que não pode existir porque, se o objetivo da novela histórica é reconstruir ou desvendar a história, é impossível que com os métodos da ficção essa tarefa possa ser concluída. Ao mesmo tempo, toda leitura da história que não seja feita com os “protocolos” de uma ciência histórica (que sempre é ideológica, que sempre tem elementos ideológicos), toda leitura histórica está invalidada.)

Veja leitor – às vezes me faltam formas de dizer pois para mim é tudo muito explícito –, todas essas afirmações de Juan José Saer vão na contramão de todo um movimento latino-americano de resgate identitário.

No auge do movimento do ‘novo romance histórico’, Hayden White surge com debates sobre a influência que a visão do historiador causa na narrativa histórica, se iniciam debates sobre a ideologia e manipulação da narrativa historiográfica, é historiador ou narrador – como queira chamar – tem poder na construção da imagem de toda uma nação que não se via representada ou com voz em sua própria história. E então, em 1997, Saer afirma em *El concepto de ficción* que o escritor não precisa estar ciente da expectativa de sua audiência nem de mudanças que podem surgir da elaboração do discurso? (SAER, [1997] 2014, p. 119).

Eu não quero dizer, leitor, que Juan José Saer, por ser argentino, é obrigado a pensar tal como um movimento nacional, o que debato com você – e talvez o faça de forma um pouco colérica – é sobre uma escolha de posicionamento. As visões teóricas de Saer, no quesito história e literatura, passam uma visão de ficção como ficção, de imagem universalizada do ser humano – como se fossem todos iguais dentro do sistema social –, um posicionamento de isenção da literatura e de autores em um movimento de descolonialidade. O que, para mim, é uma marca de um discurso etnocêntrico enraizado – eu posso estar exagerando, mas me soa tal como “eu não vejo cor, eu vejo pessoas” em um contexto que demanda debates antirracistas –, é ignorar a necessidade de diversidade de voz se posicionando e o poder de um discurso.

Djamila Ribeiro ensina em seu *Pequeno manual antirracista*: “É importante ter em mente que para pensar soluções para uma realidade, devemos tirá-la da invisibilidade. Portanto, frases como ‘eu não vejo cor’ não ajudam. O problema não é a cor, mas o seu uso como justificativa para segregar e oprimir.” (RIBEIRO, 2019, p.30). Walter Benjamin escreveu algumas teses sobre história – e eu indico a você a leitura dessas teses feita por Michael Löwy (2005) – que falam, dentre muitas coisas, sobre como o discurso hegemônico impede a existência de outras possibilidades históricas, de como a manipulação da narrativa histórica contada pelos “vencedores” influencia na manutenção de um sistema de opressão e como essa “história única” é perigosa.

Não é necessário muito leitor, em uma leitura rápida de *O perigo de uma história única* de Chimamanda Ngozi Adiche é possível entender o que quero dizer aqui, Adiche diz (2019, p. 32. Tradução de Julia Romeu): “As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada.” – e eu concordo profundamente.

Carlos Reis (2001) afirma que a literatura envolve em dimensões estéticas, históricas e socioculturais – considerada até como um modo de intervenção social. Antonio Candido, já em 1972, falava sobre algumas funções que destacam esta força humanizadora existente na literatura: uma função psicológica, para suprir e explicar o que for necessário; uma função integradora e transformadora, que “educa tanto quanto as escolas e a família”; uma função educativa, que forma através de exemplos da vida; uma função humanizadora, que mostra a realidade e desperta sentimentos

sobre tal; assim como função de conhecimento e expressão. De modo que, partindo destas leituras – e de minhas convicções e ideologias – é fácil eu concordar que a literatura é mais que ficção, estética e estilo, que ela é política, social e histórica.

É complexo compactuar com esses tipos de pensamentos, estudar e admirar movimentos literários que os apoiam, tentar construir ações embasadas nestes pensamentos e ler Saer afirmar que “La función de la literatura no es corregir las distorsiones a menudo brutales de la historia inmediata ni producir sistemas compensatorios” (SAER, 1997, p. 119) (A função da literatura não é corrigir deformidades, muitas vezes, brutais da história imediata nem produzir sistemas compensatórios).

Enquanto estudiosos como Hayden White, Fernando Ainsa, Murray Krieger afirmavam que a narrativa histórica se aproximava mais da ficção do que da ciência, Juan José Saer afirmava (SAER, 1995, p. 73): “la ficción tiene más que ver con el mito que con la historia” (a ficção tem mais a ver com o mito que com a história) – e isso me fala muito mais sobre Saer que sobre suas obras. Aníbal Quijano (2000), quando fala da colonialidade do saber, fala sobre como o saber eurocêntrico é colocado como conhecimento e teoria universal e o saber da voz subalternizada é visto como mito e folclore.

Eu vou compartilhar com você um trecho de Chimamanda que eu considero cirúrgico:

É impossível falar sobre a história única sem falar sobre poder. Existe uma palavra em igbo⁷² na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: *nkali*. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer “ser maior que outro”. Assim como o mundo econômico e político as histórias também são definidas pelo princípio de *nkali*: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder.

O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva. (ADICHE, 2019, p. 22-23. Tradução de Julia Romeu)

E isso acontece por exemplo sobre os indígenas da obra, existem muitas oportunidades de dar espaço para a voz indígena tanto dentro da narrativa como no seu processo de produção ficcional. Os povos Colastinés são um dos povos originários da Argentina, mas com a colonização e o apagamento histórico hoje são apenas o nome de dois povoados de Santa Fé, Colastiné Norte e Colastiné Sul – Saer viveu por um tempo em Colastiné Norte (MICAL, 2007, p. 223; SAER, 2000). Mas o

⁷² Uma das línguas faladas na Nigéria.

que eu mais destaco como oportunidade perdida sem explicação, é o fato de Juan José Saer optar por usar como inspiração para a língua indígena na obra uma sequência de um dicionário, D-E-F-G-H-I, em vez de exaltar uma das línguas que apareceram em sua pesquisa.

Como podemos ver, por exemplo, em *El grumete Francisco del Puerto* de Gonzalo Enrique Mari, o autor inclui diversos poemas da tradução oral guarani, que são apontados em nota de rodapé como compilados por antropólogos, tendo palavras diretas do guarani e a sugestão de que é da ocupação de um entre-lugar por parte do personagem que provém a linguagem argentina.

Muito se defende sobre o direito à licença poética do autor durante a trajetória dessa pesquisa muitas vezes eu fui confrontada com a ideia de “é ao direito de criação do autor, sua licença poética sobre o uso e criação da língua” – me disseram várias pessoas em congressos acadêmicos –, “é uma escolha do autor não dar nomes às personagens” ... Mas acontece que, em um contexto de colonialidade de saber, as coisas são mais como afirma Daiara Tukano⁷³:

essa coisa da poética, da figura poética é muito usada para mistificar a imagem do indígena. É muito fácil você dizer que o conhecimento indígena é poesia, ou mitologia, ou folclore, ou qualquer coisa que não tenha uma materialidade, uma dimensão mais profunda na sua identidade (TUKANO, 2017, 02min 24s)

E esse é o problema de não se aceitar as possibilidades que a literatura traz para a história, se cria uma história única que cria estereótipos e o problema dos estereótipos é que não são mentirosos, mas são incompletos (ADICHE, 2019, p. 26) e formam identidades incompletas ou que não se autoconhecem.

Em seu ensaio “El concepto ficción” (O conceito ficção), Saer ([1997] 2014) afirma: “La ficción no solicita ser creída en tanto que verdad, sino en tanto que ficción.” (SAER, [1997] 2014, p. 12) (A ficção não exige ser crível enquanto verdade, e sim enquanto ficção.). E nesse ponto eu não discordo de Saer, mas também penso – como eu já cheguei a explicar a você antes – que a ficção é, nada mais do que, a representação de uma das possibilidades da realidade e como possibilidade, como especulação, ela é formada através de análises e referências da própria realidade, da própria história – o caso é que quando falamos ou pensamos o termo história vamos

⁷³ Grupo indígena composto por dezessete etnias que vivem às margens do Rio Uaupés e seus afluentes, falam as línguas Tukano Original, Aruak e Maku.

direto para o passado e esquecemos que no segundo que se foi já há uma história, ou seja, o presente também possui história.

Juan José Saer não está errado ao dizer:

Toda narración transcurre en el presente, aunque habla, a su modo, del pasado. El pasado no es más que el rodeo lógico, e incluso ontológico, que la narración debe dar para asir, a través de lo que ya ha perimido, la incertidumbre frágil de la experiencia narrativa, que tiene lugar, del mismo modo que su lectura, en el presente. (SAER, [1973] 2014, p. 46)

(Toda narração acontece no presente, embora fale, à sua maneira, do passado. O passado não é mais do que o rodeio lógico, e inclusive ontológico, que a narrativa deve dar para agarrar, a través do que passou, a incerteza frágil da experiência narrada, que tem lugar, da mesma forma que a sua leitura, não presente.)

Até porque de fato, qualquer narrativa, qualquer discurso, mesmo que histórico, vai carregar em si mais a história e os traços de seu tempo, do que da história que conta – o fato, leitor, é que é sintomático da humanidade a ausência e exclusão existente na literatura, na arte e na tradução. E por isso é tão importante validar a função humanizadora de consciência, correção e construção de identidades, existente na literatura, mas como cobrar ou julgar a literatura por algo que não há nem na sociedade, se a própria literatura é a representação da mesma? – foi uma pergunta que a professora Ligia me fez durante a defesa e eu quase não fui capaz de responder.

A Argentina, por exemplo, possui um contexto delicado quanto a sua relação com suas origens e descendências de povos originários. Devido ao processo histórico de reclusão e silenciamento destes povos há uma crise identitária e um lento processo de recuperação de tudo o que foi silenciado, isso se vê em suas narrativas e, a meu ver, pode ser modificado, também, através delas. Por que a verdade é que a arte, a literatura elas vão além da realidade, justamente por forjar possibilidades, e por que negar essa característica da narrativa?

O que eu quero que fique desta provocação é que há um grande impacto, um grande poder, em colocar línguas diferentes, principalmente línguas de culturas subalternizadas dentro de qualquer narrativa, seja ela histórica, ficcional ou acadêmica... porque é como Yolanda Payano Iturrizaga – indígena, linguista e intérprete –, lindamente, diz:

La lengua siempre está, inherentemente, unida con la persona que porta la lengua que ha adquirido desde su niñez. El derecho de la lengua está vinculado automáticamente con el derecho de la persona que lo habla y no solo es el derecho lingüístico, sino todos los derechos. [...] el simple hecho de existir una lengua significa que existe una cultura diferente al resto. Al existir una cultura diferente al resto es todo un conjunto de conocimientos, en toda su magnitud [...] y todo esto conlleva, pues, a enriquecer el universo del mundo, de la humanidad. (ITURRIZAGA, 2020, 00min 2s)

(A língua sempre está inerentemente unida a pessoa que porta a esta língua que adquiriu desde a infância. O direito à língua está vinculado automaticamente com o direito da pessoa que a fala, e não apenas um direito linguístico, mas todos os direitos [...] o simples fato de existir uma língua significa que existe uma cultura diferente do resto. Ao existir uma cultura diferente do resto é como um conjunto de conhecimentos, em toda a sua magnitude [...] e logo tudo isso implica em enriquecer o universo do mundo e da humanidade.)

Principalmente, dentro da literatura acompanhada de uma visão de função social, afinal ela “tece valores”, como diz Kaká Werá (2016). Inclusive, como o próprio Kaká Werá define: “é a arte de contar uma boa história, mas de maneira que toque, aquele que ouve ou aquele que lê, na sua alma, no sentido de produzir reflexões, de produzir sensibilizações, isso pra mim é literatura” (WERÁ, 2016 08min 48s). E, sem dúvida, a obra *El entenado* de Juan José Saer cumpre com esses propósitos de produzir reflexões e sensibilizações – de outra forma eu não estaria trazendo-a como suporte para todos esses diálogos que já tivemos aqui.

No frigidar dos ovos, leitor, depois desta longa conversa, eu preciso reconhecer que está tudo bem provocar, refletir, contrapor e expor essas contrariedades de Saer, o debate sobre história e ficção leva anos acontecendo e seguirá assim. E entendendo isso, eu decido “fazer as pazes com Saer” – não que isso vá mudar o fato de que, como minha orientadora diz, essa dissertação é “antisaeriana”, mesmo porque nunca foi minha intenção ser, não seria também a de não ser, pois isso depende de como se recebe tudo o que digo.

Não irei retirar nada do que convictamente declarei até então sobre este debate de história versus ficção, debater, contrapor, analisar, refutar é dialogar, é ciência e é justo o que me proponho neste trabalho, de modo que eu vou respeitar e pontuar outras falas de Saer, dando a ele um acolhimento de escuta que é o que acredito que vá me levar a uma via mais justa de diálogo.

Como bem pontuado pela professora Evelyn durante a defesa, o modo como se lida com este impasse e as contrariedades no discurso de Saer sobre a representação ou figuração histórica poderiam me levar a três vias:

Eu poderia desautorizar o autor, me limitar a uma interpretação fechada da obra que “não pode” negar sua historicidade se escolhe citar Heródoto – conhecido como o pai da história – em sua epígrafe;

Eu poderia julgar como mera subjetividade do autor, e considerar que é uma opinião, que cada um tem a sua e tudo bem – mas o momento político brasileiro desde o contexto das eleições de 2018 me conceituaram muito bem que quando um

posicionamento contribui para a opressão ou para o silenciamento da temática ele não é uma simples opinião;

E eu poderia insistir em mostrar ambas as perspectivas e caminhar para um desdobramento que permitisse, você leitor, de escolher sua própria visão do tema. Nesta terceira via é onde eu me entendo com Saer e tento lhe explicar que quando ele fala de “antropologia especulativa” e quando eu falo de literatura histórica, não se trata de um debate sobre a ficção preencher a história e sim sobre a história, a realidade atravessar a ficção como nos atravessa gerando sua própria verdade.

Dito isso, eu opto por dar início ao fechamento deste diálogo com uma verdade curiosa sobre a obra. Me permito citar Saer mais uma vez, ainda no debate ficção, verdade e história – inclusive me responsabilizo pela ênfase:

Creo que los estímulos para escribir un texto de ficción pueden venir de cualquier lado [...] cualquiera sea el estímulo, el objetivo es crear un mundo de ficción. Y esto no significa que se cree un mundo falso... falso en todo caso, no de falsificado, deformado, que tergiversa una supuesta realidad, sino de perseguir un sentido diferente al de la investigación histórica. Esa falsedad es de algún modo **la verdad de la ficción**. (SAER, 1995, p. 73)

(Acredito que os estímulos para escrever um texto de ficção podem vir de qualquer lugar [...] seja qual for o estímulo, o objetivo é criar um mundo de ficção. E isso não significa que se crie um mundo falso... falso em todo caso, não de falsificado, deformado, que vira as costas para uma suposta realidade, mas no sentido de perseguir um sentido diferente ao da investigação histórica. Essa falsidade é de algum modo **a verdade da ficção**.)

Porque ironicamente, a história de *El entenado* é uma verdade histórica dentro da Zona Saer – parece sem sentido, mas eu lhe explico por que acho bem interessante e pertinente a temática. Você lembra que eu mencionei que o conjunto da obra de Juan José Saer funcionava como uma Zona própria? Contextualizadas no mesmo espaço, personagens que se repetem e se conhecem, Saer criou sua própria Zona, seu próprio mundo, sua própria verdade.

E quando tratam de relacionar e analisar suas obras dentro desta ideia de Zona, algunes estudioses chegam a dizer que *El entenado* é uma obra que se encontra não muito atrelada a todo este universo da Zona Saer, porque, tecnicamente, apenas se conecta através da localização, que nas obras de Saer sempre está em torno a região de Santa Fé. Para algunes *El entenado* se perde nessas relações pois é diferente de outras obras de Saer que se ligam também através de referências a fatos e personagens.

No entanto, a verdade curiosa é que há um detalhe que algunes estudioses não deixam passar e eu queria finalizar lhe contando essa história da ficção: Em

Glosa, outra narrativa de Saer existem algumas referências que se atrelam a *El entenado* historicamente e aqui eu cito:

El verano anterior, Washington se ocupaba de sus cuatro conferencias – Lugar, Linaje, Lengua, Lógica – sobre los indios Colastinés, de las que, por el momento nadie conoce más que los títulos [...] Washington, con una jarra de agua fría y un plato de ciruelas, se ha instalado en su estudio para leer, tomando notas de cuando en cuando, una edición facsimilar de la *Relación de abandonado*, del padre Quesada, que Marcos Rosemberg le ha traído de Madrid. (SAER, 2010, p. 70-71)

(No verão passado, Washington se ocupava de suas quatro palestras – Lugar, Linhagem, Língua, Lógica – sobre os indígenas Colastinés, das quais até o momento, ninguém conhecia mais do que os títulos [...] Washington, com uma jarra de água gelada e um prato de ameixas, se instalou em seu escritório para ler, tomando algumas notas, uma edição facsimilar de *Relación de abandonado*, do padre Quesada, que Marcos Rosemberg lhe trouxe de Madri.) – lembrando que as traduções que não tem suas devidas autorias destacadas é porque foram realizadas por mim, como é o caso desta citação da obra *Glosa*.

Referências que fazem com que, dentro da Zona Saer, os relatos da vida de Entenado, pelo menos os que foram registrados pelo padre Quesada, sejam de cunho historiográfico – ou especulativamente antropológico. E você lembra que nos manuscritos de *El entenado* Saer já determinava o título da sua tradução para o francês como *L'ancêtre*, que em português e em espanhol pode ser traduzido como ancestral?

Junto a estes manuscritos também se encontrar uma cronologia que faz referência desde o início de *El entenado* até o nascimento de Washington Noriega, o que nos permite considerar que o Entenado é o antepassado, o ancestral, o indivíduo historicamente originário dos demais personagens da zona saeriana, logo a narrativa se torna historiografia dentro do universo da Zona Saer.

Mas as conexões não findam apenas no que há dentro da obra, você lembra que em uma das falas de Saer ele diz que seus planos para o enredo de *El enteando* constavam de quatro palestras de cunho etnográfico? “Lugar, Linhagem, Língua, Lógica”, são as quatro palestras que estão sendo elaboradas por Washington. E às margens dos manuscritos de *Glosa*, segundo Julio Premat (SAER, 2010, p. 71), ao final da citação anterior Saer escreveu “and the reader became the book” (e o leitor se torna o livro) o que permite cogitar a possibilidade de que foi o Washington Noriega o verdadeiro autor de *El entenado*, e então a obra que era história se torna ficção dentro da historiografia da Zona Saer – eu disse que queria finalizar com uma verdade curiosa e pertinente ao debate história versus ficção.

Como eu já disse a relação ficção, história e realidade não findam pois estão entrelaçadas. Se você não acredita em mim veja que essa relação vai da obra *El entenado* para *Glosa*, não satisfeita ela vai também de *Glosa* para as áreas deste trabalho, pois o personagem Washington Noriega que pode ou não ser o autor de *El entenado* é declaradamente um tradutor (SAER, 2010, p. 73). Por fim, fora da zona ficcional de Saer o entrelaçamento vai também da ficção de *Glosa* para a realidade e historiografia da vida do próprio Juan José Saer – volte ao subcapítulo “6.1 A voz do escritor Juan José Saer” onde conversamos sobre a trajetória do autor como tradutor e, ao final da página 137, veja o nome que ele já usou como pseudônimo para assinar uma de suas traduções.

7 A VOZ INDÍGENA EM *EL ENTENADO*

Eu sei leitor que se você chegou até aqui, deve estar ansioso para saber como serão as análises da obra segundo as metodologias da pesquisa. O primeiro a ser feito é lembrar que as análises aqui serão voltadas para as ações tradutórias realizadas, na obra, pelo narrador-personagem, o qual chamaremos de tradutor-personagem, pois mesmo que não seja um profissional de tradução atua como agente tradutorie – lembre-se que já falamos de ações tradutórias e de como estas podem ser realizadas de modo profissional ou não, diferente de uma tradução –, o que faz com que, através de várias ações, seja possível levar a voz indígena de um contexto cultural para outro, e vão ser essas ações que serão tratadas aqui como ações tradutórias.

A atuação tradutora do tradutor-personagem, toda sua narrativa, ou como o mesmo descreve: “el único acto que podía justificar” (SAER, [1983] 2010. p. 279) (“o único ato que podia justificar”) (SAER, 2002, p. 119. Tradução de José Feres Sabino) sua vida, tem como propósito levar a voz indígena – ou seja, tudo aquilo que permeia a cultura, linguagem e identidade de indígenas presentes na obra – para o conhecimento de seus leitores alvos. O que, pelo discurso realizado, eu consigo afirmar que está dirigido a pessoas da “nossa pátria”, ou seja, outros colonizadores.

Vale lembra que já conversamos sobre como as definições, intenções e vivências de cada agente tradutorie causam um impacto sobre suas ações tradutórias. Sendo assim é importante ressaltar quem é este tradutor-personagem e como sua posição social muda ao longo da história dependendo do contexto social em que se encontra, pois isso afeta a representação indígena, visto que mexe como o lugar de fala ocupado pelo tradutor-personagem.

Eu tive a oportunidade de que uma das minhas leituras da obra *El entenado* fosse feita sobre uma edição comentada – essa leitura me possibilitou algumas reflexões que trago aqui –, inclusive esta tem sido a edição utilizada como referência para os recortes da obra apresentados neste trabalho. Mas eu sei bem que nem todos estão dispostos ou preparados para uma leitura que traz materiais extras – principalmente porque estes materiais, geralmente, vêm ao fim da edição ou em notas de rodapé que normalmente são ignorados em leituras rápidas.

Então o que proponho neste capítulo de análises é que você me acompanhe em uma leitura resumida da história contida nas páginas de *El entenado*, através de recortes e comentários que trago para pontuar as ações tradutórias. Quero compartilhar com você que, ao longo desta dissertação a divisão da obra foi feita por mim segundo o contexto “histórico”, depois segundo a relação existente entre o Entenado e a língua indígena, e depois também foi feita de acordo com os tipos de ações tradutórias, até chegar a divisão eu trago aqui – a cada releitura da obra e a cada diálogo sobre este trabalho eu ia alterando minha visão. Até que eu decidi que as análises da obra seriam divididas em subcapítulos seguindo uma noção do nível em que a voz indígena é propagada dentro da obra – afinal este é o foco da pesquisa.

Meus comentários serão em geral sobre a ação tradutória, explicando o porquê a defini como uma ação tradutória e qual o contexto em que ela ocorre, para que assim você possa entender a relação que o tradutor-personagem possui com a voz que traduz e como eu acredito que isto tem impacto no modo como ele traduz – leitor, saiba que em nenhum momento eu defendo que apenas vozes subalternas podem traduzir vozes subalternas, conversamos sobre isso, o que falo aqui é simplesmente sobre o cuidado que agentes tradutores precisam ter para que não perpetuem silenciamentos sobre as vozes que traduzem.

