

LITERATURA COMO LUGAR

arte – memória – identidade

Oswaldo Duarte
(Organizador)



Coleção Pós-Graduação da UNIR



LITERATURA COMO LUGAR

arte – memória – identidade

Oswaldo Duarte
(Organizador)

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

Reitora Marcele Regina Nogueira Pereira
Vice-Reitor José Juliano Cedaro

EDITORIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

CONSELHO EDITORIAL

Presidente Lou-Ann Kleppa
 Ariana Boaventura Pereira
 Carlos Alexandre Trubiliano
 Eliane Gemaque Gomes Barros
 Gean Carla Silva Sganderla
 Leandro Soares Moreira Dill
 Márcio Secco
 Marli Lúcia Tonatto Zibetti
 Pedro Ivo Silveira Andretta
 Ricardo Gilson da Costa Silva
 Xênia de Castro Barbosa

COMISSÃO CIENTÍFICA

Marília Lima Pimentel Cotinguiba
Patrícia Goulart Tondineli
Quesler Fagundes Camargos
Auxiliadora dos Santos Pinto



Editora Filiada



Edufro - Editora da Universidade Federal de Rondônia
BR 364, Km 9,5
Campus Unir
76801-059 - Porto Velho - RO
Tel.: (69) 2182-2175
www.edufro.unir.br
edufro@unir.br

LITERATURA COMO LUGAR

arte – memória – identidade

Oswaldo Duarte
(Organizador)

Coleção Pós-Graduação da UNIR



Porto Velho - RO

© 2021 by Osvaldo Duarte, (Organizador)
Esta obra é publicada sob a Licença Creative Commons Atribuição-Não
Comercial 4.0 Internacional.

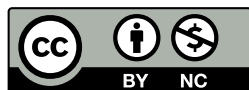


Imagem da Capa:
Meu caminho eu mesmo traço, de Galvanda Galvão

Revisão:
Marília Lima Pimentel Cotinguiba

Projeto gráfico:
Edufro - Editora da Universidade Federal de Rondônia

Diagramação:
Rosivan Diagramação & Artes Gráficas

ASSESSORIA CIENTÍFICA

Dra. Célia Regina Delácio Fernandes
Universidade Federal da Grande Dourados

Dr. José Batista Sales
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Dra. Sandra Teixeira de Faria
Universidad Complutense de Madrid

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UNIR

F981 Fundação Universidade Federal de Rondônia.

Literatura como lugar: arte - memória - identidade / organização - Osvaldo Duarte. -
Porto Velho, RO: Coleção Pós-Graduação da UNIR - EDUFRO, 2021.

219 p.; il.

ISBN: 978-65-87539-58-4 (digital)
DOI: 10.47209/978-65-87539-58-4

1. Literatura. 2. Ficção científica. 3. Literatura moderna. 4. Linguagem. I. Duarte,
Osvaldo. II. Título. III. Fundação Universidade Federal de Rondônia.

CDU 82-3(81)

Bibliotecário Luã Silva Mendonça

CRB 11/905

Sumário

7 **PREFÁCIO**

LITERATURA PARA QUEM? PARA QUÊ?

Osvaldo Duarte

DOS LUGARES INSTÁVEIS DA LINGUAGEM E DO PENSAMENTO

13 **EXPERIMENTALISMO DA LINGUAGEM NA LITERATURA MODERNA: INSTÂNCIAS DE MOTIVAÇÃO**

Aguinaldo José Gonçalves

Fernando Guimarães Saves

Jessica Roberti-Mello

30 **PARALELO 16: *BRASÍLIA*, DE JOSÉ GERALDO VIEIRA: CRISE E MORTE DE UM PROJETO COSMOPOLITA E EXCLUDENTE**

Lucilo Antonio Rodrigues

54 **MODULAÇÕES DO FANTÁSTICO E DA FICÇÃO CIENTÍFICA: UM ESTUDO DO GÊNERO A PARTIR DE *O MAPA DA ESTRADA*, DE ANDRÉ CARNEIRO**

