

COMUNICAÇÕES

INTERCULTURALIDADE E TRADIÇÃO/TRADUÇÃO CULTURAL

Alai Garcia Diniz (PVS-UNILA)

Resumo

No papel de mediadora da mesa INTERCULTURALIDADE E TRADIÇÃO/TRADUÇÃO CULTURAL, apresento considerações sobre o enfoque do Prof. Néstor Ganduglia sobre a tradição oral e a seguir à exposição de Ana Rossi que trouxe a questão da tradução de *Ayvu Rapita*, agradecendo a ambos pelas contribuições e passo a trazer à mesa alguns elementos sobre a questão da interculturalidade e da tradução cultural de modo a contribuir com o debate.

PALAVRAS CHAVE: Tradição; interculturalidade; tradução cultural.

Introdução

Em primeiro lugar, valeria a pena entender que o conceito de interculturalidade dependendo dos contextos em que é aplicado pode ter adquirir diferentes sentidos. Além disso, a interculturalidade se distingue de alguns outros termos que, embora se assemelhem, não teriam a mesma genealogia. Caso, por exemplo, do multiculturalismo que provem de um recorte neoliberal, referindo-se a países ocidentais de centro e que indicam descrições de diversas culturas que buscam reconhecimento, tolerância e respeito, mas que oculta a permanência de desigualdades. *Pluriculturalismo* é usado em constituições na América Latina e indica convivência de culturas em um mesmo território, explica a diversidade cultural de um país. Deste modo, se formos aproveitar a reflexão de Catherine Walsh, a diferença fundamental é que a interculturalidade não existe. É algo a se construir. (p.11).

Então, o termo interculturalidade consistiria em um projeto histórico alternativo de escuta ao movimento indígena. Enquanto o multiculturalismo sustenta a diferença dentro dos moldes de colonialidade, a interculturalidade refunda estruturas, lógicas, modelos, práticas e modos de pensar, atuar e viver. A interculturalidade se transformaria em um caminho permanente de escuta, negociação e resistência. No caso da Bolívia e do Equador seriam estados *plurinacionais* e *interculturais* em busca dessa trilha.

Há quem pretenda ver a interculturalidade como um processo de gestão da cidadania para o século XXI que se operaria de modo interdisciplinar, por exemplo, no âmbito educacional, na comunicação, na economia e na configuração de políticas públicas.

A elaboração de processos de mediação intercultural são os desenvolvidos pelos povos indígenas da América do Sul em suas lutas como a dos Kaiowa, Mbya Guarani ou Chiripa ou pelas propostas e estratégias dos povos Mapuche no Chile para resistir à aplicação das leis anti-terror de Pinochet, ainda em vigência e outros grupos indígenas da Bolívia, Peru, Colômbia e Equador.

Por um lado, a interculturalidade operaria contra a assimetria que configura as diferentes formas de colonialidade, seja a do poder que estabelece um sistema de classificação social - brancos; mestiços, índios e negros, ou a colonialidade do saber cujo posicionamento eurocêntrico descarta outras racionalidades epistêmicas ou outros conhecimentos que não sejam a dos brancos europeus. Além disso, haveria ainda outros prismas a *descolonizar* como as do próprio sujeito – se exerce pela subalternização, inferiorização e desumanização dos brancos com os indígenas.

Referindo-me também ao destaque para o conceito de tradição oral, seria possível entender que o domínio de uma tradição tenderia a reforçar ou a intensificar a indissolubilidade do vínculo humano com o passado? Com Gadamer, significa abandonar a perspectiva de subjetividade, uma vez que a toda escolha e projeção de si mesmo rumo ao futuro subjaz a procedência como não-opção do que já somos, e toda auto consciência fica relativizada como consciência de si mesmo que não é original, mas aquele que se chegou a ser? Compreendendo a existência afundada na tradição se entrelaçaria a experiência do compreensível, como um processo comunicativo, cujas instâncias mediadoras entre emissor e receptor seria a linguagem e o tempo.

E atualizando a discussão poderia trazer o conceito de Diana Taylor na obra *Arquivo e Repertório (2013)* em que formula a ideia de que uma prática incorporada destina-se a repensar as manifestações artísticas a partir da presença, do corpo, da mescla das artes e também da memória coletiva. A partir daí pode-se introduzir um conceito de *performance*, dependendo da área do conhecimento ou da arte de onde provenha.

Se, em lugar de tradição oral, adotássemos o conceito de performance, cujas genealogias poderiam remeter à obra de Victor Turner, a relação entre ritual e liminaridade apresenta uma situação extraordinária que escapa do paradigma da ordem (TURNER, 1987, p.77) As posições sociais aparecem dissolvidas na efemeridade do ato e, nesta interrupção, há religação entre os sujeitos daquela comunidade. No caso das sociedades complexas, a liminaridade se estabeleceria de outro modo.