7.1 OS PRIMEIROS SONS

Eu trago aqui, uma das primeiras declarações da obra: “[...] en la playa amarilla, éramos como hormigas en el centro de un desierto. Y si ahora que soy un viejo paso mis días en las ciudades” (SAER, [1983] 2010 p. 211) ([...] na praia amarela, éramos como formigas no centro de um deserto. E se, agora que sou velho, passo meus dias nas cidades) (SAER, 2002 p. 11. Tradução de José Feres Sabino), onde o personagem pontua sua localização geográfica e a faixa etária à qual pertence quando escreve a narrativa. Narrada no fim de sua vida, diretamente de um centro urbano no continente europeu, a história do Entenado é carregada de memórias do passado. E é com memórias de seu passado que no seguinte parágrafo ele nos conta sobre sua condição social:

La orfandad me empujó a los puertos. El olor del mar y del cáñamo humedecido, las velas lentas y rígidas que se alejan y se aproximan, las

conversaciones de viejos marineros, perfume múltiple de especias y amontonamiento de mercaderías, prostitutas, alcohol y capitanes, sonido y movimiento: todo eso me acunó, fue mi casa, me dio una educación y me ayudó a crecer, ocupando el lugar, hasta donde llega mi memoria, de un padre y una madre. Mandadero de putas y marinos, changador, durmiendo de tanto en tanto en casa de unos parientes, pero la mayor parte del tiempo sobre las bolsas en los depósitos, fui dejando atrás, poco a poco, mi infancia, hasta que un día una de las putas pagó mis servicios con un acoplamiento gratuito – el primero, en mi caso – y un marino, de vuelta de un mandado, premió mi diligencia con un trago de alcohol, y de ese modo me hice, como se dice, hombre. (SAER, 2010. p. 211 - 212)

(A orfandade me empurrou aos portos. O odor do mar e do cânhamo umedecido, as velas lentas e rígidas que se afastam e se aproximam, as conversações de velhos marinheiros, perfume múltiplo de especiarias e amontoamento de mercadorias, prostitutas, álcool e capitães, som e movimento: tudo isso foi meu berço, minha casa, me deu uma educação e me ajudou a crescer, ocupando o lugar, até onde alcança minha memória, de um pai e uma mãe. Menino de recado de putas e marinheiros, carregador, dormindo de quando em quando em casa de uns parentes, mas maior parte do tempo sobre os sacos nos depósitos, fui deixando para trás, pouco a pouco minha infância, até que um dia uma das putas pagou meus sérvios com uma cópula gratuita – a primeira, no meu caso – e um marinheiro, quando voltei de um mandado, premiou minha diligência com um trago de álcool, e desse modo me fiz, como se diz, homem.) (SAER, 2002 p. 11-12. Tradução de José Feres Sabino)

Não adentrarei nas questões da presença de um discurso que atrela a masculinidade do personagem a sua iniciação sexual e alcoólica – o que a meu ver me diz muito sobre a mentalidade machista da sociedade, reproduzida pelo próprio personagem em questão e do próprio Saer. Este trecho da obra nos mostra que o Entenado é um homem que, sendo órfão, cresceu e viveu nos portos, negligenciado por seus parentes e pela própria sociedade, vivendo em situação de miséria até, o que alguns estudiosos marcam como seus 15 anos de idade, quando então, em busca de uma ascensão social, decide seguir a carreira de grumete: “Entusiasmado por estas convicciones – que eran también consecuencia de la miseria – me puse en campaña para embarcarme como grumete...” (SAER, 2010, p. 212) “(Entusiasmado por essas convicções – que eram também consequência da miséria – me pus em marcha para embarcar como grumete...)” (SAER, 2002 p. 12. Tradução de José Feres Sabino)

Ao relatar as vivências durante as navegações o personagem revela um pouco mais sobre sua história, conta os abusos e violências aos quais teve que ceder para sobreviver dentro das embarcações até chegar em terra:

Más de una vez, su única declaración de amor consistía en ponerme un cuchillo en la garganta. Había que elegir, sin otra posibilidad, entre el honor y la vida. Dos o tres veces estuve a punto de quejarme al capitán, pero las amenazas decididas de mis pretendientes me disuadieron. Finalmente, opté por la anuencia y por la intriga, buscando la protección de los más fuertes y tratando de sacar partido de la situación. El trato con las mujeres del puerto me fue al fin y al cabo de utilidad. Con intuición de criatura me había dado

cuenta, observándolas, que venderse no era para ellas otra cosa que un modo de sobrevivir (...). El vicio fundamental de los seres humanos es el de querer contra viento y marea seguir vivos y con buena salud, (...) pasé, por lo tanto, de mano en mano y debo decir que, gracias a mi ambigüedad de imberbe, en ciertas ocasiones el comercio con esos marinos – que tenían algo de padre también, para el huérfano que yo era – me deparó algún placer: y en ese ir y venir estábamos cuando avistamos tierra. (SAER, 2010, p. 214-215)

(Mais de um a vez, a única declaração de amor deles consistia em colocar-me uma faca na garganta. Teria de escolher, sem outra possibilidade, entre a honra e a vida. Duas ou três vezes estive a ponto de me queixar ao capitão, mas as ameaças decididas de meus pretendentes me dissuadiram. Finalmente, optei pela anuência e pela intriga, buscando a proteção dos mais fortes e tratando de tirar partido da situação. O trato com as mulheres do porto, ao fim e ao cabo, me foi útil. Com intuição de criança havia me dado conta, observando-as, de que se vender não era pra elas outra coisa senão um modo de sobreviver, (...). O vício fundamental dos seres humanos é o de querer, contra vento e maré, seguir vivos e com boa saúde, (...) passei, portanto, de mão em mão e devo dizer que, graças a minha ambigüidade de imberbe, em certas ocasiões o comércio com esses marinheiros – que tinham algo de pai também, para o órfão que eu era –, me proporcionou algum prazer: e nesse ir e vir estávamos, quando avistamos terra.”) (SAER, 2002 p. 16. Tradução de José Feres Sabino)

Sem questionar ou debater as questões de abuso, que sem dúvida fazem parte da construção do personagem, ainda que não definam em definitivo sua identidade – pois ninguém deve ser definido ou taxado pelos sofrimentos que lhe foram infligidos, este trecho me vêm para determinar que, dentre aqueles que compõem a sua “mesmidade”, o personagem possui, sem dúvida, uma posição marginalizada – eu diria inclusive, subalterna – pela posição que lhe é imposta devido ao seu conjunto de autodefinições, como: “órfão”; alguém que vive em “miséria”; e alguns outros termos que me remetem a subjugações patriarcais, como: “aparência afeminada” e “minha ambigüidade de imberbe” – ao ler a obra fiquei com a ligeira impressão de que esta “ambigüidade”, assim como outros pontos da história, poderiam ser premissas para uma afirmação da bissexualidade do personagem.

Este é o ponto de partida da identidade do personagem: homem branco, órfão, abandonado pela família e pelo estado, acolhido em certa medida pelo porto que lhe deu abrigo e ensinamentos, onde conseguiu sua profissão de grumete que lhe dá chances de crescer na vida e fugir da condição de miséria. Inclusive, é somente a partir de sua nova profissão que o Entenado, agora menos marginalizado por possuir uma função na sociedade, começa a realizar ações tradutórias – a nível de informação leitora, a função de grumete é ser auxiliar dos marinheiros, é definido como “praça inferior” no escalão da marinha.

É deste ponto, como grumete das navegações – de Solís, em 1516 –, que se ensaiam as primeiras ações tradutórias do personagem. As primeiras ações tradutórias ocorrem dentro de um contexto, segundo a definição de Roman Jakobson ([1959] 1995), intralingual, o personagem dentro de sua própria língua, o espanhol, traz as falas realizadas na oralidade para a escrita. Veja leitor trabalharmos aqui com dois signos de linguagem diferentes: os verbais, as falas, e os não verbais, gestos ou expressões, e logo dentro dos contextos, também diferentes, oral e escrito.

Nestas primeiras ações tradutórias o tradutor-personagem traz falas que foram proferidas oralmente e que se não fossem registradas em sua escrita, através de sua ação tradutória, se perderiam na história, não existiriam para além da lembrança. Mesmo que neste momento estejamos falando de um contexto dentro da mesma língua e em uma cultura de tradição escrita este movimento da passagem da oralidade à escrita, ou seja, o ato de transcrição, deve ser considerado como uma ação tradutória para ter seu reconhecimento como uma destas ações passivas de gerar silenciamento ou auxiliar em uma existência para a escuta – no caso para a leitura.

Esse processo envolvido nas primeiras ações tradutórias tradutor-personagem é algo que está constantemente dentro do processo de apagamento e silenciamento de culturas de tradição oral que são subjugadas pelo sistema de colonialidade de saber (QUIJANO, 2000), através da imposição da escrita como meio de registro e existência histórica. Tal como em alguns contextos de tradução cultural etnográfica entre povos indígenas e não-indígenas, as primeiras ações tradutórias ocorrem, através de explicações ou definições do que significam ou em que classe se enquadram as palavras usadas por seus companheiros: “Las voces, contenidas a duras penas, dejaban escapar, de tanto en tanto, insultos y exclamaciones” (SAER, [1983] 2010, p. 216). (“As vozes, contidas a duras penas, deixavam escapar, de quando em quando, insultos e exclamações.”) (SAER, 2002 p. 20. Tradução de José Feres Sabino)

Um pouco mais adiante é feita a transcrição de uma fala curta, fala cujo personagem não define ao certo quem a emite, referindo-se ao autor apenas como “... uno de los [marinheiros] rebeldes” (SAER, [1983] 2010, 2016) (“... um dos rebeldes, ...”) (SAER, 2002 p. 20. Tradução de José Feres Sabino). O Entenado então transcreve “¡el capitán!” (SAER, [1983] 2010, p. 217) (“O capitão!”) (SAER, 2002 p. 20. Tradução de José Feres Sabino).

Talvez por ser apenas recortes esse detalhe não lhe salta os olhos leitor – mas eu deixo aqui uma curiosidade para refletirmos sobre as ações da tradução ou da edição da tradução –, talvez por alguma desatenção de edição do texto em espanhol de Saer – e eu li pelo menos três edições diferentes –, esta fala que clama pelo capitão não está destacada em itálico, diferente de todas as outras transcrições diretas do texto. Porém na tradução de Juan Feres Sabino, em português, ela segue o padrão das outras falas diretas presentes no texto – exatamente como deixei aqui – e isso pode nos ajudar a refletir sobre a chance que a tradução tem em “corrigir um erro” do seu texto de partida.

Você pode estar pensando o porquê de destacar essas ações tradutórias, se elas não trazem e nem representam a voz indígena. No entanto, é relevante mostrar que em suas primeiras ações o personagem não encontra problemas em transcrever diretamente as falas feitas em seu próprio idioma, por homens que pertencem a sua sociedade, uma ação que se repete ao longo da história. Ainda nesta primeira parte, o personagem transcreve, duas vezes seguidas, as últimas palavras ditas pelo capitão, antes deste ser flechado na garganta: “*Tierra es ésta sin...*” (SAER, [1983] 2010, p. 223) (“*Terra é esta sem...*”) (SAER, 2002 p. 30. Tradução de José Feres Sabino) – eu gosto de imaginar o que esta Terra não possuía, segundo a fala do capitão, e você leitor, como você acha que esta frase se completaria?

Eu vou fazer aqui uma pausa na sequência linear das análises e trazer alguns trechos de páginas anteriores onde o personagem define um pouco do discurso que permeia a sua identidade nesta parte da história, a identidade como colonizador – e talvez esses trechos possam lhe dar algumas ideias de como completar a frase do capitão, após citá-los eu mesma irei compartilhar com você a minha opinião:

- Por exemplo, vou citar a primeira vez que o Entenado usa a palavra “índio” – a qual já debatemos que não é o termo adequado para nos referirmos a pessoas pertencentes ou descendentes de povos originários, mas é o termo usado pelo personagem ao longo da história e tal debate não pertence ao contexto no qual a obra foi escrita –, perceba que nesta citação o personagem usará esta palavra no sentido de pessoas naturalmente da Índia, apesar de já saber que estas não eram as Índias: “Las tierras que habíamos abordado no eran todavía las Indias sino un mundo desconocido. Debíamos bordear esas costas y llegar a las Indias, que estaban detrás.” (SAER, [1983] 2010, p. 216) (“As terras que tínhamos abordado não eram

ainda as Índias, mas um mundo desconhecido. Devíamos contornar essas costas e chegar às Índias”) (SAER, 2002 p. 19. Tradução de José Feres Sabino). Alguns discursos feitos pelo personagem se cruzam entre os conhecimentos que possuía na época da vivência e os conhecimentos de 60 anos depois, quando escreveu a narrativa. De qualquer forma, segue a citação:

De hombres, sin embargo, no percibimos ni rastro. Nadie. Si ésas eran las Indias, como se decía, ningún indio, aparentemente, las habitaba; nadie que supiese de sí, como nosotros, que tuviese encendida en sí mismo la lucecita que da forma, color y volumen al espacio en torno y lo vuelve exterior. (SAER, 2010, p. 219)

(De homens, entretanto, não percebemos nem rastro. Ninguém. Se essas eram as Índias, como se dizia, nenhum índio, aparentemente as habitava; ninguém que soubesse de si, como nós, que tivesse acendido em si mesmo a pequena luz que dá forma, cor e volume ao espaço em torno, e o faz exterior.”) (SAER, 2002 p. 24. Tradução de José Feres Sabino)

- Em outro momento o Entenado faz uma fala sobre as terras que acabam de encontrar e sobre sua visão diante da possibilidade de não existir povos naquela terra. A fala representa muito bem a ideia colonialidade do ser (Quijano, 2000), a ideia de que a existência do “outro” está condicionada ao reconhecimento e definição daquelas que não são vozes subalternas e vice-versa:

Nuestro entendimiento y esa tierra eran una y la misma cosa; resultaba imposible imaginar uno sin la otra, o viceversa. Si de verdad éramos la única presencia humana que había atravesado esa maleza calcinada desde el principio del tiempo, concebirla en nuestra ausencia tal como iba presentándose a nuestros sentidos era tan difícil como concebir nuestro entendimiento sin esa tierra vacía de la que iba estando constantemente lleno. (SAER, [1983] 2010, p. 221 - 222)

(Nosso entendimento e essa terra eram a mesma coisa; era impossível imaginar um sem o outro, ou vice-versa. Se de fato, éramos a única presença humana que atravessara essa mata calcinada desde o princípio do tempo, concebê-la em nossa ausência tal como ia se apresentando aos nossos sentidos era tão difícil como conceber nosso conhecimento sem essa terra vazia que o presença constantemente.) (SAER, 2002 p. 28-29. Tradução de José Feres Sabino)

- Neste outro momento o personagem se refere à terra como muda, reiterando a crença de ausência de vida humana nessas terras – uma terra e uma vida humana que era considerada inexistente por não ser definida ou conhecida pelos colonizadores –, das quais se julgavam os fundadores – aquela ideia distorcida que já conhecemos e estudamos como “O descobrimento”:

Después del bautismo y de la apropiación, esa tierra muda persistía en no dejar entrever ningún signo, en no mandar ninguna señal [...]

comprobábamos que el espacio del que nos creíamos fundadores había estado siempre ahí, [...] La ausencia humana no hacía más que aumentar esa ilusión de vida primigenia. (SAER, [1983] 2010, p. 220)

(Depois do batismo e da apropriação, essa terra muda persistia em não deixar entrever nenhum signo [...] comprovávamos que o espaço do qual acreditávamos sermos fundadores havia estado sempre ali, [...] A ausência humana não fazia mais que aumentar essa ilusão de vida primordial.) (SAER, 2002 p. 25-27. Tradução de José Feres Sabino)

Eu não sei você leitor, mas pra mim estas falas do narrador-personagem me levam a crer que as palavras do capitão iriam registrar que essas eram terras sem vozes, *sin lugar* (sem lugar) – eu acho forte como as palavras que, para mim, determinavam que Abya Yala não tem voz ou lugar até a chegada dos colonizadores são silenciadas por uma flecha na garganta do colonizado. Em seguida o personagem afirma firmemente que sua narrativa está permeada unicamente pela sua própria visão e sentimentos, como um ‘bom colonizador’: “El recuerdo que me queda de ese instante, porque lo que siguió fue vertiginoso, se limita a representar el sentimiento de extrañeza que me asaltó” (SAER, [1983] 2010, p. 223) (A lembrança que me resta deste instante, porque o que se seguiu foi vertiginoso, limita-se a representar o sentimento de estranheza que me assaltou) (SAER, 2002 p. 30-31. Tradução de José Feres Sabino).

E é assim, com a sensação de estranheza, com olhar de colonizador, vendo os indígenas como “outro”, que o tradutor-personagem faz a primeira ação tradutória atrelada a voz indígena, ele traz a transcrição direta da palavra *def-ghi*:

Una horda de hombres desnudos, de piel oscura, que blandían arcos y flechas, surgió de la maleza. Mientras un grupo se ocupaba de juntar los cadáveres, el resto me rodeó y, apretándose a mi alrededor y señalándome con el dedo, tocándome con suavidad y entusiasmo, en medio de risotadas satisfechas y admirativas, se puso a proferir, sin parar, una y otra vez, los mismos sonidos rápidos y chillones: ¡Def-ghi! ¡Def-ghi! ¡Def-ghi! (SAER, [1983] 2010, p. 223)

(Uma horda de homens nus, de pele escura, que brandiam arco e flechas, surgiu do mato. Enquanto um grupo se ocupava de juntas os cadáveres, o resto rodeou e, cercando-me e apontando-me com o dedo, tocando-me com suavidade e entusiasmo, entre risadas satisfeitas e admiradas, proferiam, sem parar, uma vez após outras, os mesmos sons rápidos e estridentes: *Def-ghi! Def-ghi! Def-ghi!* (SAER, 2002 p. 31. Tradução de José Feres Sabino).

A professora Sarah Chena Centurión, no 18º CBPE, em 2019 na UFAM, me levantou a possibilidade, e eu compartilho aqui com você, de que *Def-ghi* pode ter sido a transcrição não de fato de uma palavra indígena da língua dos nativos, mas a transcrição do som que o personagem pode reconhecer desses “sons rápidos e estridentes” que foram proferidos neste primeiro contato. Apesar de compartilhar com você eu não afirmo tal possibilidade, pois depois de dez anos de conviveu, mesmo

que siga afirmando não ter muito conhecimento sobre a língua destes indígenas, o Entenado não mostra qualquer traço que possibilite essa interpretação. Mas é interessante pensar que o primeiro registro da voz indígena pudesse surgir de uma ação tradutória afetada – o que não seria diferente de diversas histórias.

E quase nas últimas linhas do parágrafo que marca o fim deste primeiro momento – a título de informação, essa parte é composta pelos primeiros dezesseis parágrafos da obra –, o tradutor-personagem fala da existência de um silêncio durante o seu traslado até o território indígena: “[...], pero sin dirigirme la palabra ni mirarme una sola vez.” (SAER, [1983] 2010, p. 224) ([...], mas sem me dirigirem a palavra nem me olharem uma única vez.) (SAER, 2002 p. 31. Tradução de José Feres Sabino). E em silêncio o personagem é levado pelos indígenas rumo a suas terras, e assim se encerra o primeiro contato entre o Entenado e esta população nativa, da qual até agora a voz é nada além de “estranheza”, “sons rápidos e estridentes”, total desconhecimento e silêncios.

7.2 A VOZ DE “OUTRO”

Eu escolhi separar esses momentos de análises seguindo a cronologia da obra, acompanhando a relação entre o Entenado e os indígenas e percebendo o tom que suas ações tradutórias dão à voz indígena.

Neste segundo trecho da obra, após o primeiro choque e já a caminho das terras indígenas, durante uma pausa na viagem, o Entenado busca olhar com mais cautela para estes “outros” que o cercam e observa: “Los que discutían bajo los árboles parecían referirse a mi persona, porque de vez en cuando echaban miradas detenidas en mi dirección, como si estuviesen decidiendo mi destino” (SAER, [1983] 2010, p. 224) (Aqueles que discutiam sob as árvores pareciam se referir à minha pessoa, porque , de vez em quando, lançavam olhares minuciosos em minha direção, como se estivessem decidindo meu destino.) (SAER, 2002 p. 32. Tradução de José Feres Sabino).

O primeiro movimento do tradutor-personagem é considerar que o que ocorre a sua volta é referente e sempre centralizado em si – não sei se eu chamo isso de eurocentrismo ou egocentrismo. Na sequência o personagem demonstra não conseguir distinguir os indígenas, comportamento que apaga a individualidade e torna

a aproximação entre identidades diferentes mais difícil: “como estaban todos desnudos y se parecían entre sí” (SAER, [1983] 2010, p. 224) (como estavam todos nus e se pareciam entre si.) (SAER, 2002 p. 33. Tradução de José Feres Sabino).

Após uma análise de como as coisas estão se formando ao seu redor, o Entenado aproveita para descrever em número, gênero e idade aqueles que estavam ao seu redor e logo os observa, se comportam de forma cortês e, mesmo que ainda se refira a eles como “selvagens”, o que eram apenas “sons” se torna uma “palavra”, um “vocábulo”:

Otra razón de mi tranquilidad inusitada era la cortesía constante con que los salvajes se me aproximaban, me tocaban en general con la punta de los dedos extendidos, y me dirigían la palabra. Esta era una sola, dividida en dos sonidos distintos, fáciles de identificar, que empleaban para dirigirse a mí o referirse a mi persona. Ese vocablo, dicho una y otra vez con voz rápida y chillona – *def-ghi, def-ghi, def-ghi* – iba en general acompañado de risas melosas o de risotadas, de toqueteos tiernos y risueños, en los hombros, en los brazos o en el pecho, de disquisiciones circunstanciadas de las que yo era el objeto si se tiene en cuenta que sus dedos oscuros no paraban de señalarme. (SAER, [1983] 2020, p. 225)

(Outra razão de minha tranquilidade inusitada era a cortesia, constante, com que os selvagens se aproximavam de mim, tocando-me em geral com a ponta dos dedos estendidos e me dirigiam a palavra. Esta era uma só, dividida em dois sons distintos, fáceis de serem identificados, que empregavam para se dirigirem a mim ou se referirem a minha pessoa. Esse vocábulo, dito uma vez após a outra com a voz rápida e estridente – *def-ghi, def-ghi, def-ghi* –, ia em geral acompanhado de risos melosos ou de risadas, de apalpos ternos e risonhos nos ombros, nos braços ou no peito, de investigações circunstanciadas das quais eu era o objeto, levando-se em conta que seus dedos escuros não paravam de me indicar. (SAER, 2002 p. 33. Tradução de José Feres Sabino).

Perceba que a ação tradutória aqui, ainda que sendo a mesma realizada anteriormente, agora vem carregada de palavras mais positivas “dividida em dois sons distintos, fáceis de serem identificados” remodelando o modo como percebemos a língua indígena – aqui, as chances de que a transcrição surja de uma percepção equivocada já não existe. O que também se altera agora nesta ação tradutória é o fato da significação desta palavra, agora *Def-ghi* é percebido como a denominação do próprio personagem, e ao perceber isso o próprio personagem parece receber melhor aquela palavra.

Ainda que o personagem se refira a si mesmo como um objeto, como o “outro” da situação, o discurso aqui ainda parte de um sujeito, percebe leitor que a única palavra da língua indígena que tem autorização, através da ação tradutória do tradutor-personagem, é a palavra que o define, lhe dando assim o direito único de existir. Já dizia Maria Ángeles Calero Fernández (1999, p. 59) “No se olvide que el

pensamiento se modela gracias a la palabra, y que sólo existe lo que tiene nombre.” (Não se esqueça que o pensamento se modela graças à palavra, e que só existe o que tem nome) (BRASIL, 2014, p. 05. Versão em português de Beatriz Cannabrava).

O Entenado segue existindo e quanto maior o tempo de contato com a população indígena vai apontado e descrevendo situações, onde o silêncio inicialmente abre espaço não só para a palavra *Def-ghi*, mas também para o relato da existência de uma comunicação interna entre indígenas, ainda que se dê mais através de gestos e olhares.

No entanto no primeiro choque cultural o distanciamento entre o Entenado e indígenas retorna e o tradutor-personagem traz novamente o lugar de silêncio para a voz indígena: “Durante esa carrera, la deferencia de los indios hacia mi persona se volvió a manifestar, los dos que me flanqueaban me agarraron, sin brusquedad y sin decir palabra [...]” (SAER, [1983] 2010, p. 225) (Durante essa caminhada, a deferência dos índios com minha pessoa voltou a se manifestar; os dois que me ladeavam me agarraram, sem brusquidez e sem dizer palavra [...]) (SAER, 2002 p. 34. Tradução de José Feres Sabino).

