



UM POVO NA LÍNGUA PELA POÉTICA DO TRADUZIR *AYVU* *RAPYTA*

João Paulo Ribeiro*¹

* Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

e-mail: jpr.joaopauloribeiro@gmail.com

Resumo: Se o tradutor fugir de tentativas de interpretações ou desconsiderar a primeira vista um leitor, então, ele pode se apoiar nas palavras. Em algo pelas palavras. É sobre isso que queremos meditar com a prática de uma poética do traduzir pensando Henri Meschonnic ([1989] 2006; [1990] 2010) e poética da relação e diverso pensando Édouard Glissant ([1990] 2011). Em pesquisa de doutorado (RIBEIRO, 2022) tivemos essa experiência na poética do traduzir como prática em *Ayvu Rapyta*, celebre obra de León Cadogan (1959). *Ayvu Rapyta* são narrativas em língua mbya-guarani (família linguística tupi-guarani) traduzidas para a língua espanhola. Nos concentramos na língua indígena trazendo uma sintaxe, que foi por onde nos concentramos. A sintaxe da poética do traduzir que não procura explicar o significado que é definido pelas relações nas palavras, poética da relação. O espraçamento como alguma ação do diverso. Do poder das palavras na performance, da impossibilidade de recuperá-la, possibilidade na incoerência. O sujeito do poema quando também de um participativo, o modo de significar (MESCHONNIC, [1990] 2010). O povo na língua.

Palavras-chave: Poética do traduzir; *Ayvu Rapyta*, Poética da Relação, Diverso, Mbya-Guarani.

A People in The Language Through the Poetics of Translating *Ayvu Rapyta*

Abstract: If the translator flees from attempts at interpretation or disregards a reader at first sight, then he can rely on the words. Into something by words. This is what we want to meditate on with the practice of a poetics of translating thinking Henri Meschonnic ([1989] 2006; [1990] 2010) and poetics of the relationship and diverse thinking Édouard Glissant ([1990] 2011). In doctoral research (RIBEIRO, 2022) we had this experience in the poetics of translating as a practice in *Ayvu Rapyta*, the famous work of León Cadogan (1959). *Ayvu Rapyta* are narratives in the Mbya-Guarani language (Tupi-Guarani language family) translated into Spanish. We focused on the indigenous language bringing a syntax, which was where we focused. The syntax of the poetics of translating that does not seek to explain the meaning that is defined by the relationships

¹ Doutor em Linguística pela Universidade Federal de São Carlos. Pesquisador vinculado ao Grupo de Pesquisa LEETRA/UFSCar (CNPq). Coordenador do programa Voz Indígena/ Rádio UFSCar 95.3fm. Professor da Escola Pública Programa de Ensino Integral Prof. José Juliano Neto. Orcid:0000-0001-9339-8553).



in words, poetics of the relationship. Spreading as some action of the diverse. From the power of words in performance, from the impossibility of recovering it, possibility in inconsistency. The subject of the poem when also a participant, the way of meaning (MESCHONNIC, [1990] 2010). The people in the language.

Keywords: Poetics of translating; Ayvu Rapyta, Poetics of Relation, Diverse, Mbya-Guarani.

Apresentação

Aqui traremos o trecho de uma narrativa que está em *Ayvu Rapyta*, texto em língua indígena *Mbya-Guarani*, copilada e traduzida por León Cadogan (1959) para a língua espanhola. A base dessa nossa pesquisa que foi feita no doutorado (RIBEIRO, 2022) está em traduzir algumas narrativas do *Ayvu Rapyta*. A proposta é correlacionar prática e teoria. É um exercício de teorização quando propõe algumas ideias, algumas questões que possam ser interessantes a tradutores contemporâneos na atividade de traduzir textos míticos em língua indígenas para as línguas europeias, línguas nacionais na América Latina, línguas de colonização.

O artigo está organizado em partes não numeradas. No começo falaremos mais sobre aportes teóricos. Em seguida refletiremos brevemente sobre práticas de encontros para aí sim apresentar o trecho traduzido. Então seguiremos para conclusão de modo a deixar apontamentos sobre uma poética do traduzir Ayvu Rapyta.

Poética do traduzir, poética da relação

Dois conceitos principais em pensadores distintos são ligados para apoiar nossa teorização sobre a questão da prática de traduzir. Importante anunciar que a nossa prática também dialoga com um pensamento guarani. Por enquanto, falaremos sobre os conceitos. Se resumem assim: A partir de um posicionamento que não queira interpretar, o tradutor estará numa poética do traduzir (MESCHONNIC, [1990] 2010) e que essa poética é também a de uma poética da relação (GLISSANT, [1990] 2011), temos nossa tese.

O pensamento de Henri Meschonnic é predominante ao temos parte de seus dizeres como ponto de partida para a tradução. Quanto a questões de ordem de uma interculturalidade ou multiculturalismo, Édouard Glissant nos ajuda para uma perspectiva de entender o produto de um encontro de povos na constituição desses não como totalidade.



A diferença entre Relação e totalidade vem do facto de que a Relação age por si mesma, quando a totalidade, no seu conceito, é ameaçada de imobilidade. A Relação é totalidade aberta, a totalidade seria relação em repouso (...) Ora, o movimento é aquilo que se realiza absolutamente. A Relação é movimento. (GLISSANT, [1990] 2011, p. 163).