Segundo Rubens Alves da Silva: “Ao repensar a sua teoria do rito a partir da noção de performance, Turner recorre à contribuição de diferentes áreas disciplinares, tais como o teatro, a filosofia e a linguística, particularmente no que diz respeito ao estudo da comunicação não-verbal.” (SILVA, 2005, p.37).

No campo da arte da performance, a liminaridade se apresenta como uma mistura de linguagens (música, poesia, corpo, etc.). A abordagem de Richard Schechner que não distingue ritual de teatro, pensa a performance como eficácia e entretenimento, mas acrescenta que, como um ato efêmero pode também surgir ou provocar comportamentos inesperados como uma irreverência, um canto, um choro ou outros modos de atuação que, sem estar totalmente previsto, surpreendem os sujeitos no encontro entre diferentes atores sociais. (Schechner, 1988, p. 142).

A tradução para além da interlíngua pode propor a performance não apenas como suporte teórico ou uma proposta de leitura das práticas culturais, mas como parte de procedimentos interculturais. Com isso seria possível infestar a barbárie civilizatória com a visibilidade a poéticas ameríndias, sejam dos mapuches, Tomaraho, Ava Guarani e aprender com eles como sobreviver séculos a fio à heterogeneidade que estabelece assimetrias e a superposição entre as culturas.

Com Viveiros de Castro considerar que a cultura humana é aquilo que vincula todos os seres – incluindo animais e plantas – ao passo que os seres estão divididos por suas diferentes naturezas, ou seja, seus corpos (VIVEIROS DE CASTRO, 1992); outro modo de apresentar essa ideia, em palestra na UNILA, em 2011, o cacique Ava Guarani do Santa Helena, Pedro Alves, anunciou sobre como ele entendia o *Ayvu Rapita*:

“Pra cultivá nossa palavra encantada precisamos do rio, da árvore, da terra que o não- índio destruiu. A semente da palavra ouve o que tá em volta. Para criar a semente da palavra tem que ouvir o que ´tá em volta.” (09/2011)

A modernidade fez da tradução um terreno surdo de uma via única, como estratégia de colonização, do norte para o sul. A tradução serviu como ponte inter-hemisférica entre as culturas, mesmo que demonstrando suas assimetrias no âmbito das passagens Norte/sul. Hoje, seria preciso desnortear a bússola como estratégia em favor da interculturalidade em uma tarefa particular de dar o troco às culturas hegemônicas, como, por exemplo, ao emergir a terceira margem do rio Paraná com a cultura guarani, a fim de que a incompreensão rompa o dique do mal estar civilizatório para o *buenvivir* da floresta, não só vegetal como de signos e relatos criados, cujo projeto de presença deixe o espaço da racionalidade para performar e interconectar a pesquisa com a recepção e o desejo. Promover a descolonização na dispersão sofrida de uma luz de vagalume. Fecundar o

instante com a presença e o corpo que fala em uma língua esquecida. Este seria um modo de desconfiar do conhecimento universal para o saber *pluriversal* no reconhecimento das vozes mudas e no conhecimento de categorias das oralidades não disseminadas, além de práticas desinstaladas da interculturalidade ou de um patrimônio imaterial da humanidade.

Abrigando a palavra como suspeita e ambivalência no domínio da tradução cultural a fim de profanar fronteiras da literatura em trânsitos pós-autônomos (Ludmer) operar a performance, não apenas como suporte teórico, mas como parte de um procedimento tradutológico intercultural que se experimenta, a tradução se filtra para além da interlíngua, em busca de interação vocalizada e corporal.

Isto combina com o primeiro produto que se situa no campo da oralitura e no eco das leis antiterroristas pinochetistas - *o Relato de mi sueño azul* de Elicura Chiuailaf

Em primeiro lugar, Elicura Chiuailaf causa impacto não porque abrigue a ironia ou trave algum duelo com o cotidiano dos mapuche. Em seu apelo, arma a poeira em uma horizontalidade vertical

Nestes solos vivem estrelas
Neste céu canta o rio da imaginação
Mas além das nuvens que surgem
dessas águas e desses solos
sonham conosco os antepassados
Seu espírito, dizem, é a Lua Cheia
O Silêncio: seu coração que bate.⁴²

A partir de um discurso corporificado e localizado no espaço de uma cultura, a mapuche que traduz no nome “o que a gente da terra ia dizendo”, alude a presenças silenciadas no direito ao *mapudungun* - língua dos mapuche - nada barroca para uma cultura banida que resiste ao anacronismo unilateral do Estado chileno que continua a tratar essa cultura ancestral como terroristas, com leis criadas no regime ditatorial chileno e ainda não revogadas com o Estado democrático, cujo congresso parece ter-se “esquecido de aboli-la.” Mesmo que Ben Emmerson, assessor especial da ONU no Chile denuncie claramente: “recomiendo que debería cesar todo uso de la legislación antiterrorista en conexión con las protestas territoriales mapuche” (julho de 2013), entenda-se que ele fala da cidade de Biobio.