Porém, bastante um dia de caminhada com indígenas para que o Entenado afirmasse se sentir habituado a estes povos: “Un día después de haberlos visto por primera vez, ya estaba tan habituado a ellos que mis compañeros, el capitán y los barcos me parecían los restos inconexos de un sueño mal recordado” (SAER, [1983] 2020, p. 227) (Um dia após tê-los visto pela primeira vez, já estava tão habituado a eles que meu companheiro, o capitão e os barcos me pareciam os restos inconexos de um sonho mal recordado.) (SAER, 2002 p. 37. Tradução de José Feres Sabino).

Mas não se engane leitor, parte desta abertura e deste conforto com indígenas parte da existência de uma manutenção de relações hierárquicas de poder: “Al atravesar el río, me dieron nuevas pruebas de deferencia: una embarcación para mí solo, en la que remaban, impasibles y enérgicos, mis dos inevitables laderos.” (SAER, [1983] 2010, p. 227) (Ao atravessar o rio, dera-me novas provas de deferência: uma embarcação somente para mim, onde remavam, impassíveis e energéticos, meus dois inevitáveis ladeiros.) (SAER, 2002 p. 38. Tradução de José Feres Sabino).

O que se torna suficiente para que o Entenado, se sentido com mais status social dentro da relação com os indígenas, do que em seu contexto relacional europeu, que ele não apenas assuma o sentimento de lar com aquelas terras como também apresenta conteúdos que desconstroem a verdade colonizadora: “Ese río,

que atravessava por primera vez, y que iba a ser mi horizonte y mi hogar durante diez años, viene del norte, de la selva, y va a morir en el mar que el pobre capitán llamó dulce. Ellos lo llaman padre de ríos” (SAER, [1983] 2010, p. 228) (Esse rio, que atravessava pela primeira vez e que ia ser meu horizonte e meu lar durante dez anos, vem do norte, da selva, e vai morrer no mar que o pobre capitão chamou de doce. Eles o chamam de pai dos rios.) (SAER, 2002 p. 38. Tradução de José Feres Sabino).

A voz indígena neste momento da narrativa, devido à visão afetada positivamente do tradutor-personagem, segue sendo traduzida de forma interlíngua, entre o espanhol e a língua indígena, ao mesmo tempo que também produz ações tradutórias intersemióticas de gestos e expressões. A voz indígena agora é reconhecida com mais vivacidade, além de outras entonações para a palavra *Def-ghi*, o Entenado passa a descrever a construção de frases e diálogos dentro de uma comunicação entre indígenas, além da ação tradutória de explicar a nós leitores um diálogo não verbal:

Tres viejas conversaban apacibles, sentadas cerca del fuego, contra el frente de una de las construcciones. Al vernos llegar se interrumpieron, y una de ellas dirigiéndose a mis guardianes con interés displicente, señalándome con la cabeza, lo interrogó con la expresión y con un ademán consistente en juntar por las yemas todos los dedos de una mano y sacudirlos varias veces hacia su boca abierta, aludiendo al acto de comer. (SAER, [1983] 2010, p 229)
(Três velhas conversavam agradavelmente, sentadas perto do fogo, contra a fachada de uma das construções. Ao nos ver chegar, interromperam a conversa, e uma delas, dirigindo-se aos meus guardiães com interesse displicente, apontando-me com a cabeça, o interrogou com a expressão e com um gesto que consistia em juntar, na ponta dos dedos, todos os dedos de uma mão e sacudi-los várias vezes para sua boca aberta, aludindo ao ato de comer.) (SAER, 2002 p. 40. Tradução de José Feres Sabino).

Perceba leitor que assim como o personagem tem o movimento de trazer o lugar de silêncio quando se choca com a cultura indígena, ês indígenas, dando como exemplo das três velhas da citação anterior, se deslocam de um contexto de uso da língua fluidamente para uma comunicação não verbal, escolhendo o silêncio, se aproveitando da incompreensão. Esses movimentos de escolha, do modo comunicativo a ser empregado existente interna e externamente, ao longo da obra:

comenzó a dirigirme la palabra en su lengua incomprensible, con la misma naturalidad de los marineros con los que me cruzaba a la mañana en cubierta, para intercambiar dos o tres frases convencionales. Cuando vio que yo entendía poco y nada de lo que me estaba diciendo, el hombre me dirigió una sonrisa confundida y cortés y se dirigió al caserío. (SAER, [1983] 20210, p. 230)
(e me dirigiu a palavra em sua língua incompreensível, com a mesma naturalidade dos marinheiros que eu cruzava pela manhã no convés, para trocar duas ou três frases convencionais. Quando viu que eu não entendia nada do que estava me dizendo, o homem me dirigiu um sorriso

envergonhado e corte e se dirigiu ao casario. (SAER, 2002, p. 42. Tradução de José Feres Sabino)

Agora o que eram “sons”, “vozes”, “palavras” e “vocábulo” se transforma em “linguagem”, infelizmente é descrita como uma linguagem incompreensível mantendo o status de “outro” ao não reconhecer ou legitimar sua linguagem, afinal como fala Gayatri Spivak (2005) e como já conversamos, de nada serve que se tenha voz se ainda que você fale não será ouvido ou compreendido. A narrativa segue então com a tradução cultural dos hábitos antropofágicos dos indígenas, ritual o qual o Entenado observa, mas não consegue aceitar inicialmente, e após sair correndo o personagem novamente, como no primeiro momento, se refere a uma “terra muda”.

Definitivamente, o silêncio e as formas de outrização voltam sempre que a cultura de o Entenado entra em conflito com a indígena. Durante o ritual antropofágico, ainda que faça menção a existência de uma comunicação interna entre indígenas, esta se mostra desatenta, incompleta, incompreensível e muitas vezes inexistente, mesmo até a comunicação não verbal. Adrienne Rich, no mesmo ano em que Saer publicava a obra afirmou: “en un mundo donde el silencio y el nombrar las cosas son poder, el silencio es opresión y violencia” (RICH, 1983, p. 241-242) (em um mundo onde o silêncio e o nomear as coisas são poder, o silêncio é opressão e violência).

Essa referência ao silêncio não se dá de imediato, ao longo da tradução cultural, da descrição do ritual que começa com a antropofagia, passa pela alusão e afirmação do uso de bebidas alucinógenas e culmina na orgia, o Entenado passa pelo processo de descrever os sons como “vozes”, porém com adjetivos atrelados a sentimentos negativos, e então ele define o silêncio e busca por analisar aqueles personagens que julgava terem atos semelhantes aos seus e não aos de sua nação indígena. O Tradutor -personagem inicia um processo de se definir através da oposição com o “outro”, na intenção de firmar um distanciamento do que julga como selvagem.

Tal comportamento se intensifica e as expressões que aludem a silêncio, falta de voz, passam para a animalizar os indígenas participantes do ritual: “Eufóricos, daban, por momentos, la impresión de que, en vez de proferir voces humanas, iban a lanzar un grito animal.” (SAER, [1983] 2010, p. 244) (Eufóricos, davam por momentos, a impressão de que, em vez de proferir vozes humanas, lançariam um grito animal) (SAER, 2002, p. 64. Tradução de José Feres Sabino).

Aqui é necessário que eu parafraseie Djamila Ribeiro (2019, p. 26) e diga que Simone de Beauvoir já afirmava que não há crime maior do que destituir um ser humano de sua própria humanidade, reduzindo-o à condição de animal. A narrativa simplesmente passa a utilizar vocabulários voltados à intenção de animalização, principalmente atrelados à figura feminina – mesmo sem tanta representação dentro da obra é visível o machismo patriarcal, inclusive eu trago mais um convite para um estudo, desde a perspectiva dos estudos feministas, sobre a representação da figura feminina dentro de *El entenado*.

É somente com o fim do ritual que o tradutor-personagem volta a realizar ações tradutórias diretas, através da ação habitual de transcrever *Def-ghi*. O retorno à menção a linguagem ou existência de uma voz indígena é gradual, transitório, alguns indígenas falavam em voz alta outros ficavam silenciosos (SAER, [1983] 2010, p. 250), aos poucos se volta a mencionar pequenos atos de comunicação entre o Entenado e indígenas, primeiro com gestos, logo expressões, então “frases imprescindibles y rápidas” (SAER, [1983] 2010, p.252) (trocando frases imprescindíveis e rápidas) (SAER, 2002, p. 77. Tradução de José Feres Sabino).

Dias se passam até que se restabeleça uma comunicação afirmativa e concreta entre o Entenado e indígenas, mas passado o choque cultural é assim que o tradutor-personagem define aos indígenas: “Los que habían sido, en los primeros días, peores que animales feroces se fueron convirtiendo, a medida que pasaba el tiempo en los seres más castos, sobrios y equilibrados de todos los que me ha tocado encontrar en mi larga vida.” (SAER, [1983] 2010, p.253) (Os que foram, nos primeiros dias, piores que animais ferozes se converteram, à medida que o tempo passava, nos seres mais castos, sóbrios e equilibrados de todos os que pude encontrar em minha longa vida.) (SAER, 2002, p. 79. Tradução de José Feres Sabino).

É com essas palavras que se fecha mais um momento da voz indígena dentro da obra. Através das ações tradutórias realizadas e das percepções sobre as palavras usadas pelo tradutor-personagem, é possível ver uma entrada a um Entre-lugar que transita entre a objetificação e a apresentação da voz indígena. Há neste momento uma rica tradução cultural, o que dá à voz indígena um espaço, mas que limita dentro de um discurso regido pelo “outro”. Infelizmente é como Kaká Werá diz: “Todo aquele que entra em uma comunidade indígena, pelo fato daquelas culturas serem culturas de florestas... serem culturas totalmente estranhas ao modo de vida do entrante,

existe já um preconceito de se achar superior” (WERÁ, 2017, 27min 24s) e isso transpassa na narrativa e nas ações tradutórias.

7.3 A NOSSA VOZ

Eu não sei se é necessário que eu traga mais explicações ou ganchos teóricos dentro dessas análises, conversamos tanto que eu me sinto alinhada para dialogar com você de forma mais leve. E assim também se sente o Entenado neste momento da obra, dentro de um entre-lugar o tradutor personagem se sente com mais propriedade para falar da vida cotidiana de indígenas, saindo do choque entre as culturas chega o momento de falar sobre as semelhanças – e até mesmo diferenças “positivas” – desse povo.

Ele inicia então a narrativa que conta sobre os dez anos junto à comunidade indígena, como se estivesse pronto para desconstruir um imaginário bestial da época, através de comparativos – como um bom cronista –, o Entenado começa a registrar mais da cultura e estrutura política e social destes povos. Aqui ele explica que há uma organização hierárquica, aumenta a frequência e intensidade de lembranças de momentos de interação linguística interna, entre indígenas, e externa, entre indígenas e Entenado, e as ações tradutórias se mantêm em um nível cultural, semiótico e interlíngua.

Indígenas que outrora eram definidos como “selvagens” e “animalescos” são descritos como: “Un pueblo urbano, trabajador, austero. Bromeaban poco y, aparte de las criaturas, que en general jugaban en las afueras, casi nunca se reían” (SAER, [1983] 2010, p. 255) (Era um povo civilizado, trabalhador, austero. Brincavam pouco e, exceto as crianças, que em geral jogavam nos arredores, quase nunca riam.) (SAER, 2002, p. 83. Tradução de José Feres Sabino).

O Entenado se incorpora à comunidade, exercendo tarefas e passando a conjugar alguns verbos de ação na terceira pessoa do plural “nós”, ao se incluir ou incluir indígenas nestas ações. O convívio social é mais explícito, vivido, elogiado e consequentemente demonstrado, sempre em contraponto com o ocorrido anteriormente. Através da descrição das estações do ano, o Entenado marca a repetição anual do ritual presenciado anteriormente, e com a volta do choque cultural há uma regressão no referencial da voz indígena, até aqui as ações tradutórias

seguiram uma crescente, de sons confusos, *def-ghi*, traduções de expressões e falas, explicação da comunicação interna, compreensão de comunicação gestual, explicação e descrição cultural e de forma cíclica essa sequência, após um ano volta ao seu estado “inicial”.

Voltando ao início e revivendo os acontecimentos, agora como um “integrante da tribo”, o Entenado consegue ver “outro” ocupando o lugar de *Def-ghi*:

Pero yo no venía en esas embarcaciones -venía, eso sí, un hombre vivo, que tendría, tal vez, mi edad, y se mantenía rígido e inmóvil entre los remeros. *Def-ghi, def-ghi*, le decían algunos apenas pisó tierra, [...]. El prisionero – aunque la palabra, como se verá, es inapropiada. (SAER, [1983] 2010, p. 262) (No entanto, *eu* não vinha nessas embarcações – vinha, isso sim, um homem branco vivo, que teria talvez, minha idade e se mantinha rígido e imóvel entre os remadores *Def-ghi, Def-ghi*, diziam-lhe alguns índios logo que pisou na terra, [...]. O prisioneiro – ainda que a palavra, como se verá, seja inadequada.) (SAER, 2002, p. 93. Tradução de José Feres Sabino)

O “eu”, marcado na narrativa como o destaque itálico parece carregar em seu significado não apenas o próprio personagem, como também toda a identidade que o representava como colonizador no momento de sua chegada, a qual não lhe funciona mais como mesma – eu só pensei nesta possível reflexão pois a palavra se mantém em destaque na tradução de Sabino, como mostra a citação. É interessante ver como o personagem descreve o “novo” *Def-ghi* como hostil, como ele se “ofende” com o comportamento indiferente dele para com os indígenas.

Apesar de “integrado” à rotina indígena, o tradutor-personagem se refere aos rituais como “loucura” e durante todos os dez anos junto à civilização indígena se nega a estar presente durante a realização do ritual. Quando percebi que por dez anos o personagem, por puro pudor, escolhe o momento de maior choque cultural com os rituais indígenas para se afastar, com a justificativa de não querer ver tal realidade, eu pensei no que tinha lido em Hayden White:

el pudor es una especie de “sábana corta” que al cubrir algo, siempre descubre otra cosa y si ésta se cubre otra se descubre. Este movimiento “circular” del pudor prueba que lo que ruboriza una sociedad, puede ser costumbre en otra. Las bases psicológicas y de las costumbres que subyacen detrás de cada uno de los comportamientos analizados, son, a su vez, la base posible de otra historia por escribirse. (WHITE, 2001, p. 32. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto)
(o pudor é uma espécie de “lençol curto” que ao cobrir algo, sempre descobre outra coisa e assim que esta se cobre outra se descobre. Este movimento “circular” do pudor prova que o que ruboriza uma sociedade, pode ser costume em outra. As bases sociais e bases de costumes que se colocam por trás de cada um dos comportamentos analisados, são, por sua vez, a base possível de outra história ainda não escrita.)

Mais uma vez se perde a oportunidade de expor a mais real voz indígena, ao evitar retomar a narração do ritual que agora lhe é diferente, mantém-se o discurso e o imaginário preso à primeira imagem narrada, ainda que o Entenado ressignifique sua visão do ritual – como de fato ocorre posteriormente na história – a voz indígena segue sendo editada pelos olhos do “outro”. Mas pelo menos o personagem afirma sofrer uma modificação positiva após o contato com os indígenas.

Neste período de convivência o tradutor-personagem aprende a língua indígena, ainda que afirme: “El aprendizaje del idioma que hablaban, por ser rudimentario, me resultaba todavía más difícil.” (SAER, [1983] 2010, p. 268) (O aprendizado do idioma que falavam, sendo rudimentar, era-me ainda mais difícil.) (SAER, 2002, p, 102. Tradução de Juan Feres Sabino). Outra oportunidade perdida é quanto a apresentação da língua, este é o momento da narrativa onde mais se relatam interações comunicativas entre indígenas e o Entenado, onde o mesmo afirma estar em um processo de aprendizado da língua e, mesmo assim, apenas *Def-ghi* é o vocabulário nativo usado diretamente na língua indígena.

É chegada então a hora de retornar, o Entenado é enviado para fora do convívio indígena, sem nenhuma explicação aparente, então o personagem aqui, começa a refletir sobre o seu propósito e toma para si a ideia de que indígenas tentavam chamar sua atenção para que ele lembrasse deles e futuramente cumprisse a função de registrá-los na história. No entanto, neste momento, o próprio Entenado se mostra incapaz de distinguir indígenas individualmente – dez anos de convívio e o tradutor-personagem só reconhece o coletivo, mas considera sua missão de vida registrar essa coletividade na história, é em movimentos assim que a história e a literatura se enchem de histórias únicas:

el que nadaba a mi lado, o los que seguían corriendo por la orilla para acompañar la canoa, con el fin de hacerse notar, de que yo los reconociese y los guardase más que a los otros o más frescos en mi memoria, por el hecho mismo de haberse separado de la tribu, en vez de volverse más nítidos, paradójicos, se borraban. Es verdad que ahora puedo recordarlos por separado, pero no son más *que el que nadaba junto a la canoa o las que seguían corriendo por la orilla*, sin que pueda afirmar, a ciencia cierta, que era ése el papel que hubiesen querido representar. (SAER, [1983] 2010, p. 270-271)

(o que nadava a meu lado ou os que seguiam correndo pela margem para acompanhar a canoa, a fim de se fazer notar, para que eu os reconhecesse e os guardasse mais que os outros ou mais frescos na minha memória, pelo fato mesmo de separar da tribo, em vez de se tornarem mais nítidos, paradoxalmente, se apagavam. É verdade que agora posso recordá-los separadamente, mas não mais que *aquele que nadava rente à canoa ou aqueles que seguiam correndo pela margem*, sem que possa afirmar, com

certeza, se era esse o papel que queriam representar.) (SAER, 2002, p. 106. Tradução de José Feres Sabino)

Com o intuito de levar você a reflexão, vou abrir aqui um espaço para compartilhar com você o que diz a nota crítica 53 de Julio Premat, pois ele fez uma reflexão sobre esse trecho da obra, que em minha percepção, traz exatamente a visão unilateral do personagem protagonista sobre tal momento:

Este episodio refuerza, con su enigmático dramatismo, el sentido de la función del *def-ghi*. Lo que estaría en juego para esos indios es lograr sobrevivir en el relato (o sea en la literatura), más allá de la muerte[...] por lo tanto, los esfuerzos repetidos para distinguirse de ese personaje colectivo e indiferenciado que es la tribu colastinés son una manera de intentar una dudosa supervivencia o una manera desesperada de adquirir una verdadera identidad, una individualidad amenazada por lo colectivo y por la evidencia de una destrucción inminente. Verdadera fábula de la creación, en donde los personajes, salidos de un universo regresivo y arcaico, parecen rogarle al futuro escritor que los haga existir.” (PREMAT, 2010b, p. 333-334)

(Este episódio reforça, com seu drama enigmático, o sentido da função *def-ghi*. O que estaria em jogo para esses indígenas é conseguir sobreviver no relato (o seja na literatura), mais além da morte[...] por outro lado, os esforços repetidos para se distinguir desse personagem coletivo e indiferenciado que é a tribo colastinés são uma maneira de tentar uma duvidosa sobrevivência ou uma maneira desesperada de adquirir uma verdadeira identidade, uma individualidade ameaçada pelo coletivo e pela evidencia de uma destruição iminente. Verdadeira fábula da criação, onde os personagens, saídos de um universo regressivo e arcaico, parecem rogar ao futuro escritor que os faça existir.)

O que Julio Premat descreve é baseado na visão em que se julga obvio a necessidade de que indígenas precisam de um *def-ghi* para colocar-lhes na história, mas de fato, sem a presença da voz indígena falando por si mesma, não há como afirmar as intenções daqueles indivíduos com suas ações, nos resta crer na função e visão interpretada dos fatos que é realizada pelo personagem não-indígena, assim como estamos acostumados historicamente com uma versão única.

Outra reflexão sobre esta cena foi feita pela professora Evelyn durante suas contribuições na banca de defesa desta dissertação – e eu quero confessar-lhe leitor que minha cabeça explodiu ao assimilar a metáfora que esta cena poderia fazer sobre a temática do ato e conceito de tradução. Perspicazmente a professora fez um comentário sobre a tradução existir em um horizonte de movimentos, tal qual, metaforicamente, seria o horizonte para onde o personagem se dirigiria nesta cena.

Então essa cena se materializou para mim no entendimento perfeito de como a voz subalternizada, em movimento, busca a atenção de quem traduz, busca se aproximar a vozes outras e se destacar em meio as suas iguais, não em desespero por ser traduzida e registrada, como podem acreditar aqueles que olham apenas

desde uma única perspectiva, mas por sua simples existência em movimento. Ao mesmo tempo, quem traduz se encontra imóvel, ainda que cercado e observado o movimento a sua volta, se coloca dentro de uma canoa, de uma fala, de um texto, de um contexto – de um aporte provido pela voz subalternizada que seria traduzida. E dentro dessa ferramenta quem traduz se move apenas pela fluidez natural das coisas, segue o fluxo rumo a um horizonte de possibilidades, de movimento e de fluência e fruição que é a tradução.

Essa interpretação metafórica também leva ao entendimento de que, assim como na cena narrada em *El entenado*, é quem traduz que orienta os rumos da tradução, e o faz agarrando seu poder como agente de tradução e fazendo suas próprias escolhas – que já conversamos ser atravessada por várias questões. Assim como o próprio tradutor-personagem faz na cena: “Yo me aferré por fin al remo, para orientar mejor la embarcación.” (SAER [1983] 2010, p. 270) (Eu me agarrei, por fim, ao remo, para orientar melhor a embarcação) (SAER, 2002, p. 106. Tradução de José Feres Sabino). E são essas escolhas, não julgáveis mas, questionáveis que podem ser analisadas e comentadas no âmbito da tradução, como faço aqui.

Fique sabendo leitor que “aquele que nadava rente à canoa”, “aqueles que seguiam correndo pela margem” e “o nadador” é o mais próximo que a obra ou o personagem principal chega de individualizar ou nomear algum personagem indígena. Rebecca Solnit reconhece uma obrigação de seu lugar de fala que aqui o Entenado ainda não tinha em mente:

A tarefa de chamar as coisas pelos seus verdadeiros nomes, de contar a verdade da melhor forma, de saber como chegamos aqui, de ouvir especialmente os que foram silenciados no passado, de ver como as inúmeras histórias se encaixam e se separam, de usar qualquer privilégio ou para ampliar seu escopo, tudo isso é tarefa nossa. É assim que construímos o mundo. (SOLNIT, 2017, p. 83. Tradução de Denise Bottmann)

A mesma dificuldade que o tradutor-personagem possui em transcrever de forma direta qualquer diálogo indígena, que vá além de *def-ghi* e palavras soltas, parece não existir no instante exato em que ele entra em contato com a voz colonizadora, pois de cara transcreve: “*Tiene barba*” (SAER, [1983] 2010, p. 272) (*Tem barba*) (SAER, 2002, p. 108. Tradução de José Feres Sabino). Entretanto é inegável a existência de uma identidade de fronteira no personagem, tão intensa que em alguns momentos o próprio se confunde, ao mesmo tempo que facilmente traz a voz colonizadora de forma direta é a língua indígena a que profere alegando ter esquecido a língua materna:

Para apaciguarlos, empecé a contarles mi historia, pero a medida que hablaba veía crecer el asombro en sus expresiones hasta que después de un momento, me di cuenta de que estaba hablándoles en el idioma de los indios. Traté de hablar en mi lengua materna, pero comprobé que me la había olvidado (SAER, [1983] 2010, p. 272)

(Para apaziguá-los, comecei a lhes contar minha história, mas à medida que falava, via crescer o assombro em suas expressões até que, depois de um momento, percebi que estava falando com eles no idioma dos índios. Tentei falar na minha língua materna, mas constatei que havia me esquecido dela.) (SAER, 2002, p. 109. Tradução de José Feres Sabino)

Eu não vou voltar a dizer que mais uma vez se perde a oportunidade de trazer mais palavras diretamente escritas na língua indígena – mas talvez uma pequena formulação fraseológica na língua transcrita despertaria em quem lê a mesma confusão que se tenta mostrar por parte dos colonizadores – mas o que quero pontuar aqui é que neste momento a língua indígena, classificada antes como rudimentar, “evolui” para o reconhecimento de sua formalização a partir da existência de uma sintaxe, ainda que peculiar.