A poética da relação na linguagem, na poética do traduzir, para pensar um contínuo. A possibilidade em uma poética do traduzir como posicionamento do tradutor que se esquivava da interpretação, se apoiando nas palavras, no diálogo sonoro que elas executam. O espriamento nas palavras. O ritmo (MESCHONNIC, [1989] 2006). Seria isso que se quer escutar na tentativa de dar significado e que não significa. Não significa enquanto unidades mínimas de significado. Não são morfemas. Mas a repetição, mesmo nas mínimas diferenças, capta uma atenção. É o *diverso*, do qual falaremos mais para frente – e cujo conceito faz parte do pensamento glissantino.

Enquanto função, seria uma fuga do domínio humano sobre as palavras para algo como o domínio das palavras, da força das palavras. Se trata, após a abdicação de qualquer certeza do participante, para um participativo com as palavras. É o surgimento, futuro do presente – para não o pensar, o surgimento, lá traz. Uma filiação para o povo na língua.

A poética do traduzir nesse sentido traria uma língua de poética da relação, de formação de um povo que não chegou e que ali desponta. Não um povo que sucumbiu. Um povo de surgimento em uma poética do traduzir. Para pensar sobre o povo não em totalidade, identidade. Consideramos, então, também, o sujeito do poema (MESCHONNIC, [1989] 2006). O sujeito está espriado, o ritmo (MARTINS, 2022). Uma poética da relação propicia pela atividade de tradução que considere a sua poética, a poética do traduzir. A razão da poética da relação que seja incoerente para a razão do legível, de um entendimento do legível, da domesticação e encaixotamento, etiquetas quando de abordagens de análise, olhar distanciados. A razão dessa poética de encontro na sintaxe de uma língua produzida na tradução, língua da poética do traduzir. Essa sintaxe de espriamento como esforço. O entendimento desse esforço como resquícios de um povo na língua. O surgimento de um povo.



Ayvu Rapyta

Até agora falamos um pouco de uma possível teorização que estamos tecendo, no entanto, ainda não mostramos algo da tradução propriamente. Antes devemos discorrer sobre o histórico e teor do material que foi traduzido e do qual não somos os primeiros a se debruçar. E o quando um pensamento guarani, teoria da palavra guarani é sensível um modo de ver da linguagem.

Sobre a obra *Ayvu Rapyta*, ela foi primeiramente publicada pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Brasil, no ano de 1959, no boletim de número 227 da cadeira de Antropologia. Os originais estão em língua *Mbyá-Guarani* juntamente com tradução em espanhol e notas explicativas no final de cada capítulo. Cada capítulo é essencialmente uma narrativa. O último capítulo, XIX (dezenove), é uma espécie de elogio à língua e à cultura guarani. No final da publicação, encontra-se um pequeno vocabulário que é já uma ampliação das notas explicativas avulsas em cada um dos capítulos.

Este vocabulário, juntamente com um outro trabalho de León Cadogan será fonte para o *Diccionario Mbya-Guarani – Castellano* (CADOGAN, 1992). Em todos esses trabalhos, Cadogan mostra sua generosidade. As palavras de Bartomeu Mélia para o preâmbulo do *Diccionario*, recorrem à gentileza de León Cadogan para a direção de suas pesquisas publicadas “Todo este material, conforme seu modesto sentir, não passaria de ‘sugestões para o estudo da cultura guarani’ que etnógrafos e linguistas poderiam aproveitar como base para novas investigações e aprofundamento de conhecimentos” (CADOGAN, 1992, p. 11, tradução nossa). Nesse viés, talvez, é que León Cadogan, tenha realizado uma tradução que preze pela interpretação e queira transmitir aspectos valiosos da cultura naquilo que haveria de mais secreto enquanto um vocabulário religioso e que somente poderia ser compreendido por um nativo ou quem por longo período de amizade se desse em imersão de tal forma que já se dera iniciado. A proposta que apresentaremos não tem como intenção corrigir uma lacuna. Primeiramente, a proposta de León Cadogan (1959) cumpre com os objetivos com que se preocupava para que fosse também objeto de pesquisa de Linguística. Sem a minuciosa coleta e preparação da tradução cuidadosa em educar o leitor ao sagrado das narrativas guarani, não seria possível que imaginássemos alternativas de tradução.



Outras traduções parciais de *Ayvu Rapyta*: O primeiro trabalho que envolveu (re)tradução dos materiais recebidos por León Cadogan é de Pierre Clastres para a língua francesa (1974), baseando-se principalmente em sua vivência entre os Guayaki e outros grupos de fala guarani no Paraguai. Este trabalho de Pierre Clastres chega em língua portuguesa com o título *A Fala Sagrada: Mitos e Cantos dos Índios Guarani* ([1974] 1990) na tradução da linguista Nícia Adan Bonatti. O antropólogo de *Sociedade contra o Estado* (CLASTRES, [1974] 2003) publica partes das narrativas de *Ayvu Rapyta*, traduzindo a partir de seus estudos sobre a cultura Guarani, conhecimentos antropológicos e as próprias notas que León Cadogan tinha construído como uma maneira de desvendar algo dessas “belas palavras” (*ñe’ë porä*) (...) “ao ouvido dos divinos” (CLASTRES, [1974] 1990, p. 9).