Mesmo depois de um século da guerra que separou a nação araucana em duas partes, e chamou a usurpação de 94% do território mapuche de “Pacificação” em 1883. Quem seria o

⁴² Tradução de Patricia Moura Leite. Informação do próprio poeta mapuche Elicura Chiuailaf (04/03/2013).

selvagem? Alguns obstinados não admitem até hoje essa perda da terra - e preferem morrer de inanição em greves de fome a sofrer na pele as leis que os condenam como inimigos da nação chilena. Insistência no mapudungun e a escuta do relato do primeiro espírito que veio caindo lá do azul e das almas que como estrelas se penduravam no infinito. O desejo de um território próprio para além do recorte realizado pelos Estados nacionais resiste na memória dos sobreviventes de uma ancestralidade que só a montanha separava e um sistema geopolítico insistiu em dividir em dois: wallmapu (no Chile) e pualmapu (na Argentina). Naquela região, os mapuche ficaram indiferentes à castelhanização e em alguns ícones da modernidade, por haver sido, anteriormente, habitada por outros relatos, valores e ritos que nem as guerras, nem os heróis construídos pela mitologia dos Estados Nação nacionais conseguiram apagar. Bem antes de Freud, em diferentes culturas sul-americanas, a dos mapuche, ou a dos Tomárho no Chaco paraguaio, persiste o costume de se auscultar o sonho como um modo de buscar premonições, ou escavar enigmas:

“por las mañanas nuestros mayores se preguntaban unos a otros si habían soñado: Pewmaymi / Pewmatuymi? / Soñaste?”, decían. La cultura mapuche sigue siendo una cultura en la que el lenguaje de los Sueños ocupa un espacio muy importante. Desde allí surgen, con frecuencia, nuevas Palabras, nos dicen. Los verdaderos Sueños tienen un carácter de anunciador de lo que vendrá. En los Sueños se constata que cuando andamos dejamos huellas, pero al mismo tiempo proyectamos otras. Por eso podemos develar su derrotero en el devenir del tiempo, porque son huellas más prístinas y pueden –por lo tanto– ser “leídas” más fácilmente que aquellas del pasado lejano o inmediato y menos o más cubiertas por el polvo de la tierra y el recuerdo.” (Chiuailaf, 2013)

A marca de oralidade presente nas culturas ameríndias pode sintetizar como é possível ler a alteridade (o Branco) a partir de outra perspectiva. O comentário do líder dos yanomamis reflete como a transmissão oral cria o momento de compartilhamento e exercita de modo convincente a mente: “Os Brancos desenham suas palavras porque seu pensamento é cheio de esquecimento”, diz Kopenawa (Apud Viveiros de Castro, 2002).

Cabe pinçar imagens do último século, como a famosa anedota contada por Levi Strauss em *Tristes Trópicos*, em 1930, quando antes de viajar ao Brasil para lecionar Sociologia na USP, dirige-se ao embaixador brasileiro para saber como faria para visitar uma aldeia e obtém a resposta convicta:

“Ah, meu senhor, no Brasil há muito tempo não há mais índios. Essa é uma história muito triste, mas o fato é que os índios foram exterminados pelos portugueses, pelos colonizadores, e hoje não há mais índios no Brasil,” disse Luiz de Souza Dantas. (Apud Viveiros de Castro, 2010).

Desse desespero pela busca da modernização à proposta de emancipação feita pelos militares durante a ditadura, havia uma proposta clara de desindustrialização acelerada para liberar os territórios indígenas à sua entrada no mercado fundiário brasileiro. Com a emergência das minorias étnicas, de gênero e a ascensão do movimento sindicalista nos anos 70 e 80, houve uma transformação dessas intenções do poder e se constituiu, segundo Viveiros de Castro, “uma resistência contra o projeto de emancipação: uma resistência contra o projeto de privatização econômica, o branqueamento político e a estupidificação cultural do Brasil”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2010)

Neste sentido, caberia pensar que a epistemologia do sul deve propor um amplo debate sobre as formas como as sociedades latino-americanas forjaram a convivência desigual, assimétrica que oculta linguagens, lógicas, pensamentos como se o fato de não “desenharem palavras” fosse motivo para aceitarem o espólio; a discriminação. Como um tipo de iconografia rupestre desconhecida a sua leitura pode organizar pensamentos a partir de outras mitologias.