Dentro desse momento, na fronteira entre uma identidade e outra, o Entenado vai descrevendo a realização de ações tradutórias que tem o intuito de auxiliar na comunicação com os colonizadores, essas ações seguem a mesma linha de progressão que existiu com o contato com os indígenas: explicação de expressões, a fala descrita em ruídos e sons, a referência a uma linguagem incompleta, a existência do silêncio diante do diferente até alcançar uma possível comunicação.

Neste momento além da comunicação ocorrer através de sinais – eu adoraria dizer que existe aqui uma referência à língua de sinais, mas o personagem se refere a sinais apenas como um tipo de comunicação não verbal, eu diria que através de mímicas ou sinalizações de sim ou não, mas – é um momento de congruência de ações tradutórias, pois além da comunicação que acontece em um processo interno de tradução de uma linguagem verbal, existe a ação tradutória de se registrar por escrito o conteúdo desse diálogo que se deu de forma sinalizada.

E é dentro desse diálogo que o tradutor-personagem registra o nome da civilização com a qual conviveu: Colastinés. Eu não vou comentar aqui sobre o uso ficcional destes povos, nem sobre sua relevância na identidade originária argentina, o importante aqui são as ações tradutórias. Eu venho constantemente falando das oportunidades desperdiçadas de trazer mais da língua indígena, de tornar a voz indígena, mais presente e direta, não é? Pois imagine a minha indignação ao ler, na nota de rodapé da página 273 da edição comentada que uso, que a versão “final” do

texto editou a possibilidade de o Entenado nomear a civilização Colastiné através da própria língua indígena fazendo uso de uma ação tradutória – a tradução que trago é minha, já que esta nota de rodapé não faz parte do texto traduzido por José Feres Sabino:

c <Al final, terminamos comunicándonos por señas: si había indios a menos de una jornada, río arriba; contra la corriente, talvez llevaría más tiempo llegar; sí, tenían arcos y flechas; sí, sí, comían carne humana. ¿Cómo se llamaban? Ellos se llamaban a sí mismos «em-ghi», que significa los hombres; pero las tribus vecinas los llamaban «colás-tiné». El oficial sacudía la cabeza y miraba a su alrededor. [...] (SAER, [1983] 2010, p. 273)
 (c “Enfim, terminamos nos comunicando por sinais: sim, havia indígenas a menos de uma jornada, rio acima; contra a corrente, talvez levasse mais tempo para chegar; sim, tinham arcos e flechas; sim, sim, comiam carne humana. Como se chamavam? Eles se autodenominavam “em-ghi”, que significa os homens; mas as tribos vizinhas os chamavam “colás-tiné”. El oficial sacudia a cabeça e olhava a sua volta. [...])

Na sequência, o Entenado é direcionado aos cuidados de um padre – é claro que a igreja não pode deixar de marcar presença em uma narrativa que envolve colonização, dizimação de povos indígenas e relações de poder –, e ao ser chamado pelo oficial fez uso de ações tradutórias como comunicação por sinais, bilinguismo e neologismo para se comunicar: “Con señas cansadas, con frases fragmentarias que mezclaban palabras en los dos idiomas y otras que los combinaban sin existir en ninguno de los dos, a pedido del oficial conté [...]” (SAER, [1983] 2010, p. 275) (Com gestos cansados, com frases fragmentadas que misturavam palavras nos dois idiomas e outras que as combinavam sem existir em nenhum dos dois, a pedido do oficial contei [...]) (SAER, 2002, p. 112. Tradução de José Feres Sabino).

Assim como muitas personagens históricas do período de invasão e colonização de Abya Yala, o tradutor-personagem cumpriu um papel não desejado na batalha contra povos originários ao “traduzir” estratégias, hábitos e língua. O próprio personagem não se agrada do desfecho de suas ações, na verdade, a repulsa pelos atos e o distanciamento de uma identidade colonizadora são o resultado dos acontecimentos.

Eu ia esquecendo de mencionar que neste exato momento da narrativa o Entenado, sem nenhuma menção prévia, comenta sobre as vestes que lhe foram dadas para cobrir as genitálias, em nenhuma outra parte da história o personagem apresenta qualquer sinal de ter se despido tanto de sua identidade – não que eu esperasse que ele vestisse a mesma roupa por dez anos eu só não pensei nesta possibilidade –, mas neste final é direcionado a vestir hábitos europeus que não

parecem lhe servir mais. E aqui se encerra mais um ciclo da voz indígena, com a própria civilização da voz sendo brutalmente assassinada e o Entenado voltando ao que, os marinheiros, mas não o próprio personagem, chamavam de “nossa pátria”.

7.4 AQUELA VOZ

Eu delimito que este momento da narrativa iria desde a página 276 (SAER, [1983] 2010), onde o tradutor-personagem relata sua vivência nos primeiros momentos de retorno à civilização colonizadora, até a página 289 (SAER, [1983] 2010), onde a condição do personagem se torna totalmente diferente da que possuía ao início, pois – alerta de spoiler – ao final deste trecho o Entenado se torna o patriarca de uma família, com profissão fixa, vida estável e o propósito de fazer com que a voz indígena perdure através da escrita.

Então o Entenado volta ao continente europeu, a uma pátria que não reconhece mais como sua e, novamente órfão sem ter para onde ir, é acolhido pela igreja onde fica sob a tutela de Padre Quesada, o único personagem com nome próprio na obra. O padre então lhe versa em línguas, ensina a escrever, fatos importantes para o cumprimento da sua missão de vida, por fim o Padre Quesada recolhe seus relatos de vida com os indígenas que se transforma na *Relação de abandono*.

Com a morte do padre, o tradutor-personagem encontra uma companhia de teatro e transforma sua experiência de vida em uma obra teatral – uma ação tradutória de “adaptação” de roteiro –, logo com o sucesso da peça foi convidado por outros países e então a comédia foi adaptada – outra ação tradutória – para pantomima, uma forma teatral que é voltada a uma linguagem, em sua maioria, não verbal:

De otros países del continente empezaron también a llamarnos, y como en ellos se hablaban otros idiomas, para que nos entendiera todo el mundo, transformamos, una noche, el viejo y yo, la comedia en pantomima. Un nativo del lugar contaba en un prólogo los acontecimientos principales, y después aparecíamos nosotros para representarlos. (SAER, [1983] 2010, p. 286)
(Outros países do continente começaram também a nos chamar, e como neles se falavam outros idiomas, para que o mundo inteiro entendesse, transformamos, uma noite, o velho e eu, a comédia em pantomima, um nativo do lugar contava num prólogo os acontecimentos principais, e depois aparecíamos para representá-los.) (SAER, 2002, p. 132. Tradução de Feres Sabino)

Com a adaptação literária, sendo agora suas ações dentro de um projeto, a única coisa que impede o tradutor-personagem de ser oficialmente um tradutorie

seria alguma formação. No entanto, se olharmos o contexto real da época – e até em alguns casos atualmente –, o Entenado possui conhecimentos suficientes de habilidades escritas, linguísticas e sobre a própria obra para que esta seja vista como uma ação tradutória profissional e direcionada, ou seja, uma tradução.

E com a oficialização questões como domesticação (BERMAN, 2013) e a dualidade de perdas e ganhos em uma adaptação (ECO, 2011), interferem no desenvolvimento da ação tradutória gerando uma autocrítica da tradução (VENUTTI, 2019): “La ausencia de palabras adelgazaba todavía más la comedia que, al volverse pantomima, se transformó en un esqueleto sumario y reseco del que ya no colgaba ni un pingajo [...]” (SAER, [10983] 2010, p. 286) (A ausência de palavras definhava ainda mais a comédia que, ao se tornar pantomima, transformou-se num esqueleto sumário e seco do qual já não pendia nem um farrapo [...]) (SAER, 2002, p. 132. Tradução de José Feres Sabino).

Neste mesmo momento a relação que o tradutor-personagem tem com a voz colonizadora é de distanciamento, decepção e inclusive passa a descrevê-los com adjetivos negativos, salvo o Padre Quesada – afinal poucas são as vezes que a igreja é posta como vilã –, ainda que ele também julgue outros membros do clero. O Entenado decide então deixar a companhia de teatro, abdicando de sua narrativa, no modo teatral, deixando até mesmo sua identidade e levando consigo três filhas, uma garotinha e dois meninos, adotados após a morte da mãe em um feminicídio.

Em contrapartida, a relação com a voz indígena é de enaltecimento, é inclusive quando ele determina sua missão de vida, escrever sobre os indígenas, e assim essa penúltima parte se encerra, como personagem em um status social diferente e com intenções determinadas quanto à sua função como historiador, narrador e tradutorie

7.5 O SOM MAIS ALTO DA VOZ INDÍGENA

Eu vou apresentar aqui a você o último momento da narrativa, aqui o Entenado assume seu propósito de perpetuar a história da civilização indígena, o tom que assume aqui se torna cada vez mais historiográfico, o que faz com que as ações tradutórias se voltem a ações que tem mais presença da voz indígena. Dentro deste período a voz indígena culmina em uma fala direta, inteiramente transcrita pelo

tradutor-personagem – ainda que no auge da voz indígena, poucas palavras são escritas diretamente na língua indígena e há uma tendência no que se traz. O personagem, então, traz à tona a diversidade indígena, diversidade que apenas ele, em seu entre-lugar, no seu lugar de fala fronteiriço, consegue perceber:

Pero, para los marineros, todos los indios eran iguales y no podían, como yo, diferenciar las tribus, los lugares, los nombres. Ellos ignoraban que en pocas leguas a la redonda, muchas tribus diferentes habitaban, yuxtapuestas, y que cada una de ellas era no un simple grupo humano o la prolongación numérica de un grupo vecino, sino un mundo autónomo con leyes propias, internas, y que cada una de las tribus, con su propio lenguaje, con sus costumbres, con sus creencias, vivía en una dimensión impenetrable para los extranjeros. (SAER, [1983] 2010, p. 291)

(Mas, para os marinheiros, todos os índios eram iguais e não podiam, como eu, diferenciar as tribos, os lugares, os nomes. Eles ignoravam que, em poucas léguas ao redor, muitas tribos diferentes habitavam, justapostas, e cada uma dela era não um simples grupo humano ou prolongamento numérico de um grupo vizinho, mas um mundo autônomo com leis, internas, e que cada tribo, com a própria linguagem, com seus costumes, com suas crenças, vivia numa dimensão impenetrável para os estrangeiros) (SAER, 2002, p. 141. Tradução de José Feres Sabino)

Em seguida o tradutor-personagem reconhece o idioma indígena, e mesmo que o descrevendo como imprevisível e contraditório, se utiliza dele e de ações tradutórias ao estilo dicionário não tão formal para trazer outras palavras, além de *Def-ghi*, para dentro do registro escrito da voz indígena:

En-gui, por ejemplo, significaba los hombres, la gente, nosotros, yo, comer, aquí, mirar, adentro, uno, despertar, y muchas otras cosas más. Cuando se despedían, empleaban una fórmula, *negh*, que indicaba también continuación, lo cual es absurdo si se tiene en cuenta que, cuando dos hombres se despiden, quiere decir que el intercambio de frases se da por terminado. *Negh* viene a significar algo así como *Y entonces*, como cuando se dice *y entonces pasó tal o cual cosa*. (SAER, [1983] 2010, p. 294-295)

(*En-gui*, por exemplo, significava os homens, gente, nós, eu, comer, aqui, olhar, dentro, um, despertar e muitas outras coisas mais. Quando se despediam, empregavam uma fórmula, *negh*, que indicava também continuação, o que é um absurdo se se leva em conta que, quando dois homens se despedem, isto quer dizer que a troca de frases se dá por terminadas. *Negh* significa algo como *E então*, como quando se diz *E então aconteceu tal ou qualquer coisa*.) (SAER, 2002, p. 146. Tradução de José Feres Sabino)

Surge então a primeira fala indígena direta na obra, traduzida e transcrita de imediato para o espanhol e sem tanta segurança ou confiança de sua “correta tradução” por parte do tradutor-personagem:

Una vez un indio me lo explicó: este mundo, me pareció entender que me decía, está hecho de bien y de mal, de muerte y de nacimiento, hay viejos, jóvenes, hombres, mujeres, invierno y verano, agua y tierra, cielo y árboles; y siempre tiene que haber todo eso; si una sola cosa faltase alguna vez, todo se desmoronaría. Como era en los primeros años, y como las palabras significaban, para ellos, tantas cosas a la vez, no estoy seguro de que lo que el indio dijo haya sido exactamente eso (SAER, [1983] 2010, p. 296)

(Uma vez, um índio me explicou isso: *este mundo*, acho que entendi o que me dizia, *está feito de bem e mal, de morte e nascimento, há velhos, jovens, homens, mulheres, inverno e verão, água e terra, céu e árvores; e sempre tem se der tudo isso; se uma coisa faltasse alguma vez, tudo se desmoronaria*. Como era nos primeiros anos, e como as palavras significavam, para eles, tantas coisas a um só tempo, não estou certo de que o que o índio disse tenha sido exatamente isso) (SAER, 2002, p. 149-150. Tradução de José Feres Sabino, destaque em itálico feitos por mim)

Além de diretamente traduzida ao idioma do colonizador, diferente das outras falas diretas do livro, esta não é colocada em destaque itálico – nem mesmo na versão em português –, o que me gera um incômodo, pois, a meu ver, mistura a fala do tradutor-personagem com a do indígena perdendo parcialmente a autoria do discurso. Pode ser que não haja nenhuma relação com edição, e talvez seja apenas a liberdade do discurso direto livre sendo usada, mas eu sugeriria a separação das vozes, através do itálico – como eu marquei na citação do português –, para que a voz indígena tenha seu próprio lugar.

É compreensível, e eu não deixo de considerar, que há dois lados da moeda, na ação de traduzir a fala indígena para o idioma colonizador: por um lado, a tradução diretamente na voz colonizadora contribui com o apagamento da voz e linguagem indígena que se limita a uma existência em um entre-lugar; mas a não tradução para o idioma receptor, para o alvo do discurso, limita a existência de um lugar de escuta por conta da restrição linguística. É como a professora Evelyn ressaltou na banca “Traduzir é sempre, ao mesmo tempo, deixar de traduzir. Mas obviamente esse processo pode ser um movimento que liberta ou pode ser um instrumentalizado que oprime e manipula”.

Jamine Altounian, escreveu “Traduzir o que não pode ser dito” – eu sugiro a leitura – que fala justo sobre a questão de como trazer uma voz a um lugar de escuta se esta voz se identifica em uma linguagem desconhecida?

[...] esse tipo de tradução — em que um herdeiro/passador traduz uma experiência privada de palavras e de visibilidade em significantes até então inéditos numa cultura provisoriamente não ameaçada de destruição — é, de fato, um ato político.[...] traduzir de fato é, no primeiro caso, deslocar a língua do original para a outra língua, porque as palavras do original têm um sentido ignorado pelo leitor estrangeiro; e, no segundo, deslocar para o campo transferencial da escrita uma matéria originária que não dispõe de palavras para se dizer, pois, transmitida sem palavras, tem de ser dotada de palavras entendíveis para os outros estranhos a essa experiência. (ALTOUNIAN, 2016. Tradução de Claudia Berliner)

Se entraria aqui em um debate que já tivemos sobre a necessidade de falar e ser ouvido. Então o que poderia ser feito para que não houvesse perdas para nenhum dos lados do discurso? Eu sou bastante a favor da coexistência das vozes, ou seja,

fazer no momento da voz indígena o que eu tenho tentado fazer ao longo deste trabalho, trazer o idioma “original” do discurso seguido da sua tradução, assim a voz subalternizada por sua diferença ou desconhecimento se faz presente, permitindo a quebra desta barreira, se abrindo para o conhecimento, ao mesmo tempo que o discurso consegue encontrar o seu lugar de escuta, pois se faz entendível através da ação tradutória.

Acredito que essa estratégia seria ideal para o contexto da obra neste momento, visto que aqui o tradutor-personagem faz movimentos de ressignificação e revisão da cultura indígena. O Entenado condena o imaginário selvagem, questiona o sentido “fechado” de palavras em seu idioma materno, parafraseia ensinamentos e entendimentos sobre a cultura indígena, revisa, corrige e externaliza, agora atualizadas, as suas impressões sobre o ritual de orgia – que ao final é (re)descrito com vozes – e o antropofágico – o que é importantíssimo quando entendemos que o imaginário antropofágico é a base da opressão sobre povos originários em toda a construção do discurso colonial.

Por fim, o tradutor-personagem realiza as duas ações tradutórias de maior valor na obra: o significado de *Def-ghi*, segundo a língua indígena e segundo seu entendimento do papel na comunidade com a qual conviveu e a transcrição direta da fala de um indígena, marcado pela certeza do que se traduz - e pelo devido destaque em itálico. A tradução de *Def-ghi* tem um alto valor devido a ser a palavra que mais se traz diretamente como representante da voz indígena, e para além disso, é nela que se embasa a função de narrador-historiador-tradutor do personagem, e logo, o tom que deveria existir em suas ações:

Como todos los otros que componían la lengua de los indios, esos dos sonidos, *def-ghi*, significaban a la vez muchas cosas dispares y contradictorias. *Def-ghi* se les decía a las personas que estaban ausentes o dormidas; a los indiscretos, a los que durante una visita, en lugar de permanecer en casa ajena un tiempo prudente, se demoraban con exceso; *def-ghi* se le decía también a un pájaro de pico negro y plumaje amarillo y verde que a veces domesticaban y que los hacía reír porque repetía algunas palabras que le enseñaban, como si hubiese hablado; *def-ghi* llamaban también a ciertos objetos que se ponían en lugar de una persona ausente y que la representaban en las reuniones hasta tal punto que a veces les daban una parte de alimento como si fuesen a comerla en lugar del hombre representado; le decían *def-ghi*, de igual modo, al reflejo de las cosas en el agua; una cosa que duraba era *def-ghi*, yo había notado también, poco después de llegar, que las criaturas, cuando jugaban, llamaban *def-ghi* a la que se separaba del grupo y se ponía a hacer gesticulaciones interpretando a algún personaje. Al hombre que se adelantaba en una expedición y volvía para referir lo que había visto, o al que iba a espiar al enemigo y daba todos los detalles de sus movimientos, o al que a veces, en algunas reuniones, se ponía a perorar en voz alta pero como para sí mismo, se les decía igualmente

def-ghi. Llamaban *def-ghi* a todo eso y a muchas otras cosas. Después de largas reflexiones, deduje que si me habían dado ese nombre, era porque me hacían compartir, con todo lo otro que llamaban de la misma manera, alguna esencia solidaria. De mí esperaban que duplicara, como el agua, la imagen que daban de sí mismos, que repitiera sus gestos y palabras, que los representara en su ausencia y que fuese capaz, cuando me devolvieran a mis semejantes, de hacer como el espía o el adelantado que, por haber sido testigo de algo que el resto de la tribu todavía no había visto, pudiese volver sobre sus pasos para contárselo en detalle a todos.[...] querían que de su pasaje por ese espejismo material quedase un testigo y un sobreviviente que fuese, ante el mundo, su narrador. (SAER, [1983] 2010, p. 303)

(Como todos os outros que compunham a língua dos índios, esses dois sons, *def-ghi*, significavam ao mesmo tempo muitas coisas dispares e contraditórias. *Def-ghi* diziam às pessoas que estavam ausentes ou adormecidas, aos indiscretos que durante uma visita, em lugar de permanecer em casa estranha um tempo prudente, demoravam-se excessivamente; *def-ghi* diziam também a um pássaro de bico preto e plumagem amarela e verde que às vezes domesticavam e que os fazia rir porque repetia algumas palavras que lhe ensinavam, como se tivesse falado; *def-ghi* chamavam também certos objetos que eram colocados em lugar de uma pessoa ausente e que a representava nas reuniões a tal ponto que às vezes lhes davam uma parte de alimento como se fossem come-las em lugar do homem representado; dizia *def-ghi*, também, ao reflexo das coisas na água; uma coisa que durava era *def-ghi*; eu notara também, pouco depois de chegar, que as crianças, quando jogavam, chamavam de *def-ghi* a que se separava do grupo e se punha a gesticular interpretando algum personagem. Ao homem que se adiantava em uma expedição e retornava para relatar o que tinha visto, ou ao que ia espiar o inimigo e dava todos os detalhes de seus movimentos, ou ao que, às vezes, em algumas reuniões começava a discursar em voz alta, mas como para si mesmo, diziam igualmente *def-ghi*. Chamavam *def-ghi*, a tudo isso e a muitas outras coisas. Após longas reflexões, deduzi que, se me deram esse nome, era porque me faziam compartilhar, com tudo aquilo que chamavam da mesma maneira, alguma essência solidaria. De mim esperavam que duplicasse, como a água, a imagem que tinham de si mesmos, que repetisse seus gestos e palavras, que os representasse em sua ausência e que fosse capaz, quando me devolvessem a meus semelhantes, de fazer como o espião ou o adiantado que, por ter sido testemunha de algo que o resto da tribo ainda não tinha visto, pudesse retornar sobre seus passos para contá-lo em detalhes a todos. [...] queriam que de sua passagem por esse espelhamento material ficasse uma testemunha e um sobrevivente que fosse, diante do mundo, seu narrador. (SAER, 2002, p. 160-162. Tradução de José Feres Sabino)

Eu posso de certa forma estar muito imersa neste trabalho a ponto de algumas coisas fazerem sentido apenas dentro da minha interpretação, mas, eu vejo muito bem essas características e definições de *def-ghi* atreladas ao papel, desempenho e ações de agentes da tradução: a ausência ou invisibilidade imposta a quem traduz; ao modo como adentramos em um texto e ali ficamos quando estamos em processo de tradução; a domesticação, aprendizagem e repetição de palavras; o papel representativo e confusão com autoria na tradução; o modo como espelhamos, refletimos discursos; a durabilidade que uma tradução dá a um texto; a criança como uma metáfora de intérpretes; o adiantamento de ser ês primeiros a ter contato com o

conteúdo que traduzimos; toda a informação que as ações tradutórias podem trazer... e muito mais.