Um outro trabalho de (re)tradução de parte das narrativas *Ayvu Rapyta* está em *Tupã Tenondé: A criação do Universo da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani* de Kaká Werá Jecupé (2001). Contém as quatro primeiras narrativas de *Ayvu Rapyta* que é uma das fontes para sua formação identitária como indígena em diáspora. Nas suas palavras no prefácio: “*Não nasci Guarani, tornei-me. Minha família veio de um clã Tapuia de autoestima cultural destrozada e valores fragmentados*” (JECUPÉ, 2001, p. 13). O intuito que podemos perceber nos trabalhos de Kaká Werá Jecupé (2001; 2002) é de um convite, um chamado ao “tornar-se pajé” que corresponde ao abrir dos olhos da percepção às belezas das construções de “Nhanderu” (nosso pai, o criador).

Uma terceira (re)tradução de “*Ayvu Rapyta*” está em *Roça Barroca* da poeta e tradutora Josely Vianna Baptista (2011), onde são retomadas três narrativas. “*Maino i reko ypykue*” (Os primitivos ritos do Colibri), *Ayvu Rapyta* (fonte da fala) e *Yvy tenonde* (A primeira terra). Essa é a primeira parte de “*Roça Barroca*”, onde às traduções das narrativas vem se juntar uma segunda parte, “*Moradas nômade*” formada de poemas nos quais a autora procura “dialogar com a sofisticada trama sonora dos cantos” (BAPTISTA, 2011, p. 13). A ligação entre as duas partes comporta também aquilo a que Josely se refere como seu “exercício espiritual” que entrelaça o contato aprimorado via tradução e “viagens, reais e imaginárias, a comunidades Mbyá do Paraná e Guairá” (BAPTISTA, 2011, p. 13).

Para esse artigo não comentaremos sobre esses envolventes trabalhos, deixaremos isso para um outro momento tal a profundidade de apreciação. Importante considerar o caráter do impacto que as narrativas exercem nos tradutores para o estar no mundo. Isso



envolve questões do pensamento guarani, e estritamente sobre uma teoria da palavra, teoria da linguagem.

Palavra guarani

A línguas Guarani, no plural pertencem à família tupi-guarani, Tronco Linguístico Tupi (RODRIGUES, 1984-85). Dentro desta família, o *Mbya-Guarani* está classificado em um subgrupo que contém outras línguas muito próximas como o Nhandeva, Kaiowá, Chiriguano, Xetá, Tapieté (RODRIGUES, 1984-85). Estes grupos são culturalmente muito aproximados, havendo diferenças somente históricas, onde a territorialidade tradicional Guarani compreendia as melhores terras entre os rios Paraguai, Uruguai e Paraná (MELIÀ, 1990).

Estudar o pensamento guarani é se atentar para a palavra, a isso Bartomeu Melià (1992, p.5) diz por que para os guaranis, tudo é palavra: “árvore e palavra aparecem cada dia mais como fundamento a partir dos quais se organiza um sistema de significações”.

Hélène Clastres ([1975] 1978, pp. 86-87) diz que a questão da religião é elementar aos guaranis e que “assim como sua língua, o veículo pelo qual podem ainda afirmar sua diferença, e isso explica que seja mantida secreta e ocupe um lugar privilegiado na vida cotidiana” e que as belas palavras - *ñe’ë porã* - “nem designam nem comunicam” mas servem para “celebrar sua própria divindade”. Pierre Clastres ([1974] 1990, p. 9) sobre as belas palavras: “assim os índios guarani denominam as palavras que lhes serve para se dirigir aos deuses”. E sobre a divindade e o uso da palavra, estaria não para a metáfora em que “mascare o sentido das coisas”, mas, conforme Hélène Clastres ([1975] 1978, pp. 86-87) “ela é a única maneira de dizer o que, em verdade, são as coisas”.

Será no exercício de cantos que o uso das palavras ganha excelência. Graciela Chamorro (2011) na pesquisa sobre os gêneros da “palavra cantada” entre o povo Kaiowá (Guarani) aponta como conclusão que

A estrutura dos cantos, especialmente a das rezas, indica que a palavra ritualizada conduz a um ato religioso primordial. As repetições de frases, palavras e sílabas que caracterizam os cantos geram paralelismos e metáforas que - somados às aposições, ao estilo salmódico, ao ritmo litânico das melodias e à emoção da celebração em si - evocam nas pessoas o sentido original da existência e lhes



propiciam a contemplação e o encontro com os Seres e Realidades primordiais (CHAMORRO, 2011, p. 56).

Isso pode ser verificado em outros contextos e de outros povos também. Contudo, para um aprofundamento de uma teoria da palavra guarani e num entender do aspecto do sujeito, veremos um trecho em que é perceptível que para um pensamento guarani, em que a palavra tomaria ainda mais importância quando relacionada a alma, a palavra-alma.

<p>-Jeguakáva porangue i, jachukáva porangue i ñemborevy'a arã i ijapyka pota ma vy, ñande yoy py emondo ñe'eng porã imopyrõ vy, e'i Ñande Tu Tenonde gua'y Ñe'eng Ru Ete py.</p>	<p>- Plumados belos floridas belas para se alegrarem se esforcem assentar assento em nossa terra envio belas palavras descidas diz Ñande Ru Principia nos pais de palavras de muitos filhos seus</p>
---	--

Deste canto - narrativa-canto de número IV, tradução nossa - (CADOGAN, 1959, p.39): teoria da palavra, teoria da alma. Uma teoria que não desconsidera a cosmologia. A cosmologia considera a vida. A palavra-alma, descidas, *pai de palavras de muitos filhos seus*.