Finalmente, caberia pincelar o que seria um modo de sistematizar a experiência de orientar uma pesquisa como a de Jazmin Rocío Gutiérrez, estudante do curso de Letras, artes e Mediação Cultural, iniciado em 2011 que traduziu ao guarani *El propietario* (1983), peça teatral breve de Roberto Espina, dramaturgo argentino, a fim de organizar um repertório poético em língua guarani que saísse de um contexto meramente tradicional acadêmico para um projeto de tradução intercultural. A primeira interação em eventos locais deu visibilidade ao guarani, estimulando outras atividades como as traduções de teatro breve para os encontros mensais de poesia em Foz do Iguaçu. Passou-se a um âmbito cultural de hegemonia como o de uma Feira Internacional do Livro de Foz do Iguaçu para um contexto intercultural bilíngue como o de uma escola Fortín Mbororé em Puerto Iguazu, Argentina. Foi possível observar como ao tratar das línguas originais faz-se necessário trazer à baila uma metodologia intercultural que passasse pelo corpo em ato performático. Em uma etapa posterior de pesquisa com a performance aos Mbya guarani da escola intercultural de Fortin Mbororé de Puerto Iguazu, em agosto de 2012, permitiu observar como a tradução em guarani paraguaio, podia alcançar outra variante linguística guarani como o público jovem Mbya guarani.

A partir dessa discussão elaborada com a estudante houve mudanças no ato tradutológico para contemplar modificações para tornar mais coloquial o diálogo, assim como a certeza de que se o interesse for o de passagem da língua minoritária à hegemônica, o procedimento não precisa restringir-se ao texto escrito, pois seria um modo de conferir visibilidade a poéticas ameríndias. E quando de uma língua neolatina “colonial”, como a portuguesa ou a

espanhola a tradução for para uma língua autóctone como o guarani parece fundamental experimentar e testar a compreensão dos espectadores.

A metodologia da performance como procedimento intercultural pode extrair do exercício da tradução a pesquisa sobre a recepção e a consciência das diferentes etapas tradutológicas de um texto dramático. Uma possibilidade a ser testada em diferentes contextos e com fins definidos quanto á eficácia das variantes da língua guarani em diferentes espaços, públicos e perspectivas que pode ter na proposta de Patrice Pavis, os elementos que fazem do teatro uma arte intercultural que ele também elabora de modo consciente, quando diz:

No teatro a tradução passa pelo corpo dos atores e pelos ouvidos dos espectadores; não se traduz simplesmente um texto linguístico para outro: confronta-se, e faz-se comunicar graças ao palco, as situações de enunciação e de culturas heterogêneas, separadas pelo espaço e pelo tempo
(PAVIS, 2008, p. 124)

Caberia pelo menos aqui observar como a imaginação ancestral oralizada da cultura guarani em *Ayvu Rapita* surge na poética contemporânea pelo deslocamento com a poeta de “Desalma” e mesmo da obra *Ayvu membyre* (2001) de Susy Delgado? Escancarar a discussão descolonial que se concebe como especulação entre temporalidades e territórios interculturais moventes, fluidos entre o império das línguas, a moldura da pátria e as antinacionalidades?

Exemplificando aqui com algumas chaves interculturais como a dos guarani - “nação” sem Estado; como a dos mapuche cuja nação foi deslocada, desterritorializada e dividida pela colonização e pelos Estados modernos do século XIX e que continuam sofrendo um ataque opressivo com a expansão do agronegócio e da pecuária.

Neste silêncio de vozes perambulam por entre caminhos condenados, seja com o substrato da tradição oral indicado por Nestor Ganduglia, seja pela análise tradutológica de Ana Rossi ou pelo passeio pela interculturalidade, resistem danados em deixar que lhe pisem outros interesses econômicos do Brasil, Bolívia, Paraguai, Uruguai e Argentina como potências de culturas complexas, lúdicas cuja lucidez ensinam outra visão.

REFERÊNCIAS

ALVES DA SILVA, Rubens – “Entre artes e ciências: a noção de performance e drama no campo das Ciências Sociais” in *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 35-65, jul./dez. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v11n24/a03v1124.pdf>>.

CHIUAILAF, Elicura – *Relato de mi sueño azul*. Envio por email diretamente do autor no dia 04/03/2013.

TURNER, Victor – *Drama, campos e metáforas*. Niterói: EDUFF, 2008.

_____. *O processo ritual. Estrutura e antiestrutura*. Trad. Nancy Campi de Castro e Ricardo A. Rosenbusch. Petrópolis: Vozes, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo – “Antropologia renovada” em *Revista Cult*, n. 153, 2010.
Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/12/antropologia-renovada/>>

WALSH, Catherine – “interculturalidad, pluriculturalidad e decolonialidad: las insurgências político-epistémicas de refundar un Estado.” In *TABULA RASA*. n. 9, jul-dic de 2008.