Por fim, a última ação tradutória do personagem é a transcrição direta, traduzida ao idioma colonizador, que não só é extremamente importante por ser o ponto mais alto da representação da voz indígena, como pela carga da representação da imagem indígena que suas palavras trazem e pela afirmação de certeza do que se traduz: “repitiendo sin cesar los sonidos que el clamor de la muchedumbre me impedía escuchar pero que yo adivinaba con facilidad: *Def-ghi, def-ghi, yo soy el que, en broma, te decía que te iba a comer, yo soy el que, en broma, te decía que te iba a comer.*” (SAER, [1983] 2010, p 309) (repetindo sem cessar os sons que o clamor da multidão me impedia de escutar mas que eu adivinhava com facilidade: *Def-ghi, def-ghi, eu sou o que, por diversão, dizia que iria te comer, eu sou o que, por diversão dizia que iria te comer.* (SAER, 2002, p. 170. Tradução de José Feres Sabino)

É uma pena que dentre tantas possibilidades de auge da voz indígena por meio de uma ação tradutória direta, o tradutor-personagem opte por trazer um discurso que se associa ao imaginário antropofágico. Entenda leitor ao trazer este discurso como o som mais alto da voz indígena o personagem perpetua um discurso opressor que é historicamente autorizado e colocado como legítimo pelos colonizadores sobre a identidade indígena. Raquel Crespo-Villa, explica bem isso ao dizer que essa representação do indígena canibal, ainda que de brincadeira, é:

un ejemplo de cómo un discurso autorizado, legitimado por una determinada sociedad, colma de sentido lo distinto a partir de su propio imaginario. De este modo, “la práctica del canibalismo, real o supuesto, se convierte en la marca de una alteridad temida [...]. Es una idea que sirve, en fin, para colocar al otro en los márgenes de la cultura, proporcionando la gran posibilidad de negar la humanidad del otro y ensalzar la propia” [...] Definir y reconocer, con bastante frecuencia, al indígena americano con la práctica canibal fue uno de los mecanismos más utilizados, durante el proceso de conquista de América, para llenar de significado lo que se conocía por primera vez y, al mismo tiempo, autoafirmar el “yo” occidental (CRESPO-VILLA, 2019, p. 163–164)
(Um exemplo de como um discurso autorizado, legitimado por uma determinada sociedade, preenche de sentido o diferente a partir de seu próprio imaginário. Deste modo, “a prática do canibalismo, real ou suposta, se converte em uma marca de uma alteridade temida [...]. é uma ideia que serve, enfim, para colocar ao outro às margens da cultura, proporcionando a grande possibilidade de negar a humanidade ao outro e enaltecer a própria” [...] definir y reconhecer, com bastante frequência, ao indígena americano com a prática canibal foi um dos mecanismos mais utilizados, durante o processo de conquista das Américas, para encher de significado o que se conhecia pela primeira vez e, ao mesmo tempo, autoafirmar o “eu” ocidental.)

É como Chimamanda Ngozi Adichie explica: “é assim que se cria uma história única: mostra um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna.” (ADICHE, 2019, p. 22. Tradução de Julia Romeu)

8 AS VOZES QUE NÃO CALAM

Eu pude perceber que parte dos resultados de minhas análises seria concluir que eu agente de qualquer ação está automaticamente envolvido com ela, por vezes como sujeito, outras vezes como objeto. Neste processo dos lugares de discurso, assumimos vários lugares, nós somos quem fala, quem ouve e inclusive quem tem o poder de reproduzir ou passar a produzir sons que formam novas vozes. Tais percepções fizeram com que esta pesquisa fosse além de uma análise de um par linguístico ou questões tradutórias e versasse também sobre história, cultura e sociopolítica, afinal estas são áreas que me afetam e fazem parte da minha própria história – e logo do meu discurso e de minhas ações.

Desde o início eu tentei deixar aberto para que você leitor pudesse construir e formular às suas próprias conclusões sobre as ideias que eu apresentei aqui, afinal não há como negar que tudo o que apresentei nessa pesquisa são as minhas interpretações sobre o que foi aqui analisado – apesar de serem conclusões e interpretações realizadas após muitas leituras e análises –, é como se esse trabalho fosse a minha versão, a minha ação tradutória dos resultados desta pesquisa. Para Rosemary Arrojo (2003, p. 22), a tradução é exatamente isso: uma interpretação que nunca será totalmente decifrada ou controlada – e que está diretamente vinculada ao contexto e à própria tradutora.

Mas para além disto, o que pretendo neste último capítulo é relembrar a você leitor que a proposta desta pesquisa era analisar as ações tradutórias realizadas pelo tradutor-personagem, dentro da obra *El entenado*, e então, a partir dessas ações comentar a relação que o tradutor-personagem possuía com a identidade indígena e como esta relação influenciou em suas ações tradutórias no que diz respeito ao modo e o grau em que a voz indígena é levada de dentro pra fora da obra através das ações tradutórias de *O Entenado*. É importante lembrar – como eu disse desde o início, e acredito que você ainda se lembre, leitor –, as conclusões deste trabalho não serão somente definitivas ou fechadas, pois minha intenção maior é provocar questionamentos e convidar você à reflexão, muito mais do que lhe trazer ou impor respostas.

8.1 O ALCANCE DA VOZ INDÍGENA EM EL ENTENADO

Eu finalmente cheguei às últimas páginas deste trabalho, tem tantas coisas que falamos que me custa crer que qualquer conclusão que eu formule não vai se tornar óbvia ou repetitiva, mas vou tentar formulá-las da melhor forma possível – talvez aqui lhe caibam várias ações de interação com as margens deste texto em concordância ou discordância com o que escrevo.

Acredito que ao longo de todas as conversas que tivemos, principalmente nas análises, é possível ver que o tradutor-personagem constrói uma relação progressiva com a cultura indígena, passando por lugares que vão deste um *sin lugar* (sem lugar) até o ensaio de uma abertura para um lugar de escuta. O Entenado, sem sombra de dúvida, ocupa um entre-lugar e passeia por diversos modos deste, chega a ilusionar um lugar de fala como parte integrante e representante da voz indígena, mas sabemos que identidade fronteiriça, que surge para o personagem do contato com indígenas e da repulsa à sociedade colonizadora, vem carregada de traços, raízes, de uma relação de colonialidade de poder, saber e ser, e isso é visível em suas ações tradutória.

Não há um problema ou uma falha em ser assim, eu entendo que “todo discurso provém de alguém que tem suas marcas identitárias específicas que o localizam na vida social e que o posicionam no discurso de um modo singular assim como seus interlocutores” (MOITA LOPES, 2003, p. 19), eu entendo que o meu próprio discurso, apesar de todos os meus esforços e cuidados, pode estar afetado de uma forma que eu nunca vou perceber até que alguém me sinalize, e eu possa refletir e agir sobre uma modificação. Porque nenhum debate é individual, todos os debates que trago aqui são estruturais, logo tanto eu quanto você precisamos entender que a posição social do privilégio vem marcada pela violência, mesmo que determinado sujeito não seja deliberadamente violento (RIBEIRO, 2019, p.33) – mas talvez esta seja uma conclusão eu requeira mais páginas do que me sobram.

Em conclusões mais simples, posso dizer que o tradutor-personagem inicialmente não dá direito à existência de uma voz que não seja a sua própria, o que em certa medida muda quando ele identifica em uma única palavra da voz do “outro”, o seu próprio significado, o símbolo da sua existência dentro da comunidade, logo esta mesma palavra que adquire grande valor na narrativa já que seu significado dá

sentido, propósito ao personagem. O processo inteiro de tradução e transcrição de *def-ghi* na obra, na verdade, não se dá por para uma apresentação da voz indígena, se dá devido a um longo processo pessoal de autodefinição do personagem.

Quanto mais percebe o “outro”, mas o tradutor-personagem se define e nesse movimento de colonialidade de poder, ao julgar ter um papel de registrar e colocar indígenas na história – papel que só é seu por ele representar e ser ali a voz que tem autorização e direito de ser – o Entenado perde a chance de através de ações tradutórias efetivas realizar o ato concreto de fala e escuta da voz indígena – e de fato cumprir com o que julga ser seu propósito.

Uma coisa é preciso deixar explicada, em nenhum momento eu me reservo o direito de julgar corretas ou incorretas as escolhas feitas pelo tradutor-personagem, no meu ponto de vista não existe um certo ou errado em ações tradutórias, o que existem são formas e possibilidades de estratégias que podem engrandecer ou diminuir o alcance e a conclusão do objetivo da tradução, o único necessário é que as escolhas estejam em concordância com os idiomas e culturas envolvidos – eu me explico:

A narrativa inteira é desenvolvida pelo Entenado porque, no hoje, ele entende que sessenta anos atrás foi lhe dado pelos indígenas a função de ser narrador e testemunha da sua existência. Logo, desde a primeira palavra escrita na obra, desde a primeira ação tradutória, a proposta era dar visibilidade, reconhecimento e espaço de fala e escuta à voz indígena e se esse era o propósito existem ações tradutórias que poderiam ser mais bem aplicadas, em comparação com as já realizadas, para que haja um resultado melhor do que uma parcial desconstrução de certos imaginários e a perpetuação “por diversão” de um imaginário negativo – que é basicamente este o resultado das ações tradutórias do tradutor-personagem de *El entenado*.

Eu não posso negar que a obra, considerando o seu período de produção e suas falhas, faz uma “revolução” ao mencionar uma pluralidade de línguas e identidades, ao colocar como herói um personagem que repudia a conquista, a dominação e a ignorância do imaginário europeu que recai sobre indígenas. Eu não tenho, e nem devo, olhar e concluir os efeitos da obra através de olhos do presente, porque tudo é contextual, é localizado.

No entanto, mesmo que a narrativa traga novos e maiores níveis de representação indígena, *El entenado* pode apenas ser considerado um passo em direção a libertação do discurso que se sonha em uma retratação histórica. A obra

ocupa um entre-lugar, de caráter indigenista, mesmo que supostamente mestiça por existir uma relação de “filiação” entre o Entenado, os indígenas – e toda aquela ideia de ser o primeiro mestiço, o primeiro latinoamericano –, a obra traz uma versão do indígena que tem a tendência de idealizá-lo e estilizá-lo, sem apresentar o verdadeiro “eu” destes “outros” – ou melhor, destes outros.

Narrativas como estas continuam apresentando indígenas como objeto, segundo as definições de objeto e sujeito de bell hooks ([1952] 2019). Sendo assim, indígenas possuem suas realidades definidas por “outros”, suas identidades, também, são criadas por “outros” e sua presença e representação na história fica diretamente atrelada àquelas que são permitidas como sujeitos, ou seja, os “outros”, aquelas que podem definir suas próprias realidades e estabelecer suas próprias identidades, tendo direito de nomear suas próprias histórias.

Mas afirmar que não existe a presença de uma voz indígena que seja sujeito é, como Graça Graúna (2004 in POTIGUARA, 2018. p. 17) afirma: uma forma de preconceito. A voz indígena já é existente e sempre o foi, entretanto o discurso colonial de poder termina por colocar barreiras para a existência, aceitação e autorização de espaços onde haja a reprodução real, fixa e oficial da voz de novos sujeitos, impedindo que identidades não-eurologocêntricas rompam a condição de objeto, deixando de ser “outro” para se colocar na história como “eu”.

O que de fato podemos afirmar é que dentro da obra a voz do próprio personagem passa pelos processos de descoberta do seu próprio lugar de fala. O tradutor-personagem parte de uma voz *sin lugar*, como um órfão do porto que vivem à margem da sociedade, chegando a um lugar de fala privilegiado, na posição de “colonizador eurocentrista” sobrevivente até que se coloca no *entre-lugar* apoiador. Eu não deixo de perceber que o Entenado entende que ocupa um lugar permite uma voz múltipla, ele se reconhece como silenciado quando trata de demonstrar sua “ascensão” social na sociedade que lhe deixava a margem inicialmente, de certa forma o personagem decide se calar para dar lugar a outra voz.

E este processo de reconhecimento de lugar de fala do personagem ilustra e acompanha o próprio processo que a voz indígena traça na história da obra, existindo em um *sin lugar* (sem lugar), fluindo por um entre-lugar, reivindicando o seu próprio lugar de fala e se tornando existente em um lugar de escuta ao mesmo tempo que se torna parte da humanidade, ainda que tudo isso ocorra através da perspectiva e da voz do seu tradutor. Como diria Solnit (2017) às vezes a voz muda as próprias coisas,

trazendo a inclusão, o reconhecimento e a reumanização que pode chegar a anular a desumanização já existente dentro de uma história única.

8.2 VOZES QUE QUESTIONAM

Sabe quando você não para de pensar em alguma coisa e é como se ouvisse vozes na sua cabeça? O processo dessa pesquisa me deixou assim, reflexiva – eu tive relutância me usar essa analogia pois já me alertaram sobre para a problemática que ela carrega ao “brincar” com condições reais de doenças como esquizofrenia, então eu me adiantarei em pedir desculpas por manter a analogia neste texto. O que me acompanhou até a última letra digitada neste trabalho foram as perguntas, reflexões, pensamentos que voltam a minha mente sobre todas as possibilidades e temas atreladas a esta dissertação.

Por isso eu não podia deixar de finalizar as conclusões sem expor e abrir para debate com você essas dúvidas e perguntas que eu mesma fiquei sem chegar a uma conclusão exata – para ser sincera eu até formulei algumas ideias, as quais eu estaria e estou totalmente aberta a dialogar pelo tempo que for necessário, no entanto me parece que as páginas não me aguentam mais, de modo que é melhor deixarmos isso para um momento e outras xícaras de café –, mas irei compartilhar com você algumas provocações e questionamentos.

Alguns dos questionamentos que trago aqui perpassam pela pergunta: Até que ponto a voz indígena consegue falar dentro da obra *El entenado*? A meu ver, dentro do que analisei e mostrei a você, a voz indígena perpassa por um longo tempo em um espaço de entre-lugar e ela até chega a ocupar um lugar de fala através das ações tradutórias do tradutor-personagem. Que me incomoda é que, no que podemos considerar seu auge, no seu maior som a voz indígena emite uma fala que termina por perpetuar um discurso hegemônico da cultura canibalista atrelada as identidades indígenas, mas isso já conversamos.

Para além disso, cá entre nós, qual a necessidade de criar uma linguagem fictícia ao usar povos originários reais como os Colastinés? Ainda mais se tratando de povos tão relevantes para a formação de toda nação Argentina e latino-americana. Eu entendo a lógica de licença poética, mas ainda me questiono, pois havia na obra a possibilidade de apresentar uma “nova” linguagem, senão de Colastinés por não ter –

supostamente – registros suficientes, que trouxesse a língua de outros povos indígenas – pesquisar sobre línguas indígenas Saer pesquisou, então se não foi por total falta de informação, foi uma escolha.

Com o mesmo propósito e com o mesmo uso que *def-gui* tem, na obra, outras palavras indígenas poderiam ser utilizadas com a mesma possibilidade de significados ou que tivessem outros significados inventados para ela, já que Saer defende a liberdade inventiva e ficcional da literatura que a aplicasse em outro espaço. O fato é que poderiam ser usadas outras palavras que fossem de línguas indígenas, como por exemplo:

Hechahare: do Guaraní, significa testemunha, quem conta o que viu;

Arriveño: do Guaraní, significa estrangeiro, forasteiro;

Waradzu: do Xavanta, significa branco, civilizado, não-indígena

Tapu'unha: do Náhuatl, significa não-indígena;

Ombopara: Do Guaraní, significa tradutor;

Juruá: Do Guaraní Mbya, significa não-indígena;

Tapuia: nome de etnia que significa “do interior”, “aquele que fala a língua estranha”

Eu nem preciso falar sobre a ideia de tornar povos indígenas um único personagem, sem nome, com etnia antropologicamente duvidosa e totalmente dizimada, segundo a história da narrativa – estas escolhas reduzem e apagam a pluralidade de povos indígenas, ao mesmo tempo que restringem a existência destes ao passado.

O uso indiscriminado de referências indígenas, o esquecimento e o desprestígio destas referências nas literaturas, textos acadêmicos e na própria história, é reducionista. Por exemplo, o caso de povos Colastinés, são invisibilizados na história, taxados de ficcionais na literatura, mas “legitimados” em placas de ruas e bairros, como Colastiné Norte e Colastiné Sul em Santa fé, na Argentina. Não me leve a mal é antes ter palavras indígenas intitulando ruas do que ver homenagem a colonizadores e opressores, mas eu gostaria de ter visto mais voz indígenas sendo reconhecidas na história e literatura, ao longo desta dissertação, do que nas placas das ruas em que vive durante esta escrita – parte desta dissertação foi escrita na Rua Servidão Tupi, no bairro da Tapera⁷⁴, em Florianópolis.

⁷⁴ Da língua Tapuia, significa pequenas casas isoladas no meio da mata, de pau a pique, de telhado de palha

Outros questionamentos são quanto à imagem que é passada de cada identidade dentro da história, indígenas são colocados como a comunidade que “aprisionou” – apesar de que o tradutor-personagem não me pareceu preso, se você leu ou quando ler a história vai poder me dizer, pois pelo que eu percebi ele não era impedido de sair do convívio, apenas não o fazia pois acreditava não ser capaz de sobreviver em meio à mata. Indígenas são colocados como quem planejou manter o personagem em seu convívio para que ele pudesse cumprir o propósito de se tornar porta-voz da voz indígena, uma voz que nem é sua. E no final, o homem branco europeu é colocado como sobrevivente, desconstruído, que realiza seu propósito de colocar indígenas na história – por que o europeu colonizador sempre se transforma no herói?

Por fim, abro os questionamentos quanto a que artifícios o tradutor-personagem poderia usar para que o discurso hegemônico que ele perpetuou não ocorresse ou para que a voz indígena pudesse ter maior alcance através da obra? – eu particularmente acredito que falas transcritas por completo no idioma indígena, seguidas de sua tradução seria uma boa solução.

E mais, pense comigo, care leitor, estaria o tradutor e o autor da obra possibilitados de usar alguma estratégia que evitasse esse silenciamento? – e agora leitor eu falo aqui de Juan José Saer e José Feres Sabino – afinal até que ponto uma tradutorie pode intervir ou complementar uma tradução para evitar que silenciamentos se perpetuem?

Eu lhe pergunto se o adequado é reproduzir as opressões do texto na versão traduzida, para que o público saiba que determinado discurso veio desde determinadas autoridades? Ou devemos reformular e tirar esses discursos opressores de circulação para que de nenhuma forma eles se perpetuem na sociedade? – enquanto escrevia isto havia um debate semelhante na internet sobre a reescritura de histórias do *Sítio do Pica-Pau Amarelo*, na tentativa de retirar discursos racistas realizados por Monteiro Lobato na época – Na sua opinião esses discursos pertencem às autoridades, ao contexto, a sociedade... você já pensou sobre?

Eu fico me perguntando, poderia uma tradutorie intervir sem alterar o texto, mas alertando para o conteúdo do discurso, de repente com paratextos? – cartas de tradutorie, prefácios, notas de rodapé, intervenções diretas no texto, adaptações... – As opções são diversas, mas o quanto seriam efetivas?

Existem várias questões a serem debatidas e prolongadas após as páginas deste trabalho, eu deixo aqui aberto também reflexões a todos os debates que iniciei e não concluí e aos chamados de possíveis pesquisas, desdobramentos e reflexões que apontei durante o texto. Esse mundo de possibilidades, seja na literatura, na história, no discurso de vozes, na pluralidade de vozes, é o que faz com que eu me inspire a continuar – e espero que faça o mesmo com você leitor –, afinal as vozes não se calam dentro de nenhum processo.

AS VOZES QUE DIALOGARAM COM A PESQUISA OU REFERÊNCIAS

ADICHE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Julia Romeu. 1ªed. São Paulo: Companhia de Letras, 2019

AÍNSA, Fernando. “La nueva novela histórica latinoamericana.” Plural, México, v. 240, p. 82-85, 1991.

AINSA, Fernando. “Nueva novela histórica y relativización transdisciplinaria del saber histórico.” In: América: Cahiers du CRICCAL, Histoire et imaginaire dans le roman latino-américain contemporain, n°14, v2. p. 25-39, 1994.

ALMEIDA, Mariléa de. “Prefácio à edição brasileira: a voz, a coragem e a ética feminista”. In. bell hooks, *Erguer a voz*. Traduzido por Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante. 2019.

ALTOUNIAN, Janine. **Traduzir o que não pôde ser dito**. Traduzido por Claudia Berliner. Lacuna: uma revista de psicanálise, São Paulo, n. -2, p. 11, 2016. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2016/12/06/n2-11/>.

ANZALDÚA, Gloria – 1987. “La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência.” Traduzido por Ana Cecília Acioli Lima. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719. 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2005000300015/7726>

ANZALDÚA, Gloria – 1987. **Borderlands: la frontera**. Traduzido por Carmen Valle. Buenos Aires: Capitán Swing, 2016.

APÊNDICE A. In. SAER, Juan José - 1983. “El entenado” In. **Glosa – El entenado** / Juan José Saer: edición crítica, Julio Premat, coordinador, 1ª. Edición. Poitiers, CRLA – Archivos, 2010. Córdoba, Alción Editora, 2010.

APÊNDICE J. In. SAER, Juan José - 1983. “El entenado” In. **Glosa – El entenado** / Juan José Saer: edición crítica, Julio Premat, coordinador, 1ª. Edición. Poitiers, CRLA – Archivos, 2010. Córdoba, Alción Editora, 2010.

APÊNDICE K. In. SAER, Juan José - 1983. “El entenado” In. **Glosa – El entenado** / Juan José Saer: edición crítica, Julio Premat, coordinador, 1ª. Edición. Poitiers, CRLA – Archivos, 2010. Córdoba, Alción Editora, 2010.

APÊNDICE M. In. SAER, Juan José - 1983. “El entenado” In. **Glosa – El entenado** / Juan José Saer: edición crítica, Julio Premat, coordinador, 1ª. Edición. Poitiers, CRLA – Archivos, 2010. Córdoba, Alción Editora, 2010.

ARISTÓTELES. **Poética**. Edição bilíngüe; tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro – São Paulo: Editora 34, 2017

ARROJO, Romary. **Oficina de tradução: A teoria na prática**. 4 ed. São Paulo: Editora Ática, 2003.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

AUGÉ, Marc. *Não-Lugares – introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. Lisboa, Editora Letra Livre, 2012

AZARA, Félix de. **Viajes por la América del Sur de Don Félix de Azara, Comandante de la Comisión de Límites Española en la Sección del Paraguay**. Desde 1789 hasta 1801, en los cuales se dá una descripción geográfica, política y civil del Paraguay y Río de la Plata: la historia del descubrimiento y conquista de dichos países, con numerosos detalles sobre la historia natural y sobre los Pueblos Salvajes, que habitan en la expresada región, a la que se acompaña una exposición de los métodos empleados para sujetar y civilizar a los naturales de la citada sección de la América. Bernardino Rivadavia, prólogo de Florencio Varela. Biblioteca del Comercio del Plata, 2 tomos, Montevideo, 1850.

BAGNO, Marcos. *Preconceito Linguístico: o que é, como se faz*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BALDERSTON, Daniel. “**Del Recuerdo a La Voz.**” *Hispanamérica*, vol. 36, no. 106, Saul Sosnowski, 2007, pp. 37–45. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20540754>.

BASSNETT, Susan. *Estudos da tradução*. Tradução de Vivina de Campos Figueiredo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003

BELÉM, Fafá de. **Eu sou de lá**. Rio de Janeiro: Universal Music Group. 2013

BERMAN, Antoine, 1942-1991. **A tradução e a letra ou o albergue do longínquo**. Tradução de Marie-Hélène C. Torres, Mauri Furlan, Andreia Guerini; revisores Luana Ferreira de Freitas, Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan, Orlando Luiz de Araújo. - - 2. ed. - Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2013

BERND, Zilá. “**Enraizamento e errância: duas faces da questão identitária.**” In: COLÓQUIO DO NÚCLEO DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES DA ALTERIDADE. Alteridades em Questão. Belo Horizonte: PUC-MG, 17-18 nov. 2001.

BHABHA, Homi Kharshedji. **O local da cultura**. Traduzido por Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998

BÍBLIA CATÓLICA. Versão online disponível em: <https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/genesis/11/> consultada em 2019.

BLUME, Rosvitha Friesen. “**Teoria e prática tradutória numa perspectiva de gênero.**” Fragmentos, número 39, p. 121/130 Florianópolis/ jul - dez/ 2010

BRASIL, Governo do Estado do Rio Grande do Sul. **Manual para o uso não sexista da linguagem: o que bem se diz bem e entende**. Versão em português de Beatriz Cannabrava. Rio Grande do Sul: Secretaria de Comunicação e Inclusão Digital, 2014.

CANDIDO, Antônio. **A literatura e a formação do homem**. 1972. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/download/8635992/3701>.