Encontro

Se um encontro entre povos, de como um significa o outro, se surge alguma identidade para resolver conflitos ou animar um grupo. Pensar povo na língua pode estar em um estudo de multiculturalismo ou interculturalidade, mas não como um encontro que coteje a sociedade. Uma teoria da sociedade na linguagem (MESCHONNIC, [1989] 2006), sem deixar a linguagem ou dividir linguagem e sociedade. Uma teoria da sociedade, o povo na língua.

Para aprofundar essa reflexão, uma situação de encontro na visão de Alfredo Bosi (1992) quando fala do século XVI, da colonização europeia no litoral do atual Brasil. A expressão “situação historicamente original”, coloca Alfredo Bosi (1992, p. 64) em *Anchieta ou As flexas opostas do sagrado* quando considera as estratégias de catequização em colocar as palavras tupi como produção do “(...) esforço de penetrar no imaginário do outro, e este foi o empenho do primeiro apóstolo” (BOSI, 1992, p. 64). Foi Joseph de Anchieta - que Cassiano Ricardo (1964, p. 15) considera como o primeiro indianista da literatura brasileira - quem exerceu significativo papel de tradução de mundos com finalidade. Alfredo Bosi se detendo nessa minúcia a partir da poesia de Anchieta percebe que



O mais comum é a busca de alguma homologia entre as duas línguas com resultados de valor desigual: Bispo é Pai-guaçu, quer dizer, pajé maior. Nossa Senhora as vezes aparece sob o nome de Tupansy, mãe de Tupã. O reino de Deus é Tupãretama, terra de Tupã. Igreja, coerentemente é tupãôka, casa de Tupã. Alma é anga, que vale tanto para toda sombra quanto para o espírito dos antepassados. Demônio é anhangá, espírito errante e perigoso. Para a figura bíblico-cristã do anjo Anchieta cunha o vocábulo karaibebê, profeta voador... A nova representação do sagrado assim produzida já não era nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma espécie de mitologia paralela que só a situação colonial tornara possível. Começando pela arbitrária equação Tupã-Deus judeu-cristão, todo o sistema de correspondências assim criado procedia por atalhos incertos (BOSI, 1992, p. 65).

A finalidade de catequese que tentando ao longe escutar o mesmo na outra cultura encontrava algo. Que esse algo poderia ser uma memória distante e desgastada daquele mesmo e que acabava por ser enganada, assim era a visão da presença da falta entre os indígenas. Cabendo a missão de fazê-los, aos indígenas, conhecer a verdade, assim surge esse projeto de finalidade. De uma “situação historicamente original” e que continuaria na perseguição e destruição da diferença e do diverso. O diverso que seria ao encontro. E quem tem a verdade poderia escutá-lo? Escutar as vozes de um encontro. Resquícios. É o diverso, como algo daquilo que fala Édouard Glissant ([1990] 2011) em um sentido de abertura. Entender resquícios na linguagem não como recuperação do anterior. Entender diverso na língua. A força das palavras. O agentivo das palavras, impossibilidade e possibilidade da performance na tradução.

Se o aspecto do disse nas palavras sendo delas nessa sintaxe que de incoerência poderia ser rearranjada. Incoerência que de possibilidade é por vez rearranjada em traduções que se preocupam com o leitor em sua política do traduzir, projeto para traduzir. É também uma ideia sobre traduzir e sobre língua.

A incoerência não é entendida como interessante na visão de uma tradução para o leitor, que priorize o leitor antes. Defender o desvio para a poética do traduzir nos deu uma linguagem de incoerência à medida que a interpretação não foi aceita como política do traduzir. Seria também um modo de visitação a um espaço de encontro, tendo o encontro na relação, naquilo de uma poética da relação.



Incoerência

Em *Estórias e Lendas dos Índios* (1960) obra foi organizada pelo antropólogo Herbert Baldus, que escolheu textos contidos em dezenas de trabalhos etnográficos e que passa ao literato Afonso Schmidt para fazer adaptações para fins de divulgação ao público em uma série intitulada “Antologia Ilustrada do Folclore Brasileiro”. Baldus (1960, pp. 9-15) lamenta que o leitor urbano possa não compreender algumas questões que apontam por entre os *mitos* devido à rotina na cidade em que não se tem costume de olhar o céu e contato com *jabutis*, *onças*, animais dos quais falam os contos, e que justamente um envolvimento de leitura pode recuperar algo dos contextos de se contar e escutar estórias ao pé do fogo; e positivamente, o leitor perceberá que estes mesmos contos apontam para o universalismo dos *sentimentos* humanos e da *significação psicológica* entre as respostas que as *lendas* oferecem, e que nesse sentido o mesmo leitor deverá atenção ao fato de que os *mitos* estão ligados à organização social e que os protagonistas *heróis-míticos* são responsáveis pelo bem estar das *tribos*. Ratificando, Schmidt, nas notas explicativas (BALDUS, 1960, pp. 17-18), atenta que infelizmente a *literatura oral* encontra-se limitada em livros especializados e que há um outro abismo a transpor quando da preparação da chegada daquelas ao público geral. Para o público geral então será mudada em parte a *apresentação primitiva* no intuito de facilitar os *ouvidos desacostumados*. Nesse objetivo, não para querer *melhorá-las* mas torná-las adequadas a todas *idades e níveis culturais*, se domestica um certo incompreensível

diante de um mar de verdadeiros poemas em prosa (...) através da palavra por vezes indecisa dos interpretes, nos encontramos diante de um (...) espelhismo de águas profundas e tranquilas onde a realidade se precipita e se reparte em miríficas miragens, que parecem reproduzir figuras e aspectos nos quais embalde procuramos identificar coisas que já existiram, ou que já foram ouvidas mas que, em boa parte, fogem à nossa compreensão (SCHIMIDT *apud* BALDUS, 1960, p. 17).

Do que falta uma educação poética ou o gosto por uma lógica, se dá o apagamento do abismo. Um abismo contido na apresentação da linguagem, incoerência. Outra incoerência, aquela que coloca a vida em abismo. Contra um abismo, outro abismo. A incoerência é saída. “Liberar esta energia requer modos especiais de apresentação cujo objetivo é estilhaçar o imaginário da ordem natural, através da qual em nome do real, o poder exerce sua dominação” (TAUSSIG, [1987] 1993, p. 15).



Os dizeres acima em *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*", pesquisa que envolve a mobilização da medicina, magia, e mito contra a versão do terror, violência colonial entre os povos do Rio Putumayo e Vale do Cauca, Colômbia e que exprimem infelizmente o que é o tempo do terror para os condenados da terra, os oprimidos. Michel Taussig, especialista em antropologia médica, tendo em Walter Benjamin em seus estudos para compreender a imagem dialética, entra neste espaço de morte e redenção, escutando os relatos, imagens alucinantes.

O que queremos dizer é de uma possibilidade da produção da incoerência como atitude de desespero, de abismo ou mesmo de desvio contra uma verdade. A obscuridade seria antes uma experiência. A incoerência da linguagem não é replica da incoerência, devolução de uma imagem invertida daquele terror da vida, terror social. É o esforço da incompreensão implícita de um parece que se sabe. Mas e se soubesse? A linguagem em sua incoerência é mesmo a linguagem, que não objetiva como no reino do significado. A incoerência, salvação. Espaços fechados, em sua maioria das vezes irrompe nos gritos e traumas.

Assim nos seringais amazônicos de corpos endividados nos barracões de mercadorias; nas senzalas das *plantacions* do pacto colonial das canas de açúcar; nos morros cariocas e seus bailes *funk*; entre aqueles que ontem eram camponeses e constituirão bairros de boias-frias onde a música caipira busca os últimos sinais de AM; na *mangetown* dos recifes; entre caiçaras sem acesso a praia *versus* 'empreendimentos imobiliários'; pelos sobreviventes de Antônio Conselheiro no Arraial de Belo-Monte, cujas ruínas parecem emergir de tempos em tempos das águas que o encobriram; na terra que vomitou lama e minérios sem valia pelas comunidades do Rio Paraubeba e vale do Rio Doce - gritos soterrados; gritos nas quebradas, becos sem saída.

O esforço que transcende os limites do significado, não porque é contra o significado. Que o que chamam de mitos, o sagrado, em seus conteúdos equivocados, pedagogia do equívoco que tem na dúvida a imprecisão da forma, o questionamento do real, do poder sobre as palavras para o poder das palavras, proveniente delas.

Disso a sintaxe daquele *incoerente*. Organizá-la? A sintaxe que organizada para a lógica da língua alvo, para aquela língua que se traduz, sucumbe à lógica da historicidade da língua. Que a língua da tradução, poética da relação, apresentaria o diverso.



A questão da oralidade também pode ser compreendida na sintaxe. Por que como manter a oralidade? A oralidade não deveria ser concebida na tradução como tentativa de transpor traços da performance, contextual. A recuperação da performance de uma oralidade pode ser entendida como o disse daquela incoerência proporcionado por uma sintaxe estranha a um significado explicativo. O modo de significar. “O objetivo da tradução não é mais o sentido, mas bem mais que o sentido, e que o inclui: o modo de significar” - Henri Meschonnic ([1999] 2010, p. 43).

Uma incoerência sendo algo de modo de significar, participativo. Um estranhamento para um significado que se esperaria de um mesmo. A escuta como solicitação de um ato das palavras, da força das palavras, participativo com elas, algo delas na frente. O surgimento quando do disse em uma oralidade não distante. A oralidade além da fala. Gemidos, latidos, gritos, grutas, abelhas, cachoeiras. O performativo da linguagem quando a voz do poema, aquela voz será. O cosmológico constituído de encantados. A memória e os ancestrais, corpo incorruptível quando das pegadas em diverso. A sintaxe do poema quando para cosmológico diremos poema do mundo. O aguardo do sujeito que não estava. O lugar dele estando.

E em é eh

Trecho abaixo da narrativa capítulo VIII em Ayvu Rapyta (CADOGAN, 1959), intitulada “O Senhor do corpo como o sol”, do que ela fala? Sempre sobre muitas coisas. Está na “linguagem religiosa” e o narrador sob “influência do fervor (...) as vezes raiando em êxtase que sempre os domina quando tratam de coisas sagradas” (CADOGAN, 1959, p. 69, tradução. nossa). Veja a nossa proposta de tradução para a língua portuguesa de versos da narrativa VIII (CADOGAN, 1959, p. 72-76):