CARVALHO, Lucas. **Google Tradutor: como funciona, dicas e tudo o que você precisa saber**. Olhar Digital. 2018. Disponível em: <http://web.archive.org/web/20181222120832/https://olhardigital.com.br/noticia/google-tradutor-como-funciona-dicas-e-tudo-o-que-voce-precisa-saber/80804>

CASSIANO, Ophelia. **Guia para a "linguagem neutra"** (PT-BR). Medium.com, 2020. Disponível em: <https://medium.com/guia-para-linguagem-neutra-pt-br/guia-para-linguagem-neutra-pt-br-f6d88311f92b>.

CORNEJO POLAR, Antonio. **Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas**. Lima: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar" (CELACP); Latinoamericana Editores, 2003.

CORNEJO POLAR, Antonio. **O Condor voa: literatura e cultura latino-americanas**. Organização Mario J. Valdés; Tradução Ilka Valle de Carvalho. - Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

COSTA LIMA, Luiz. **Mimesis e modernidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

CRESPO-VILA, Raquel. "El entenado, de Juan José Saer: "nueva crónica de Indias", "nueva novela histórica", "metaficción historiográfica", "ficción y de archivo" y "novela neobarroca"." CATEDRAL TOMADA: Revista de crítica literaria latinoamericana / Journal of Latin American Literary Criticism, <http://catedraltomada.pitt.edu>, v. 7, ed. 13, p. 146-177, 2019. Disponível em: <http://catedraltomada.pitt.edu/ojs/index.php/catedraltomada/article/view/437/398>.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. "Do índio na web à web indígena" In: D'ANGELIS, Wilmar da Rocha; VASCONCELOS, Eduardo Alves. (Org.). Conflito linguístico e direitos das minorias indígenas. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, p. 111-21. 2011. Disponível em: <http://www.webindigena.org/Imagens/Noticias/Arquivos/Do%20Indio%20na%20Web%20%C3%A0%20Web%20Indigena.pdf>

DALBEN, Tatiany Pertel Sabaini. **A tradução da tradição brasileira: a representação do Brasil em textos turísticos como fonte de construção identitária**. (Dissertação) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais. 2008

DELISLE, Jean & WOODSWORTH, Judith. (Orgs.) **Os Tradutores na História**. Tradução Sérgio Bath, São Paulo, Editora Ática, 1998.

DERRIDA, Jacques. "The Double Session." In: DERRIDA, Jacques. **Dissemination**. Traduzido por Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981. APUD SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Traduzido por Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2010.

DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

DINGWANEY, Anuradha & MAIER, Carol (eds.) **Between languages na cultures: Translation and Cross-Cultural Texts**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995. In: DALBEN, Tatiany Pertel Sabaini **A tradução da tradição brasileira: a representação do Brasil em textos turísticos como fonte de construção identitária**. (Dissertação) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais. 2008

ECO, Umberto. *Quase a mesma coisa*. Livro Vira-Vira 2. Tradução de Eliana Aguiar. Revisão Técnica de Rafaella de Filippis Quental. Rio de Janeiro: BestBolso, 2011.

ENCICLOPÉDIA LATINOAMERICANA. São Paulo: Boitempo. 2015. Disponível em: <http://latinoamericana.wiki.br/> .

EVEN-ZOHAR, Itamar. *Teoria dos polissistemas*. Traduzido por Luis Fernando Marozo, Carlos Rizzon e Yanna Karlla Cunha. Revista Translation 4, 2013. pp. 2-21.

FARIA, Ângela Maria Bedeschi. **A crítica brasileira sobre Juan José Saer**. UFMG. P. 264 – 273. 2013. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/read/12636893/264-a-critica-brasileira-sobre-juan-jose-saer-ufmg>

FOUCAULT, Michael - 1926-1984. *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michael. *A orden do discurso*. Traduzido por Laura Fraga de Almeida Sampaio. 12 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996

FOUCAULT, Michel. "A ética do cuidado de si como prática da liberdade". In: **Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Disponível em: https://aedmoodle.ufpa.br/pluginfile.php/405406/mod_resource/content/2/foucault_%20etica_cuidado_si.pdf

FURLAN, Mauri. "**Brevíssima história da teoria da tradução no Ocidente - Os Romanos**." Cadernos de Tradução, Florianópolis, v. 2, n. 8, p. 11-28. 2001.

FURLAN, Mauri. "**Brevíssima história da teoria da tradução no Ocidente: II. A Idade Média**." Cadernos de Tradução, Florianópolis, v. 2, n. 12, p. 9-28, jan. 2003.

FURLAN, Mauri. "**Brevíssima história da teoria da tradução no Ocidente - III. Final da Idade Média e Renascimento**." Cadernos de Tradução, Florianópolis, v. 1, n. 13, p. 9-25, 2004.

GARCÍA GUAL, Carlos. *Apología de la novela histórica y otros ensayos*. Barcelona: Península, 2002

GASPAR, Martin. *La condición traductora: sobre los nuevos protagonistas de la literatura latino-americana*. 1ª ed. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 2014.

GEMELLI CARERI, Giovanni Francesco. *Viaje a la Nueva España*. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 2002.

GRAÚNA, Graça. "Identidade indígena: uma leitura das diferenças." In POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. 2. Ed. Lorena: DM projetos especiais. 2018.

GUARANI, Davi. **Davi Guarani – Culturas indígenas (2017) – parte 1/2**. Itaú Cultural. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4Ymnj8WbgF4>

GUARANI, Jera. 2019: o Ano Internacional das Línguas Indígenas. Repórter Eco. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Yjn12E8rEMI&t=250s>

GUHA, Ranahit. "Las voces de la historia". In. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, 2002.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. *Entrenotas: compreensões de pesquisa*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HOLZER, Werther. "Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente." In: *Território*. Rio de Janeiro: Garamond – LAGET/UFRJ, 1997, n. 03, p. 77-85.

HOOKS, bell – 1952. *Erguer a voz*. Traduzido por Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, bell. "**Intelectuais negros**." Traduzido por Marcos Santarrita. Estudos feministas, v. 3, n. 2, p. 464, 1995.

HURTADO ALBIR, Amparo. "Classificación y descripción de la traducción". In: *Traducción y traductología*. Madrid: Catedra, 2001, p. 43-95

ITURRIZAGA, Yolanda Payano. **Lenguas Indigenas como herramienta para la protección de los derechos humanos**. UNESCO en español, 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7Hfbp1vr_TM

JAKAGUA MIRIM, Werá. **Olívio Jekupé e Werá Jekagua Mirim – Encontros de Interrogação (2016)**. Itaú Cultural. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OJuRPHWys9E>

JAKOBSON, Roman - 1959. "Os aspectos linguísticos da tradução." 20.ed In. *Lingüística e Comunicação*. Seleção de Textos e Tradução por Isidoro Blickstein e José Paulo Pais. São Paulo: Cultrix, 1995.

JEKUPÉ, Olivio. **Olívio Jekupé e Werá Jekagua Mirim – Encontros de Interrogação (2016)**. Itaú Cultural. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OJuRPHWys9E>

JERÔNIMO, São. **Epistula LVII**. Ad Pammachium. Liber de optimo genere interpretandi/Carta LVII a Pammaquio, sobre el mejor género de traducción. Tradução de José Ignacio García Armendáriz en F. Lafarga (ed.), El discurso sobre la traducción en la historia. Antología bilingüe, Barcelona, EUB, p. 46-71, 1996.

KILOMBA, Grada - 2008. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Traduzido por Jess Oliveira. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KILOMBA, Grada. “Carta da autora à edição brasileira.” In. KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Traduzido por Jess Oliveira. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak – cultural indígenas (2016)**. Itaú Cultural. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LEw7n-v6gZA>

LAMBERT, José – 1989. “A tradução.”. Traduzido por Marie-Hélène Catherine Torress e Álvaro Faleiros. In. **Literatura & tradução: textos selecionados de José Lambert**. Org. Andréia Geuerini, Marie-Hélène Catherine Torres e Walter Costa. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011a

LAMBERT, José. **Literatura & Tradução: Textos selecionados de José Lambert**. Organização de GUERINI, Andrea. TORRES, Marie-Hélène Catherine. e COSTA, Walter Carlos. Rio de Janeiro: 7Letras. 2011b

LAVORATI, Carla & BORGES TEIXEIRA, Níncia Cacilia Ribas. “**Diálogos entre ficção e história: do romance histórico clássico ao novo romance histórico**”. Revista Odisseia – PpgEL/UFRN. Nº6, jul -dez, 2010.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória: Jacques Le Goff**; tradução Bernardo Leitão- 4.ed. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

LIMA, Jacqueline Augusta Leite de & ALMEIDA, Carlos Henrique Lopes de. “A memória como ponto de encontro entre a cronística do descobrimento e o novo romance histórico.” In. **E-book do V Congresso de Estudos Linguísticos e Literários na Amazônia** / Organização, Tânia Sarmento Pantoja, et al. - Belém: Programa de Pós-Graduação em Letras. UFPA, 2016. p. 600-610

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. Tradução das teses Jeanne Marie Gagnebian e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

LOZANO, Pedro - 1755. **História de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman, Volumen 1**. Editor: Andrés Lamas. Casa Editora "Imprenta Popular", 1874.

MAGALHÃES, Gladys. **Com desemprego recorde, busca por freelancer cresce 43% em SP**. Gazeta de São Paulo, 2020. Disponível em: <https://www.gazetasp.com.br/estado/2020/11/1080545-com-desemprego-recorde--busca-por-freelancer-cresce-43--em-sp.html>

MALLMANN, Francisco. “A voz da geração.” In. MALLMANN, Francisco. **Haverá festa com o que restar** - Editora Urutau, 2018

MEDINA, José Toribio. **El veneciano Sebastián Caboto al servicio de España**, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1908

MENTON, Seymour. *La Nueva Novela Histórica de la América Latina: 1979 – 1992*. México, Fondo de Cultura, 1993.

MICALI, Danilo Luiz Carlos. “O enteado, de Juan Saer: narrativa poética e romance histórico?”. ITINERÁRIOS–Revista de Literatura, 2008a.

MICALI, Danilo Luiz Carlos. “O enteado, de Juan Saer: um poético romance histórico.” Estação Literária, Vagão-volume 1, 2008b.

MICALI, Danilo Luiz Carlos. “O enteado, Saer: uma percepção poética da Conquista Hispânica Americana.” Revista Gragoatá, Niterói, n 22, p. 221-234, 1. sem. 2007.

MIGNOLO, Walter. D. “Cartas, Crónicas y Relaciones del Descubrimiento y la Conquista.” In: IÑIGO MADRIGAL, Luis. *Historia de la Literatura Hispanoamericana: Época Colonial*. Madrid: Ediciones Catedra, 1982, p. 57-102.

MIRIM, Katú. **Live com Katú Mirim, rapper e ativista dos povos indígenas e LGBTQ+, que criou a #ÍndioNãoÉFantasia**. Catraca Livre. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5fjvG8VrPSE>

MOITA LOPES, Luiz Paulo da (org.). *Discurso de identidades: discurso como espaço de construção de gênero, sexualidade, raça, idade e profissão na escola e na família*. Campinas: Mercado das Letras, 2003.

MOREIRA, Erika Vanessa & HESPANHOL, Rosângela Aparecida de Medeiros. “O lugar como uma construção social.” In Revista Formação (online), v 2, n 14. 2007.

MOREIRAS, Alberto. *Tercer espacio: duelo y literatura em América Latina*. Santiago: ARCIS/Lom, 1999.

MUNDURUKU, Daniel. **Herança cultural - Culturas indígenas (2018)**. Itaú Cultural. 2018b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BE7kLD66t8A>

MUNDURUKU, Daniel. **Índio e indígena – Mekukradjá (2018)**. Itaú Cultural. 2018a Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s39FxFY3JziE>

NEVES, Solange Souza; DIAS, Érika Figueiredo; MARTORELLI, Ana Berenice Peres. “A Importância e a Trajetória do Tradutor ao Longo da História: Estudos Comparados Analisando a Tradução Interlingual”. In: III CONEDU - Congresso Nacional de Educação, 2016, Natal. Anais, 2016. Disponível em: <http://www.editorarealize.com.br/artigo/visualizar/19913>

NORD, Christiane. *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome. 1997. APUD. PYM, Anthony. **Explorando as teorias de tradução**. Traduzido por Rodrigo Borges de Faveri, Claudia Borges de Faveri e Juliana Steil. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

OVIEDO Y VALDES, Gonzalo Fernandez de. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano*. Editor: Real Academia de la História, 1852

PESAVENTO, Sandra (org.). **Fronteiras do milênio**. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 2001.

PINHEIRO, Paulo. 'Introdução.' In ARISTÓTELES. **Poética**. Edição bilíngüe; tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro – São Paulo: Editora 34, 2017

POTIGUARA, Eliane. **Eliane Potiguara – culturas indígenas**. Youtube. Itaú Cultural, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TZwOXaJVzYU>.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 2. Ed. Lorena: DM projetos especiais. 2018.

POTIGUARA, Eliane. **Por uma Cosmologia e uma Política Indígenas nas Expressões Culturais – Mekukradjá – Círculo 5 (2016)**. Itaú Cultural. 2016. disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CggRXmzJ5CY>

PREMAT, Julio. "Cronología." In. SAER, Juan José - 1937-2005. **Glosa – El entenado** / Juan José Saer: edición crítica, Julio Premat, coordinador, 1ª. Edición. Poitiers, CRLA – Archivos, 2010. Córdoba, Alción Editora, 2010a

PREMAT, Julio. "Notas críticas." In. SAER, Juan José - 1937-2005. **Glosa – El entenado** / Juan José Saer: edición crítica, Julio Premat, coordinador, 1ª. Edición. Poitiers, CRLA – Archivos, 2010. Córdoba, Alción Editora, 2010b

PREMAT, Julio; VECHINO, Diego; VILLANUEVA, Graciela. "Historia del texto." In. SAER, Juan José - 1937-2005. **Glosa – El entenado** / Juan José Saer: edición crítica, Julio Premat, coordinador, 1ª. Edición. Poitiers, CRLA – Archivos, 2010. Córdoba, Alción Editora, 2010.

PYM, Anthony. **Explorando as teorias de tradução**. Traduzido por Rodrigo Borges de Faveri, Claudia Borges de Faveri e Juliana Steil. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

QUIJANO, Aníbal. "**Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina**." In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2000.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. "**Pós-modernidade e a tradução como subversão**." Anais do VII Encontro Nacional/ 1 Encontro Internacional de Tradutores. São Paulo, 2000. Disponível em www.novomilenio.inf.br/idioma/19980911.htm.

REIS, Carlos, **O Conhecimento da Literatura – Introdução aos Estudos Literários**, 2 Edição, Coimbra, Almedina, 2001.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista** / Djamila Ribeiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia de Letras, 2019.

RICH, Adrienne. **Sobre mentiras, secretos y silencios**. Icaria, Barcelona, 1983.

ROBELO, Cecilio Agustín. *Diccionario de Mitología Nahuatl* (em espanhol). México: Biblioteca Porrúa. Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología. 1905. Disponível em <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012541/1080012541.html>

RODRÍGUEZ, Larisa Maite Colón. “**Zonas de Influência: Juan José Saer e o nouveau roman.**” LANDA: Revista do Núcleo Onetti de Estudos Literários Latino-Americanos, Universidade Federal de Santa Catarina, v. 5, ed. 1, p. 562-571, 2016. Disponível em: <https://revistalanda.ufsc.br/PDFs/vol5n1/34.%20DOSSIER%202%20Larisa%20Rodr%C3%ADguez%20-%20Zonas%20de%20influ%C3%Aancia%20...%20PT.pdf>

RÓNAI, Paulo. *A tradução vivida*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

SAER, José Juan. *El entenado*. Buenos Aires: Alianza, 1983.

SAER, Juan José - 1983. “El entenado” In. *Glosa – El entenado* / Juan José Saer: edición crítica, Julio Premat, coordinador, 1ª. Edición. Poitiers, CRLA – Archivos, 2010. Córdoba, Alción Editora, 2010.

SAER, Juan José. “**El Entenado según Juan José Saer**. Memoria del río”. El Clarín, 27 de febrero de 2000. disponível em: <http://elbroli.free.fr/escritores/saer/EntenadoxSaer.html>

SAER, Juan José. “**El valor del mito**”. In. *La historia y la política em la ficción argentina*. edic. de Sergio Delgado, Santa Fe, Centro de Publicaciones de la Universidad Nacional del Litoral, 1995

SAER, Juan José - 1973. “Zama”. In. *El concepto de ficción*. - 4ª ed.– Buenos Aires: Seix Barral, 2014.

SAER, Juan José - 1997. *El concepto de ficción*. - 4ª ed.– Buenos Aires : Seix Barral, 2014.

SAER, Juan José. *O enteado*. Traduzido por José Feres Sabino. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SANTIAGO, Silviano. “**O entre-lugar do discurso latino-americano.**” In: SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SARLO, Beatriz. “**Saer, um original.**” Novos estudos CEBRAP [online]. n. 73, 2005 p. 151-155. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002005000300011>

SARLO, Beatriz. *Zona Saer*. Ediciones Universidad Diego Portales Santiago de Chile, 2016.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. “**Sobre os diferentes métodos de tradução.**” In: HEIDERMANN, Werner (Org.). *Clássicos da teoria da tradução*. (Antologia bilíngüe, alemão-português; v. 1). Florianópolis: UFSC, Núcleo de tradução, p. 218, 2001.

SEKI, Lucy. “**Línguas indígenas do Brasil no limiar do século XXI.**” Revista Impulso, n. 27, 2000, p. 233-256.

SIERRA, Vicente D. *Historia de la Argentina. Introducción, Conquista y Población (1492-1600)*, Buenos Aires, Editorial Científica. Argentina (1964), p. 74 a 76.

SOLNIT, Rebecca. *A mãe de todas as perguntas: reflexões sobre feminismos*. Traduzido por Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SORTO, Luciana Reccanello. *Sobrevivência das línguas indígenas*. Pesquisa FAPESP Vídeos. Pesquisa Fapesp. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Jmch8s4O6s0&t=382s> APUD DESTRI, Luisa. Sobrevivência das línguas indígenas. Revista Pesquisa FAPESP. Ed. 273. Online. 2018. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/pela-sobrevivencia-das-linguas-indigenas/>

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “**Quem reivindica a alteridade?**” In Buarque de Almeida, Heloisa (org) *Tendências e Impasses – O feminismo como crítica da cultura*, Rio de Janeiro, Editora Rocco, p. 187 – 205, 1994.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Traduzido por Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Tradução como Cultura*. Tradução de Eliana Ávila e Liane Schneider. Ilha do Desterro, Florianópolis, nº 48, p. 041-064, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/view/9833/9064>

STEINER, George. *Depois de Babel: questões de linguagem e tradução*. Tradução de Carlos Alberto Faraco. Curitiba: Editora UFPR, 2005.

TERENA, Marcos. *Herança cultural - Culturas indígenas (2018)*. Itaú Cultural. 2018. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=BE7kLD66t8A>

TERRA SEM PECADO Direção: Marcelo Costa. Produção: Marcelo Costa e Sônia Vilas Boas. Local: Brasília/DF, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BUUqAd-Gq8w>

TUKANO, Daiara Hori. *Daiara Tukano – Culturas indígenas (2017) – parte 1/2*. Itaú Cultural. 2017 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9e9J-VfracU>

VENUTI, Lawrence. *Os escândalos da tradução: por uma ética da diferença*. Traduzido por Laureano Pelegrin, Lucineia Marcelino Villela, Marleide Dias Esqueda e Valeria Biondo. Bauru: Editora UNESP, 2019.

VILHALVA, Shirley. Palestra: **Onde estão os índios surdos? Com SHIRLEY VILHALVA. Libras e Tradução - Faculdade de Letras UFG. 2016**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NmNnmXKTLPM>

VON HUNTY, Rita - **Mais que 8 Minutos #081 (Rita Von Hunty)**. Rafi Bastos. 2021. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=VIOVwMgkvPM>

WAISIRY, Roni. **Roni Waisiry – culturas indígenas (2016)**. Youtube. Itaú Cultural. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rai2SfAAfzY>

WAKAÑA, Graciliana. **Herança cultural - Culturas indígenas (2018)**. Itaú Cultural. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BE7kLD66t8A>

WALSH, Catherine. **La educación intercultural en la educación**. Lima: Ministerio de Educación, Mimeografado, 2005.

WERÁ, Kaká. **Kaká Werá – Encontros de Interrogação (2016)**. Itaú Cultural. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6FuZQUlwxV4>

WERÁ, Kaká. **Kaká Werá | 09/01/2017**. Youtube. Roda Viva. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iwU5KNMf014>

WHITE, Hayden. “O Texto Histórico como Artefato Literário.” In. **Trópicos do Discurso: ensaios sobre a crítica da cultura**. 2a. ed. São Paulo: EDUSP, 2001.

WITTIG, Monique - 1978. **O pensamento hétero**. In. *The Straight Mind and other Essays*, Boston: Beacon, 1992. Tradução sem autoria definida, tirada do site <http://mulheresrebeldes.blogspot.com.br/2010/07/sempre-viva-wittig.html>, 2010.

ZANETTI, Susana (org.) ‘La narrativa de 1955.’ In. **Historia de la literatura Argentina - los contemporáneos**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1982

ANEXO A – CAPAS DE EDIÇÕES DE *EL ENTENADO* EM ESPANHOL

Seix Barral Biblioteca Breve

Juan José Saer

El entenado



EL ENTENADO

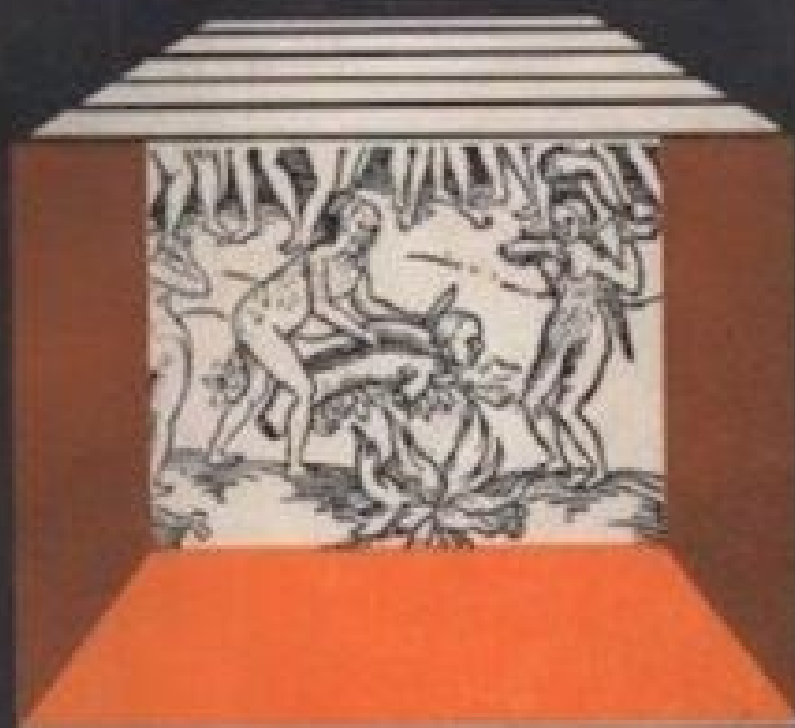
Juan José Saer



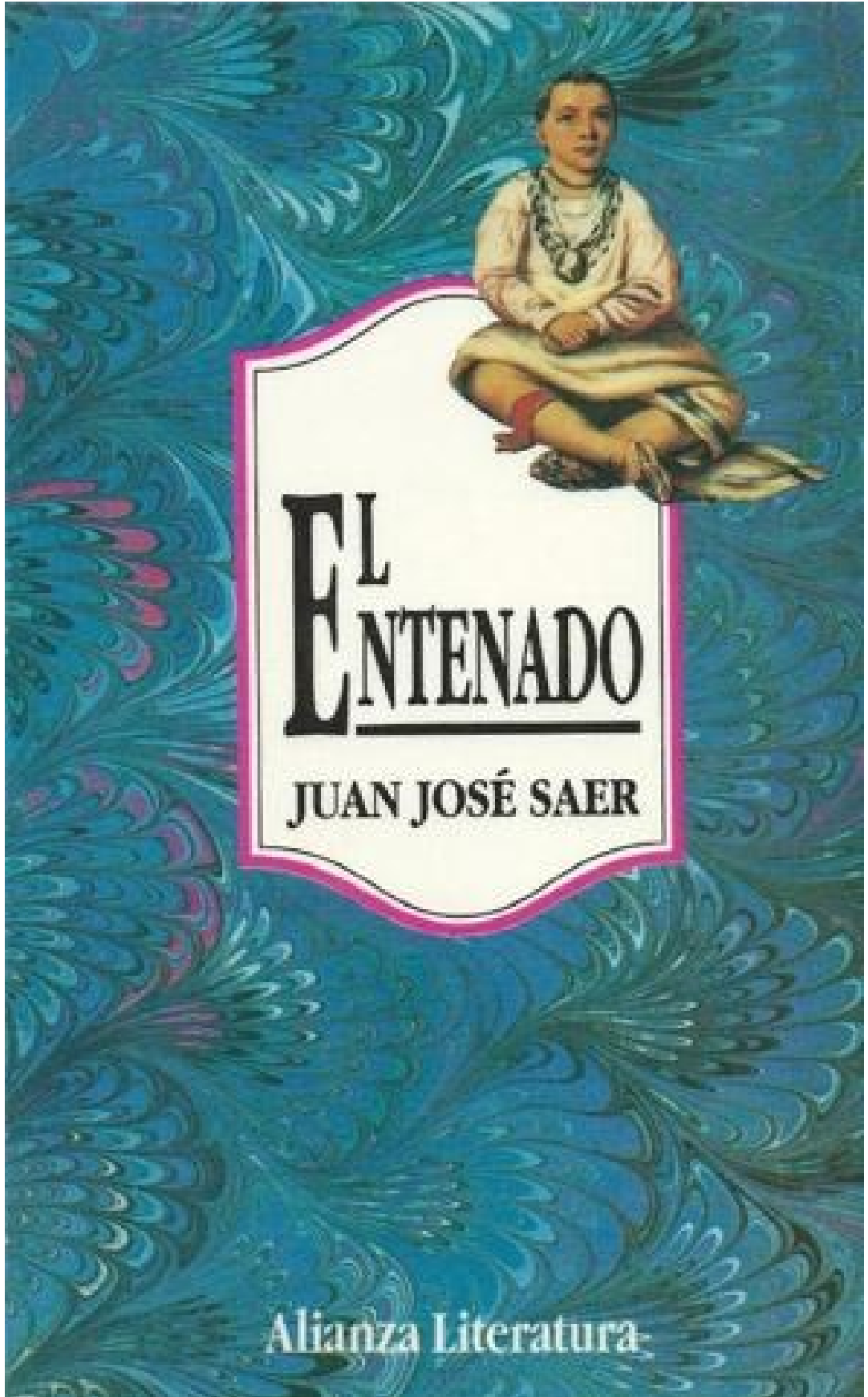
Folios Ediciones

JUAN JOSE SAER

El entenado



Folios Ediciones



**EL
ENTENADO**

JUAN JOSÉ SAER

Alianza Literatura

El entenado

Juan José Saer

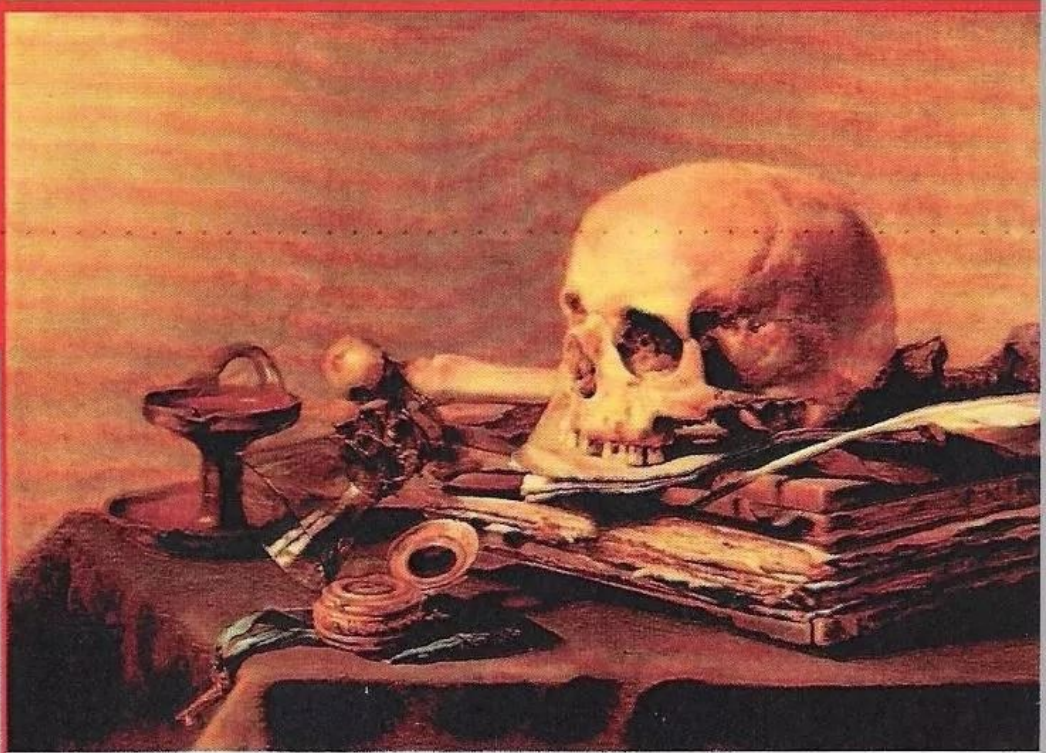


Rayo verde
editorial



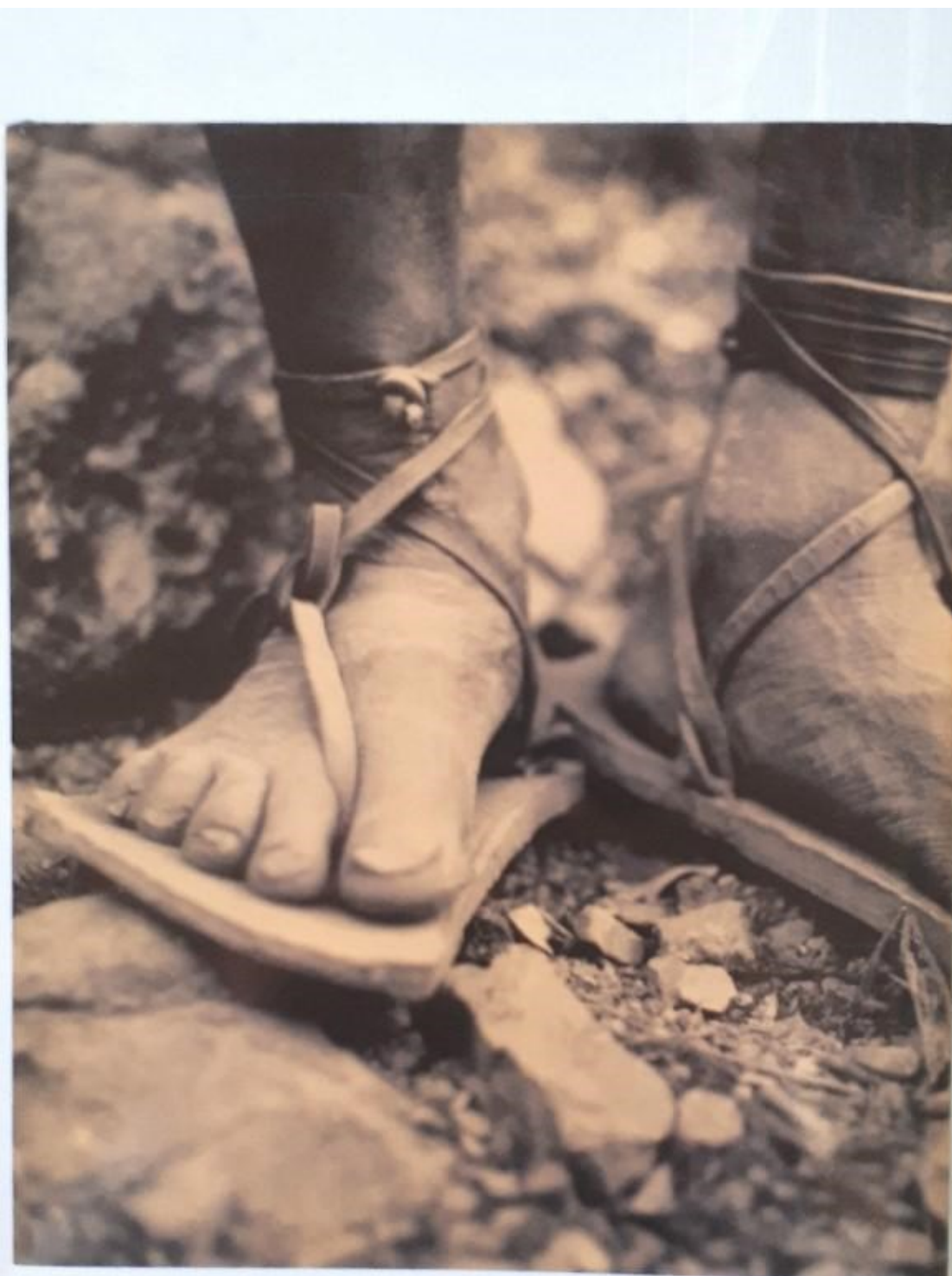
Juan José Saer

OPERA
COMPLETA



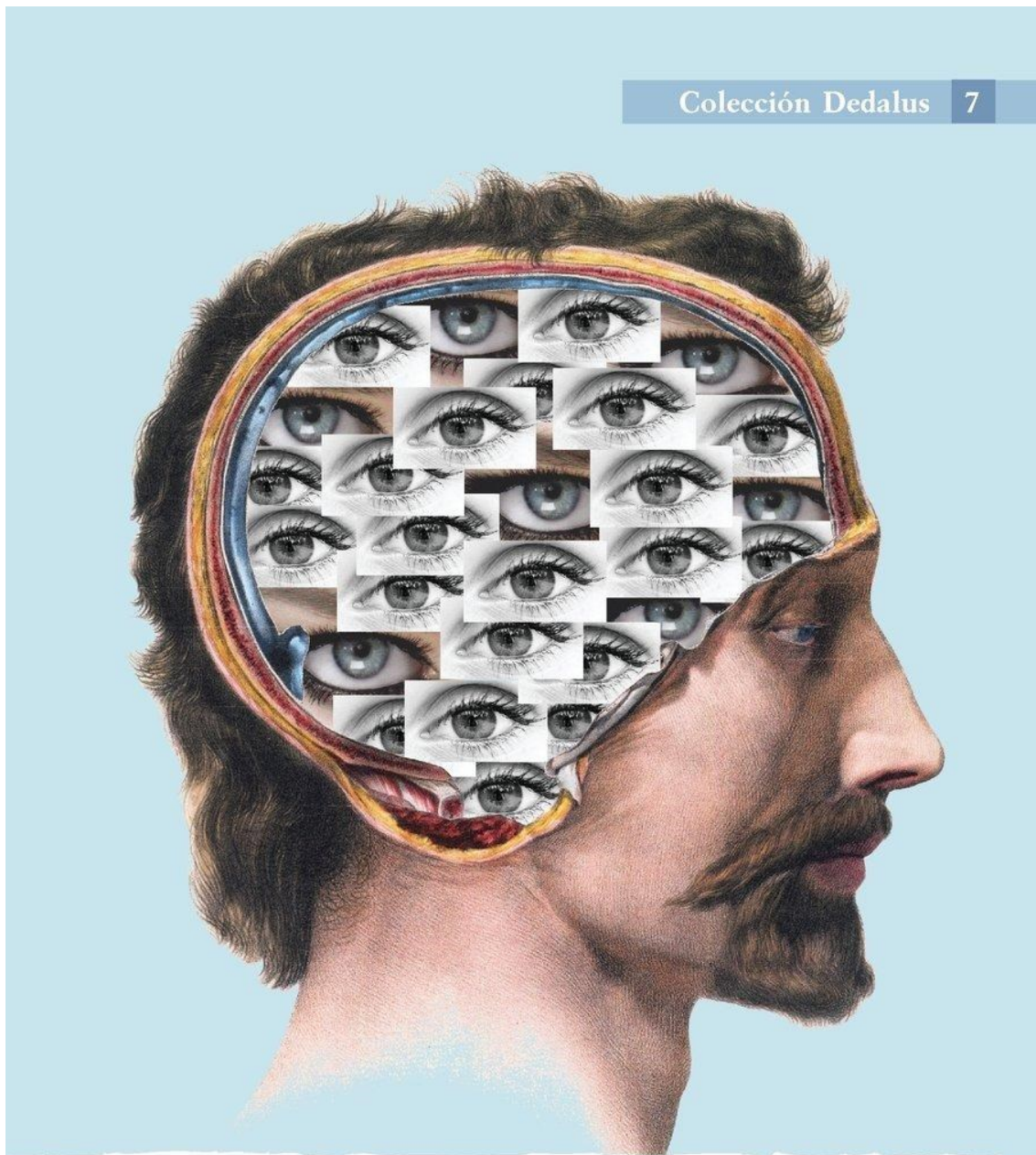
Literatura Argentina

**EL
ENTENADO**



Juan José Saer
El entenado

 El Aleph



JUAN JOSÉ SAER
EL ENTENADO



colección compás de lectura

Juan José Saer

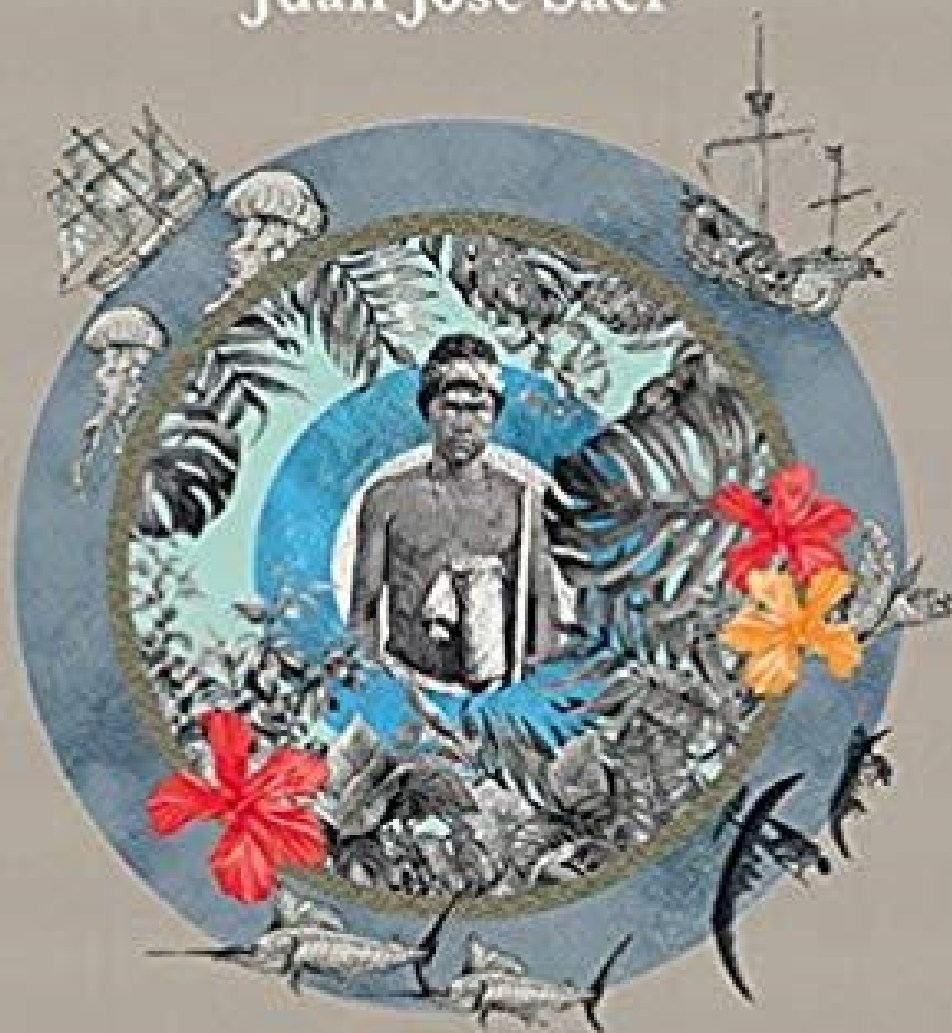
El entenado



Planeta

El entenado

Juan José Saer

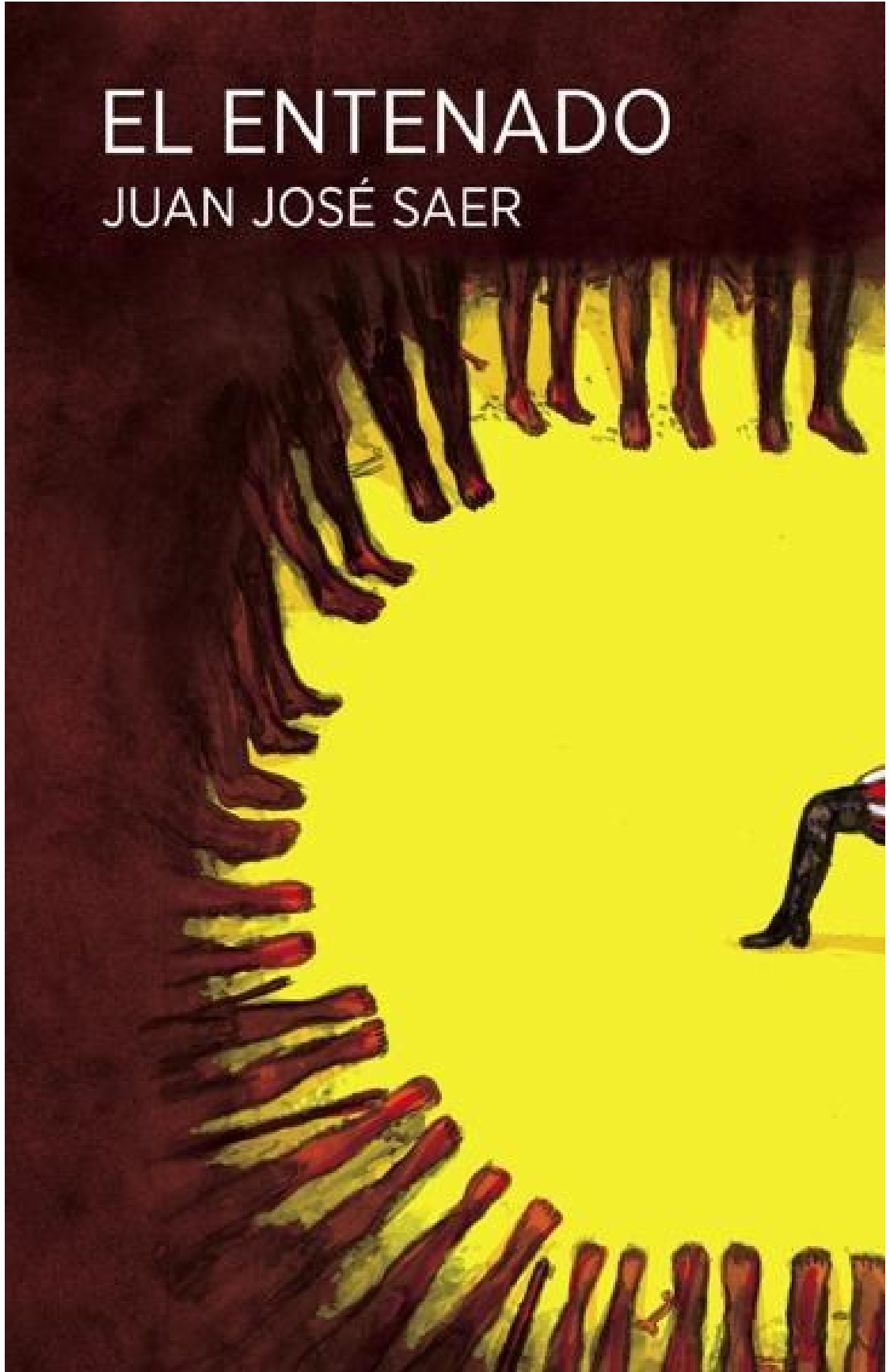


«Déjenme ser claro: Juan José Saer debe
añadirse a la lista de los mejores autores sudamericanos
de la historia» *Le Monde*