<p><i>Ñande Ru Pa'i chy rã i iengue ojapo ñuã inambu chorõrõ i py gua; a'e va'e py ombo'a urukure'a i. Omochã iengue guymba i rã. A rire, ojopói che kyjúpe; a'e va'e ndo'úi; popo i ndo'úi; mbeju pire i nandi aé o'u.</i></p> <p><i>Pyáovy ñavõ guymba omonge oãkãmy. A'égui o ja ãkã oipete i jepi o pepópy; a'égui i ja ipuru'a i a'e</i></p>	<p><i>A mãe será de Ñande Ru Pa'i era moça armou armadilha a inambu chororó e é em corujinha agarrou enlaceou a moça seu de estimação será depois, desejou alimentar com grilo e é não engoliu; borboleta não engoliu casca de beiju puro esse sim engoliu</i></p> <p><i>a cada noite o de estimação ninava no leito disso, na cabeça de sua dona palmada dava com sua asa: disso a dona dele emprenhou</i></p>
---	---



<p>va'égui.</p> <p>A'e vy ma, Urukue'a i oñemboete: Ñande Ru Pa-pa Mirĩ ty ra'e.</p> <p>Ñande Ru ñande reko rã ra'anga. A'e vy ma, opoí che ma o yoy gui. -Jaá che ambápy, e'i guembirekópy. -Ndaá chéi; ivái va'erã ne rembireko, nde ra'ychy aé yvápy oi va'e. A'e vy ma, opyta.</p> <p>- Kurive i jepe, eraá che ra'y i, e'i. Oómoa Ñande Ru, opyta Pa-pa rembireko, Pa'i chy, yoy py.</p> <p>A rire, oóma o me rakykue; ogueraá o memby i yépy; oporandu mavaẽ tape rupi pa tuú oó ra'e.</p> <p style="text-align: center;">* * *</p> <p>Ñande Jaryi oiko ypy i ague ygua you erá. A'e va'e yoy mbyte, yoy mbyte te i, ñande Ru Pa-pa yoy mbyte te i.</p> <p>Pindovy aipópy i'ái. Pindovy ipoty ramove, Guyra Piri'yriki ojavviky ypy i va'ekue.</p> <p>Ãgỹ reve Ñande Jaryi pypo pypo i imarã eỹ va'erã meme; agy reve nokãnyi va'erã meme. A'e va re ma, añete gua, jajeayú riú ete vy, ñañembo'e porã riú ete ramo, a'e va'e jaecha jevy va'erã.</p> <p style="text-align: center;">* * *</p> <p>Oecha Pa'i mba'vyky potýra a'e vy ma: - Eipo'o péva'e, che ru rokápy ñavaẽ ramo añevanga ãguã. A rire ma, oecha jevy. -Péva'e eipo'o jevy, Pa-pa yva rokápy ñavaẽ ramo añevanga i ãguã.</p> <p>A'e va'e oipo'o jevy ramo, opi i chy māganga; i chy ipochy; a'épy ichy: -Ikatúpy ñai va aéri ñande mba'evykyrã re jajerure, ñañevanga che, e'i.</p>	<p>é dele.</p> <p>E isso é, Corujinha encorpou-se: é oh Ñande Ru Pa-pa Mirĩ</p> <p>Ñande Ru nossa vida será angariou E isso é, desejou abandonar da sua terra. - Vamos a minha morada, disse a sua esposa.-Não desejo ir; que mal será tua esposa, de teu filho mãe essa sim no céu estando. E isso é, ficou.</p> <p>-Ainda que tarde, leve meu filho, disse. Se foi Ñande Ru, ficou a esposa de Pa-pa, a mãe de Pa'i, na terra.</p> <p>Depois, se foi de seu marido os rastros; levou com seu filho no ventre; perguntou por qual caminho completo o pai se foi e eh</p> <p style="text-align: center;">* * *</p> <p>Nossa Avó o começo estando era na água água inchada o nome. E é entre terra, entre da terra, Ñande Ru Papa no entre da terra.</p> <p>Palmeira azul por ali ergueu. Palmeira azul quando logo aflorou. Pássaro Piri'yriki o começo foi quem a desferir ferida.</p> <p>Até agora de Nossa Avó as pegadas em pegadas sem fronteiras serão; até agora indestrutíveis serão. Por isso é, em verdade, se nos amarmos mesmo, quando rezarmos belos mesmo, e é que voltaremos a olhá-las.</p> <p style="text-align: center;">* * *</p> <p>Olhou Pa'i a flor mba'vyky e isso é: - Colhe aquela, para na casa de meu pai quando chegarmos eu brincar. Depois é, voltou a olhar. - Aquela volte a colher, para na casa do céu de Pa-pa quando chegarmos eu brincar</p> <p>e é quando voltou a brincar, picou sua mãe a mangangá; a mãe dele em maldade; nisso sua mãe: - Bem logo a ferida distinta em nossa mba'gica será pediremos, brincar desejamos, disse.</p>
--	--



<p><i>Oporandu kunã tuú rakykuére, mombe'u véi. A'e vy ma, oó tape porã ve a rupi, ovaẽ Mba'e Ypy rópy maẽ.</i></p> <p><i>A'épy, aipo e'i Mba'a Ypy jarýi: -Tereó jevy, che memby; pi'a kuéry ky ivaikue ikue.</i></p> <p><i>A'évy, aipo e'i ramo jepe, ndoúí. A'épy i jarýi japepo guachu guy py ojao'i. A rire, emiarirõ ovaẽ ka'aguy gui; a'e vy ma je:- U! Che jarýi embía!</i></p> <p><i>A'e ramo, i jarýi e'i: - Cheé aé tamo che rembía, peẽ ka'aguy rupi peiko va'e, miña, na pene rembíai!</i></p> <p><i>A'egui ma, ou jevy tyvy iñapyngua ve va'e; omboguy japepo; a'épy ri ty iny ñande ru Pa'i chy.</i></p> <p><i>A'épy ojuka; oye'o ramo, ipuru'a i ty, ra'e. A'e ramo e'i o jarýipy; -Che jarýi, ipuru'a i ty ra'e. -Eechy, a'e ramo, ta'u, e'i.</i></p> <p><i>Oechy pota ramo, ychýi nda'evéi oñyõ ãguã. A'e ramo: - Tatapyi áry ta'u, e'i. Ndo echýi jevy, ndaipoakái jevy oechy ãguã; a'e ramo ma: -Eraá angu'ápy ejoka joka, e'i. Ndai katúí jevy ojoka joka. -Eraá eñono kuaraýpy taipiru che rymba rã i, e'i.</i></p> <p style="text-align: center;">* * *</p> <p><i>Ipiru i vyve, oeka guapa rã. -Che rapa rã emochã chevy, e'i Mba'eYpy jarýi py. Omochã onyõ popo i, ogueru mire'y re'y o jarýipy. A'égui, tuja i ijarakuaá i ma vy, oeka o jarýipy guyra kyrí i, ojuka mire'y re'y i.</i></p> <p><i>A'égui maẽ oĩrũ rã i, guyoy rã i ojapo; a'e aé o marã e'y gui ombojera kurupika'y rogue gui Jachyrã. Oikokuaá ma vy ka'aguy re, i jarýi e'i: - Kúva'e ka'aguy ovy re</i></p>	<p><i>Perguntou a mulher dos rastros do pai, narrou não. E isso é, foi pelo caminho mais belo, chegou a casa os Seres-Começo sim assim.</i></p> <p><i>E em, disso disse a avó dos Seres-Começo: - Vá volte, meu filho; os piás são de ruindade ruim.</i></p> <p><i>E, mesmo quando disso disse, não foi. E em a avó dele a panela grande de baixo cobriu. Depois, o neto chegou da mata, e isso é eh: - U! Minha avó que é de alguém!</i></p> <p><i>E quando, a avó dele disse: Eu hen! eu que é de alguém, vocês pela mata estavam, ai de mim, vocês de ninguém são!</i></p> <p><i>Disso é, vai volta o caçula de melhor olfato que é; levantou a borda da panela; e em eh oh estava a mãe de nosso pai Pa'i.</i></p> <p><i>E em matou; quando destripou, sua prenhez oh, eí. E quando disse na própria avó; -Minha avó, sua gravidez oh eí. - Asse, e quando, que eu o engula, disse.</i></p> <p><i>Já queria assar, a assadeira não bastou para espetar. E quando: - Sobre a brasa que eu engula, disse. Não voltou a assar, não teve poder para assar: E quando é: - Leve o pilão e quebre quebre, disse. Foi em vão voltou quebrou quebrou - Leve e enterre no sol que seque o meu de estimação será, disse.</i></p> <p style="text-align: center;">* * *</p> <p><i>Durante secava, buscou arco será. - Meu arco será cordeei a mim, disse para a avó dos Seres-Começo. Cordiou e flexou a borboleta, trouxe com ele muitíssimas para a avó. De lá, grandinho em entendimento é, buscou para a avó passarinhos, matou muitíssimos.</i></p> <p><i>De lá isso sim o companheiro, pássaro será fez; ele só da sem fronteira dele embogou de junto a kurupika'y árvore Lua será. Estar sabendo é na mata, a avó dele disse: - Aquela na mata azul ah</i></p>
--	---



<p><i>tapeó eme.</i></p> <p><i>Oikokuaá ma vy tyvy i: Mba'ére nda'u ku ka'aguy ovy re na ñande mondouka chéi che jarýi?</i></p> <p><i>A'e ramo: -Ereoché ramo, jaá, e'i.</i></p> <p><i>-Jaá riu ete, e'i Pa'i.</i> <i>A rire, ka'aguy re jogueraá joyvy yvy i. Guira kyrĩ i eta ño ma ojuka; a'e vy ma, tyvy ojou parakáo, omombo parakáo re u'y guyke'y pe omobe'u e'y re; ojavý, parakáo ijayvu.</i></p> <p><i>-Parakáo ajavy rá, ijayvu ri ndaje, e'i guyke'y pe. A'e ramo guyke'y ou.</i> <i>-Emombo jevy, e'i. Ojavý ramo, ijayvu jevy parakáo: -Pende chy'uare peiporaka, e'i.</i></p> <p><i>A'épy ma je ñande ru Pa'i ojepytycho guepáre ojae'o. Guyra kyrĩ i eta ojuka va'ekue omondouka jevy. Guyra changue i guembepi oipyteuka guyvy pe ombojera jayru ramo. Oó rive te jevy, ndogueraái mba'eve o jarýi pe.</i></p>	<p><i>não vão lá.</i></p> <p><i>Estar sabendo é o caçula: Por que não enguli isto na mata azul não deseja nos mandar minha avó?</i></p> <p><i>E quando: - desejamos vá já vamos disse.</i></p> <p><i>- Apesar de vamos mesmo, disse Pa'i. Depois, na mata foram se indo lado a lado. Os passarinhos vários muitos mataram; e em é, o caçula achou papagaio, disparou no papagaio a flecha para o irmão maior sem contar; errou e o papaguaio a fala dele.</i></p> <p><i>- Papagaio eu errarei, a fala ele eh oh, disse ao irmão maior. Então o irmão maior foi.</i> <i>- Volte dispare, disse. Logo errou, dele a fala voltou o papagaio: - Vocês quem engoliu a mãe parar param, disse.</i></p> <p><i>E em é eh nosso pai Pa'i se apoio no arco chorou. O passarinho muitos que tinha matado mandou voltarem. Os pássaros vários guembe beijaram junto ao irmão embogerando o jairu já. Foram sem algo voltaram, não trouxeram nada à avó deles.</i></p>
---	--