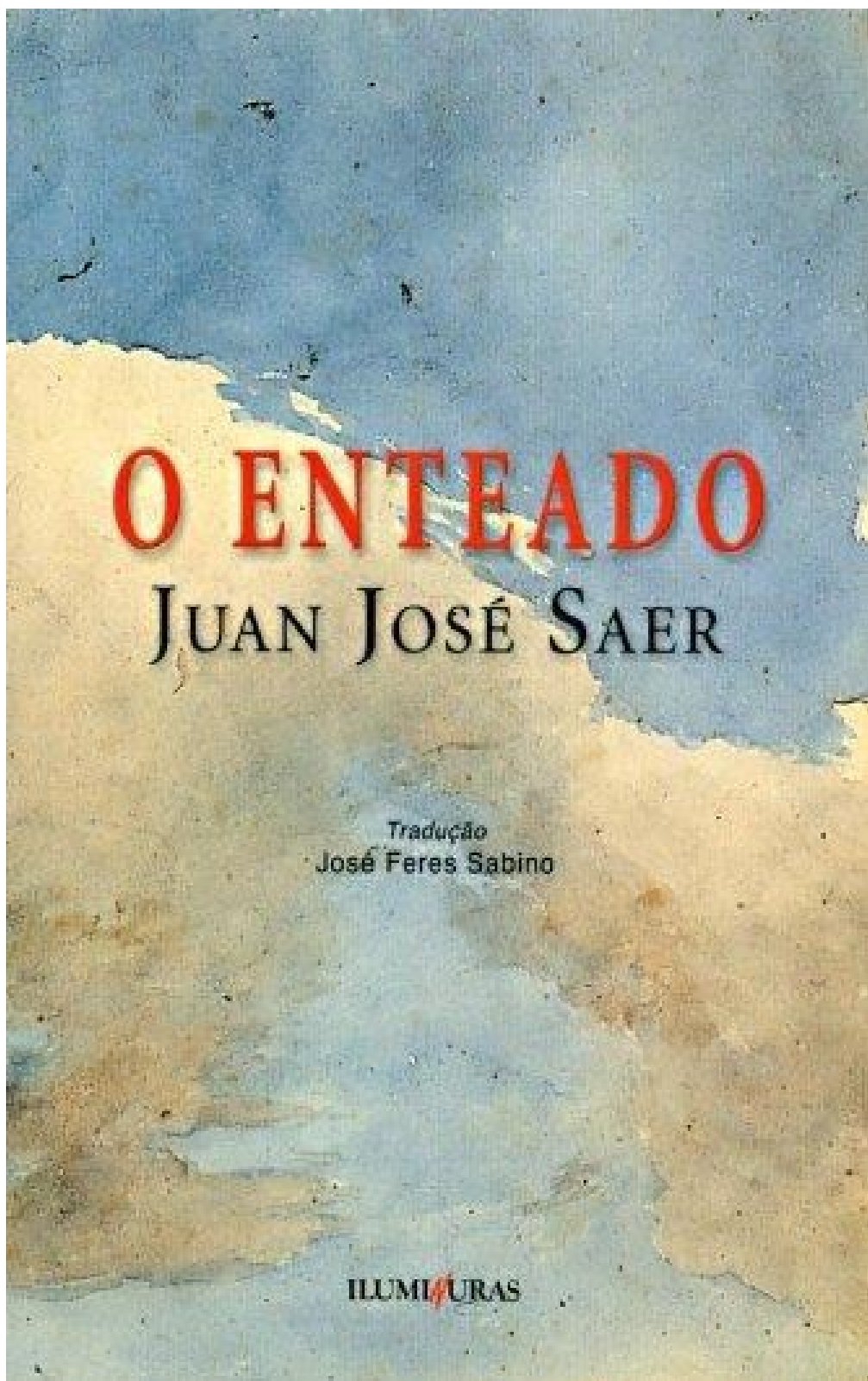
Rayo verde
LITERARIA

EL ENTENADO

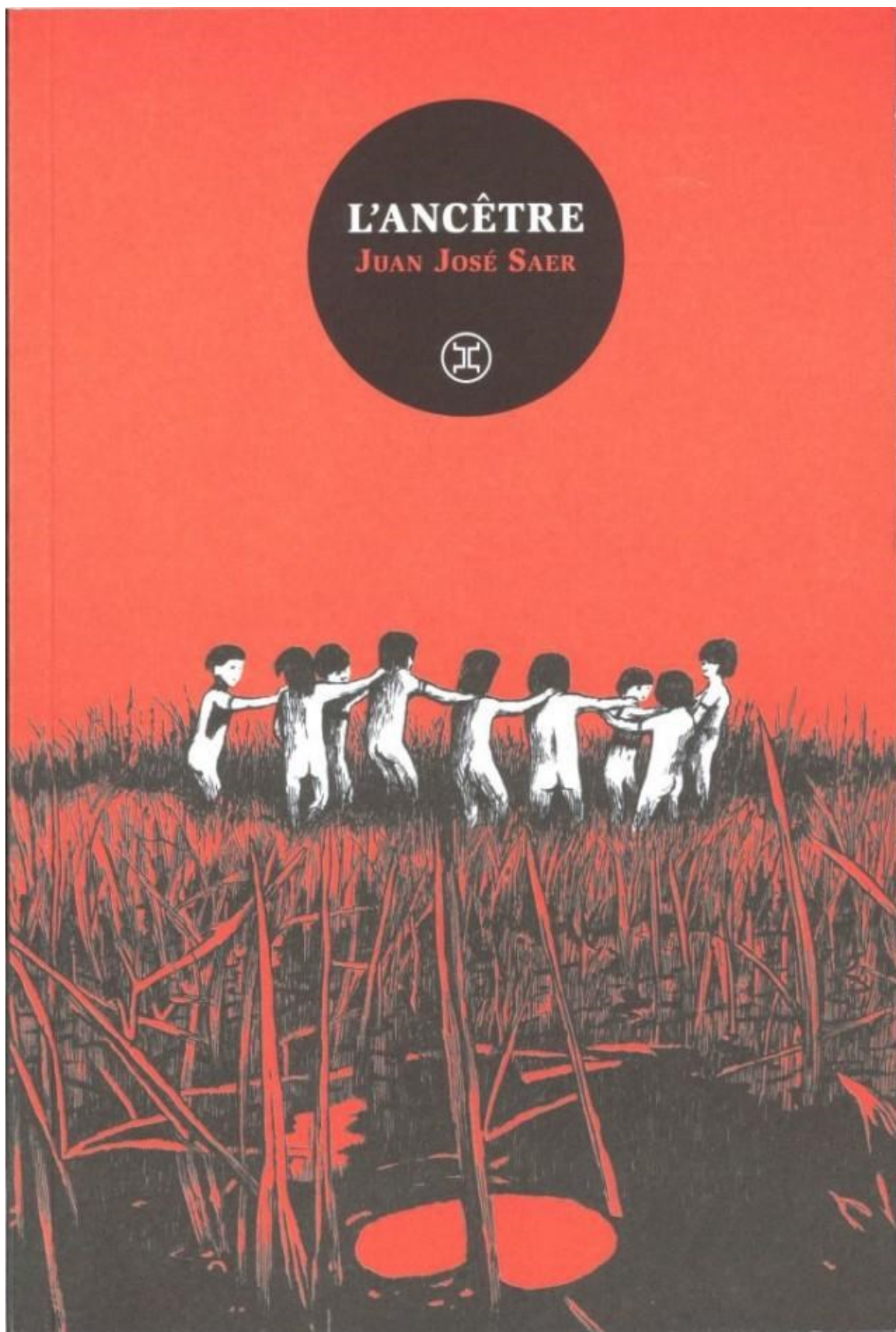
JUAN JOSÉ SAER



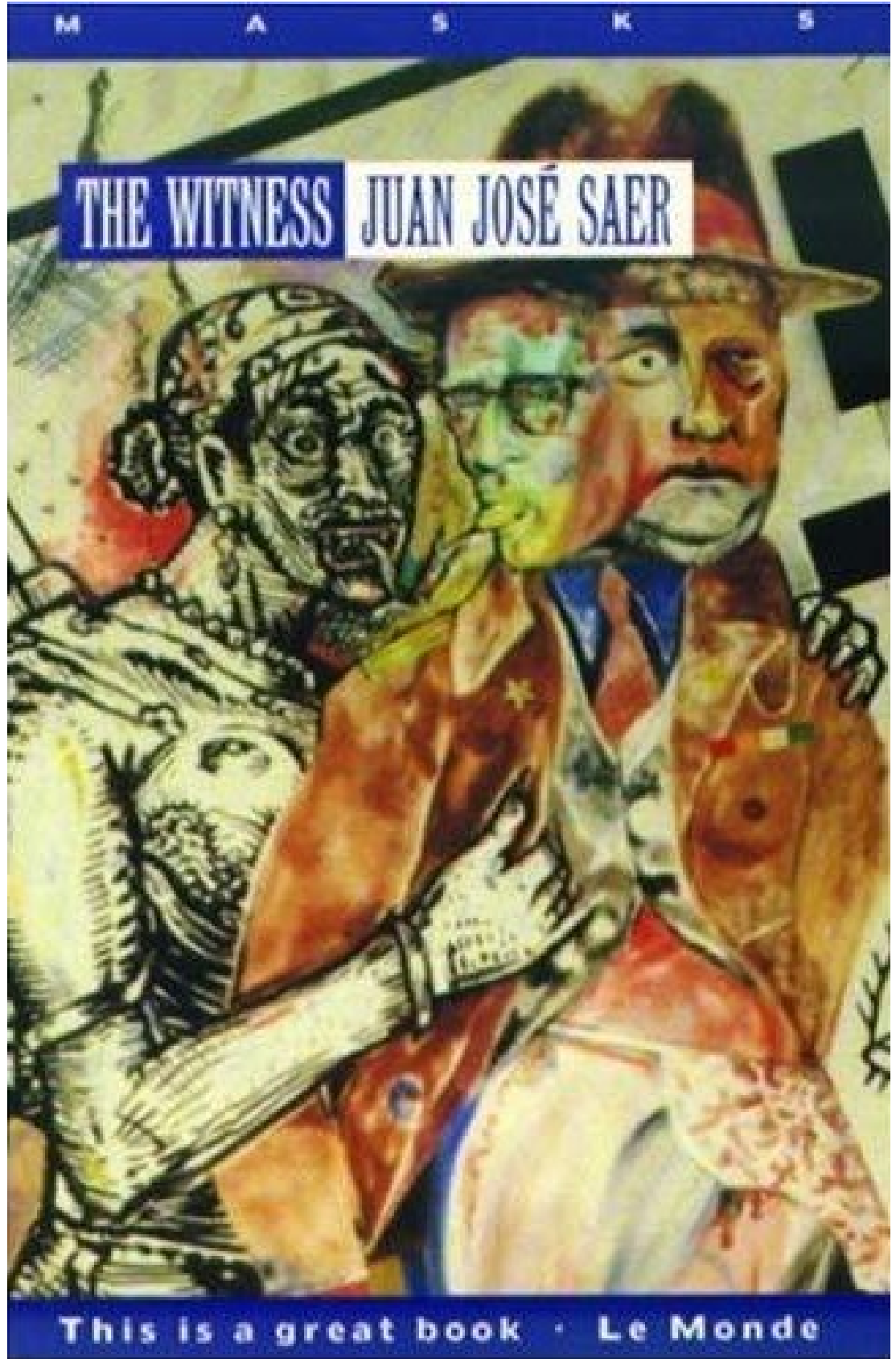
**ANEXO B – CAPAS DE ALGUMAS TRADUÇÕES DE *EL ENTENADO*
EM PORUGUÊS**

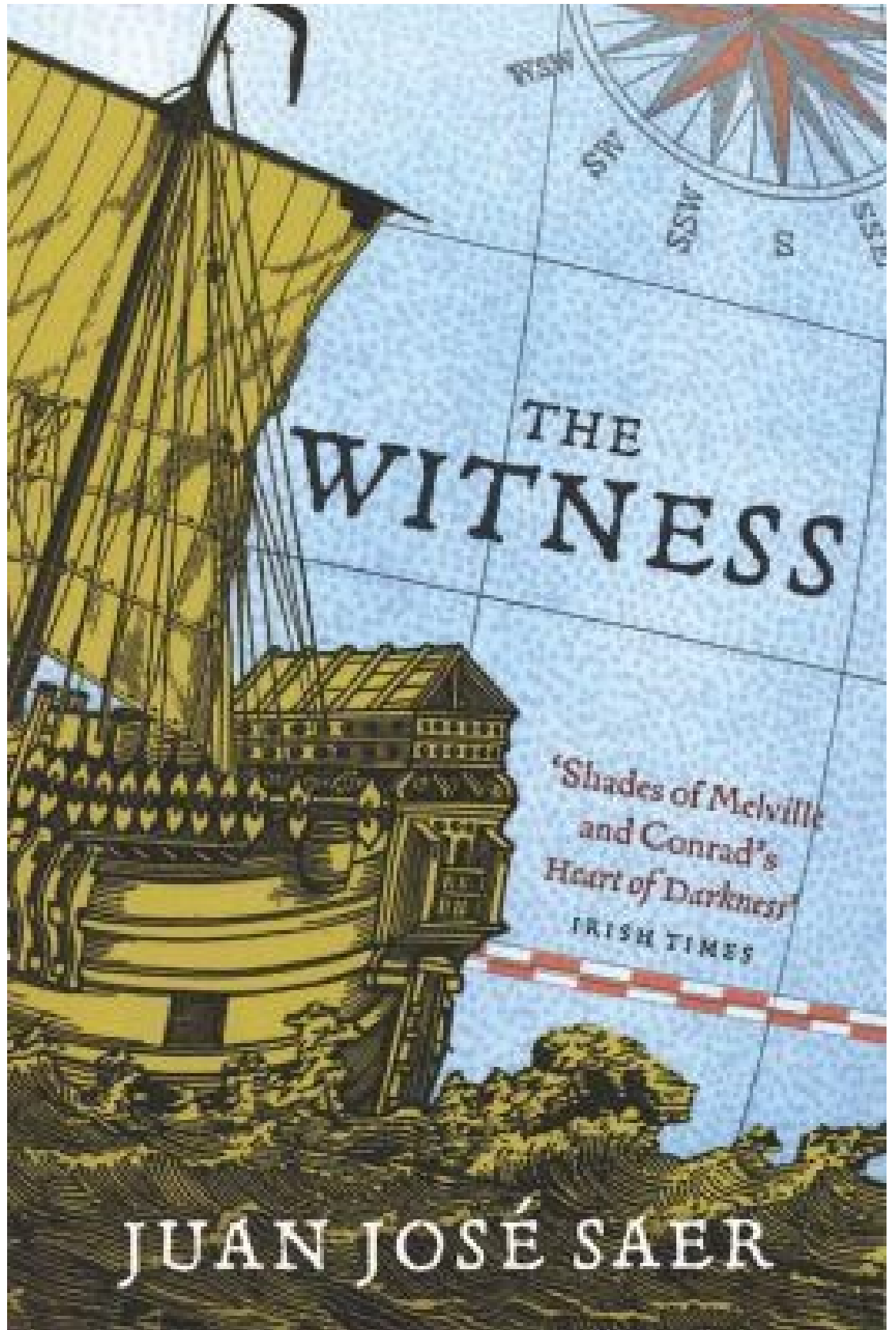


EM FRANCÊS



EM INGLÊS





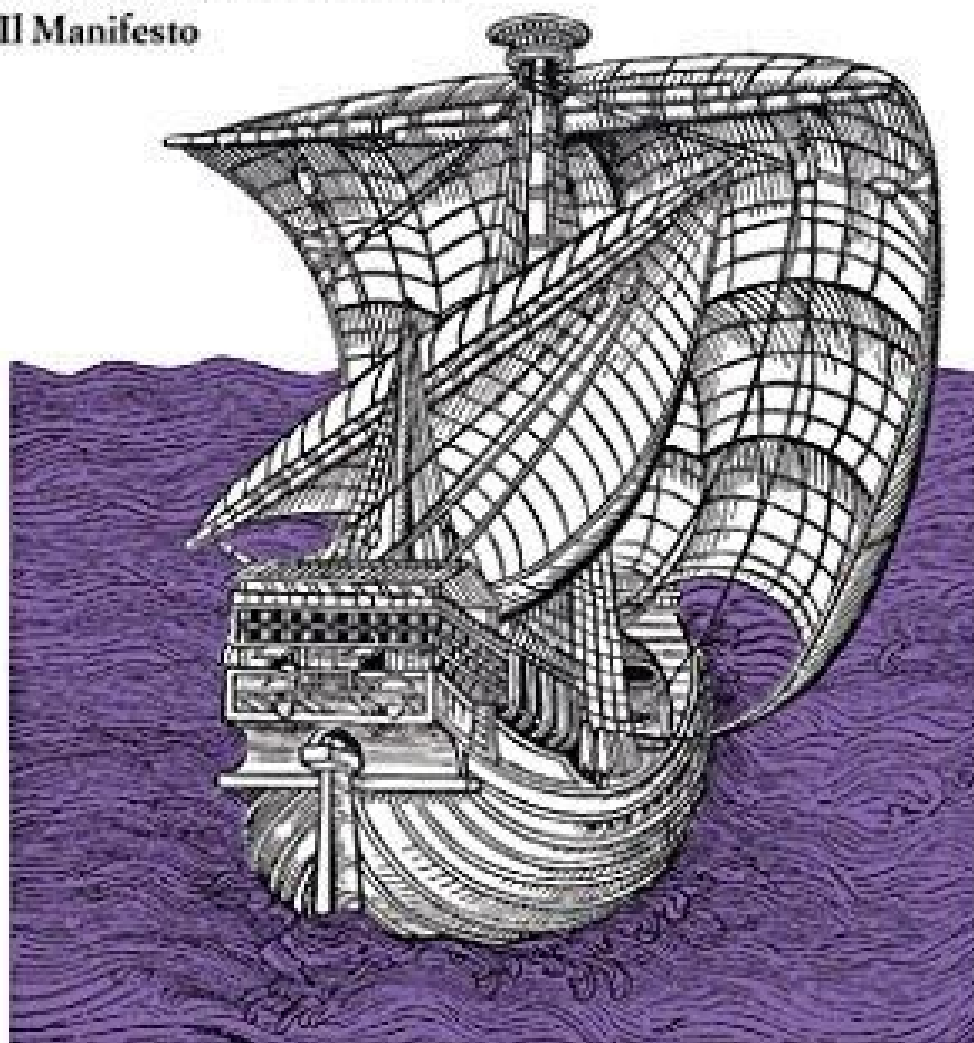
EM ITALIANO

Juan José Saer

L'ARCANO

"Una prosa impegnativa la sua,
che sfugge a ogni stereotipo da
bestseller e crea liaison letterarie
con Onetti, Faulkner e Joyce."

Il Manifesto



laNuovafrontiera

EM SUECO

Juan José Saer Upptäckaren

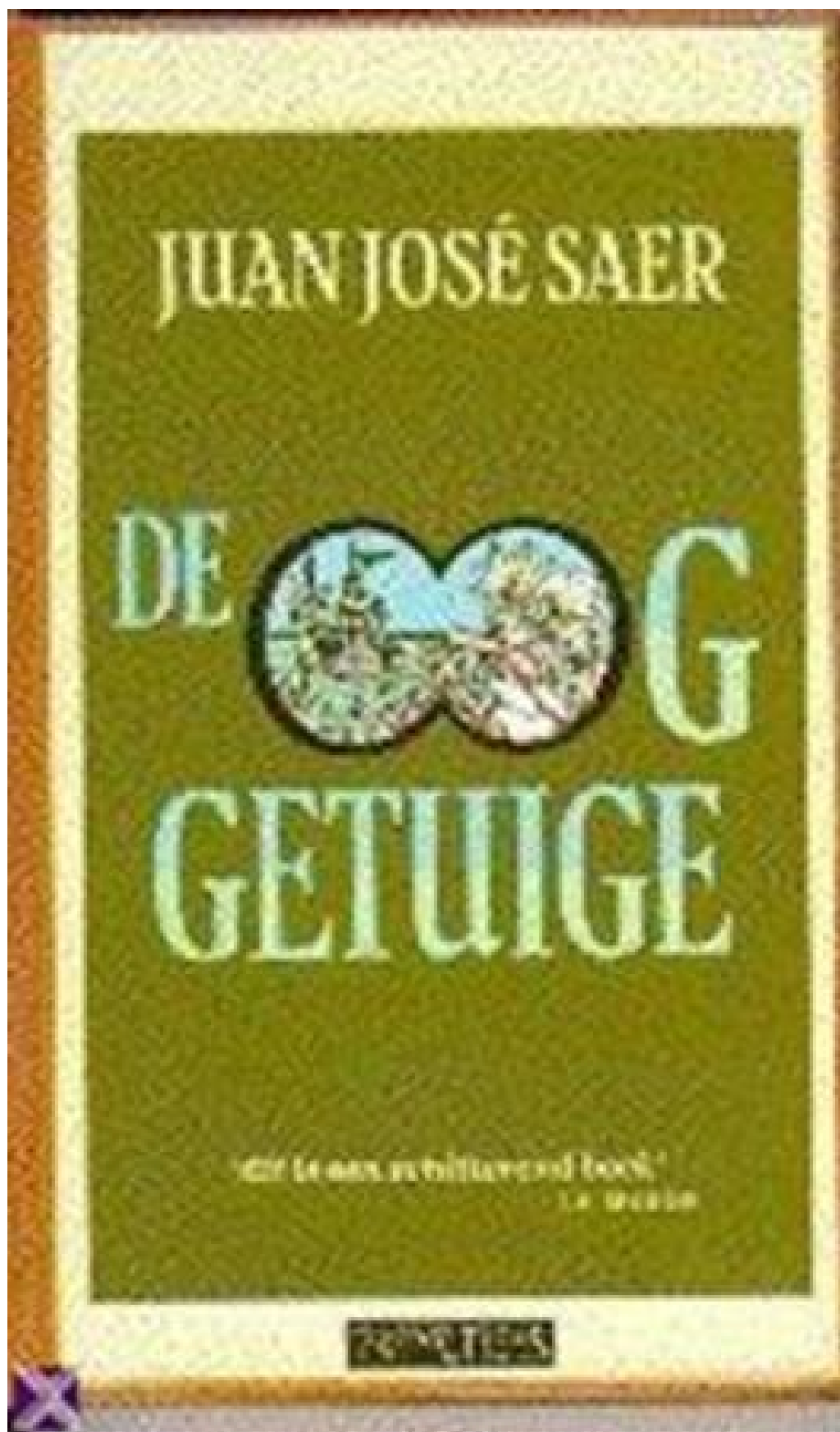


Panache



Bonniers

EM HOLANDES



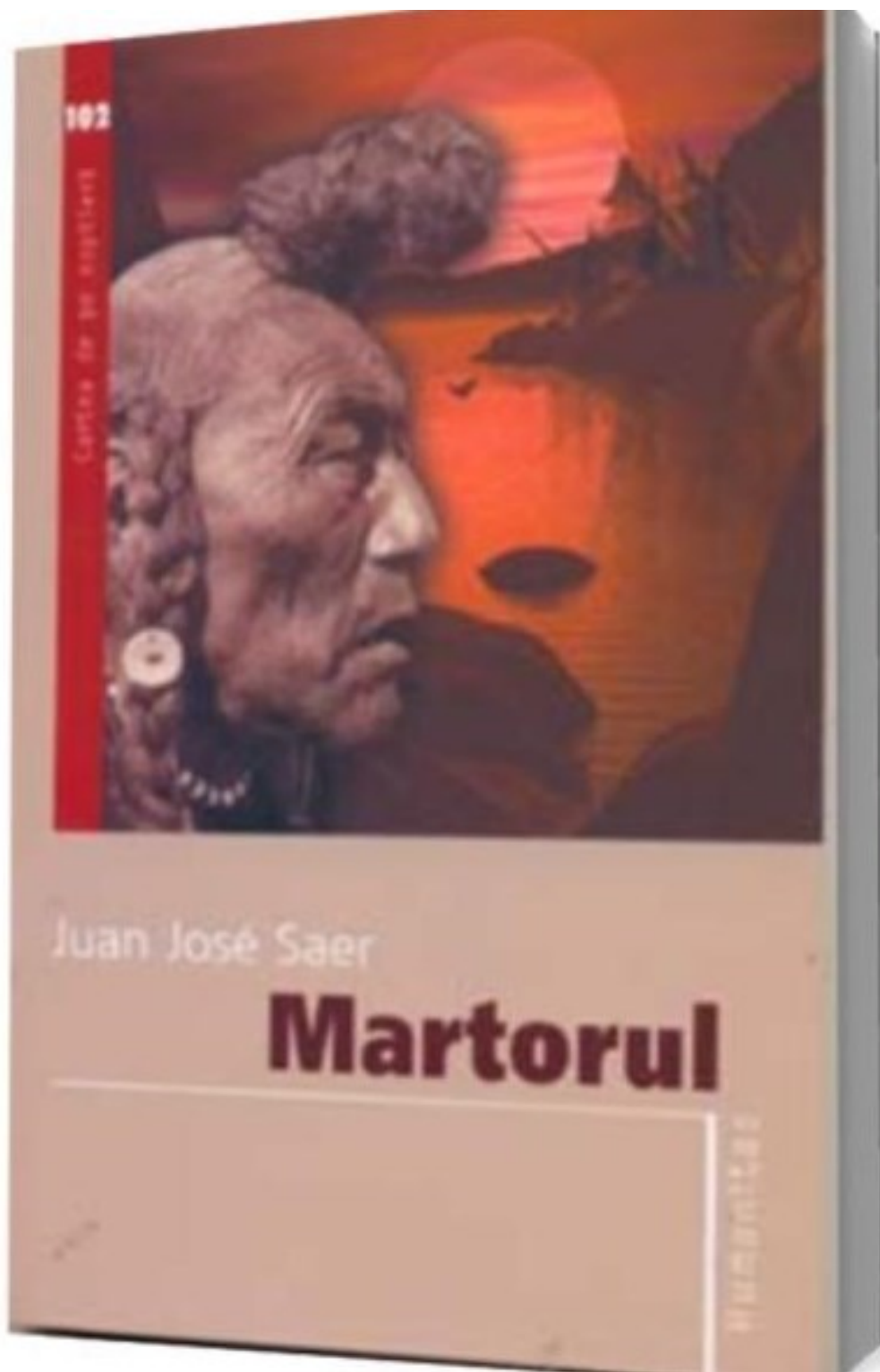
EM ALEMÃO



Juan José Saer
Der Vorfahre
Roman

Serie Piper

EM ROMENO



EM TCHECO