Em que das pegadas, do voltarmos a olhá-las, quando cantarmos diferente (rezarmos). Pegadas sem fronteira, indestrutíveis. A poética do traduzir assim, em que prevalece o modo de significar pelo caminho. Esse modo de significar para o principia. O ritmo demarcando sujeito. As pegadas na frente. Uma possibilidade de caminho no sintagma da língua. Os resquícios são o que sobrou. Um saber-se ali. A construção de fragmentos feitos diverso. O diverso pela linguagem.

Um povo na língua

Será por um caminho de atenção aos resquícios da linguagem, que o tradutor pode seguir. Um sintagma de rastros. E os resquícios como pegadas. Entendemos o diverso que não dispensa o sujeito e que, pelo contrário, o solicita. A abertura, sintaxe, povo na língua, futuro do presente pelo participativo. Em posicionamento de poética do traduzir



encontrar com resquícios, pelo ritmo, o diverso, por entre as palavras. O caráter do *diverso* leva a uma alteridade em estar no mundo, um estar no poema.

Aquela sintaxe não traz uma língua misturada. Uma possibilidade para se pensar a língua pura, tal como algo que pensou Walter Benjamin ([1923] 2008). A língua pura como futuro do presente: um povo na língua, um povo que faltava. A alteridade não é o outro, é uma antropologia da linguagem (MESCHONNIC, [1989] 2006). Um povo na língua. Por esse caminho que está o leitor. O diverso não está distante, e o encontrar-se desde os limites, as fronteiras das árvores, dos seres.

O espaço entre não é vazio, nem interessa o centro, pois onde estaria senão na relação, invisível para as línguas que foram definidas com história, para as línguas que participaram, a seu contragosto, do imperialismo. Que as línguas não têm culpa. O problema não está nelas. Nunca foram fechadas. A libertação da língua, seu grito, das línguas que acolheu e a completam. Uma língua é feita de línguas, resquícios. Todas não estão no passado. A tradução como cura, em que a língua da tradução não sendo assertada no fechamento das coisas, disso uma sintaxe que por mais que seja para estranhamento, e não sendo esse uma política do traduzir senão a política da poética, seu partido, o povo na língua. São pessoas, são árvores.

Referência

- BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: BRANCO, Lucia Castelo (org). **A Tarefa do Tradutor**, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Fale/UFMG, [1923] 2008.
- BALDUS, Herbert (org.). **Estórias e Lendas dos Índios**. São Paulo: Livraria Literart Editora, 1960.
- BAPTISTA, Josely Vianna. **Roça Barroca**. São Paulo: Cosac&Naify, 2011.
- BOSI, Alfredo. Anchieta ou as flechas opostas do sagrado In. **Dialética da Colonização**. Companhia das Letras, 1992.
- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta*: Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. *FFLCH/USP, Boletim N.227, Antropologia N.5*. São Paulo, 1959.
- CADOGAN, León. **Diccionario Mbya-Guarani-Castellano**. Asunción Biblioteca Paraguaia de Antropologia – Vol. XVII; Fundación “León Cadogan; CEADUC/CEPAG, 1992.
- CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal. O profetismo tupi guarani**. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, [1975] 1978.
- CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, [1974] 1990.
- CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac&Naify, [1974] 2003.



GLISSANT, Édouard, **Poética da Relação**. Trad. Manuela Mendonça Porto: Porto Editora, [1990] 2011.

MELI, Bartomeu. A Terra sem Mal: economia e profecia. In. **Revista de Antropologia n.33, FFLCH, USP** 1990.

MELI, Bartomeu. Preâmbulo. In. CADOGAN, León. **Diccionario Mbya-Guarani-Castellano**. Asunción Biblioteca Paraguai de Antropologia – Vol. XVII; Fundación “León Cadogan; CEADUC/CEPAG, 1992.

MARTINS, M. S. C. (Org.). **Henri Meschonnic: ritmo, historicidade e a proposta de uma Teoria Crítica da Linguagem**. Ebook. Campinas: Mercado de Letras, 2022. Disponível em: <https://letra.fflch.usp.br/publicacoes-dos-docentes>

MESCHONNIC, Henri. **Linguagem, ritmo e vida**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, [1989] 2006.

MESCHONNIC, Henri. **Poética do Traduzir**. São Paulo. Perspectiva, [1990] 2010.

RICARDO, Cassiano. **O indianismo de Gonçalves Dias**. São Paulo, Edição do Conselho Estadual de Cultura, 1964.

RODRIGUES, Aryon Dall’igna. Relações Internas na Família Linguística Tupi-Guarani. In. **Revista de Antropologia n.27-8**, 1984-85.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura**. Trad. Carlos Eugenio Marcondes de Moura. São Paulo: Paz e Terra, [1987] 1993.