Lilian Rocha de Azevedo

Osvaldo Duarte

85 **AS MULHERES QUE SOMOS EM *A MULHER HABITADA***

Laila Karla Lima Duarte

Heloisa Helena Siqueira Correia

103 **DUELO DE XAMÃS NO CHACO PARAGUAIO**

Hélio Rocha

Heloisa Helena Siqueira Correia

Rogério de Mendonça Correia

Carlos Barroso de Oliveira Júnior

DOS LUGARES VISÍVEIS COMO IMAGEM

- 133** **DIMENSÕES DO ESPAÇO SOCIAL EM *DE OURO E DE AMAZÔNIA*: ANTES E DEPOIS DA TRAVESSIA**
Neila da Silva de Souza
- 160** **EXPRESSÃO E SINGULARIDADES DO ESPAÇO EM MILTON HATOUM**
Fátima do Nascimento Varela
- 186** **O ESPAÇO COMO ELEMENTO ESTRUTURADOR DA PERSONAGEM EM *CHOVE NOS CAMPOS DE CACHOEIRA***
Joelson de Jesus Araújo
Osvaldo Duarte
- 202** **O REALISMO MARAVILHOSO COMO ELEMENTO COMPOSICIONAL NA NARRATIVA *A HISTÓRIA DAS CRIANÇAS QUE PLANTARAM UM RIO*, DE DANIEL DA ROCHA LEITE**
Izabel de Brito Silva Nascimento
- 217** **SOBRE OS AUTORES**

PREFÁCIO

LITERATURA PARA QUEM? PARA QUÊ?

Osvaldo Duarte

Pode um estudioso adotar diferentes comportamentos diante da obra literária. Pode, inclusive, ignorá-la ou tomá-la como pretexto, o que para alguns seria vilipendiá-la. Se o interesse é a obra, isto é, o texto (chancelado como literário) em toda a sua complexidade enunciativa, processo em que o não texto se integra às propriedades de estilização e individuação do discurso, pode o estudioso comportar-se como teórico, historiador, crítico ou analista, cujo interesse incidirá na prática de decompor a obra em elementos considerados fundamentais, visando ao exame particular e correlacionado desses elementos. Há nisso algo de subliminar, um percurso que não ultrapassa o limiar da consciência, ainda que seja positivo e metódico. Pode-se chamar de “estilo na crítica”, algo não suficientemente perceptível a ponto de aflorar à consciência ou, visto de outro modo, traços de um eu profundo suficientemente intenso para ser calado, mas que, pela expressão reiterada do crítico, pode atingir as esferas do perceptível e, daí, se extraírem a estrutura argumentativa do crítico e os valores que seu discurso revela.

Lembro aqui Walter Benjamin, ao sugerir, nos seus *Selected writings*¹ (1913-1940) o que se deve saber de um crítico: o que interessa, diz, são os valores que defende. O crítico, segundo a ótica do filósofo, em vez de oferecer sua opinião deve dedicar-se a produzir reflexões que permitam a seus leitores formar suas próprias posições. Esse, por exemplo, é um dos valores de Benjamin, algo que o identifica. Forçando essa proposição, o que devemos saber de um escritor e de sua obra que transcenda à cartografia dos afetos, senão o seu gosto pelo perigo? Do leitor, deve-se saber, talvez, sobre a sua aceitação resignada e

¹ The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

sobre o seu abandono da literatura, sem perguntar a ela o que tem a dizer à sociedade. Não importa se a ótica é ou não a de separar o ente e a entidade, a opinião e os valores. A crítica deve ser uma prática de leitura consciente de sua não neutralidade, comprometida sempre com um conceito específico de literatura exercido, às vezes, como ato de violência, se praticado à revelia da obra, sem se perguntar o que ela é antes de opinar sobre o que vale e para que será usada, como se pudesse pôr a obra a serviço de uma teoria do conhecimento ou escaninho de compromisso acadêmico. A função da crítica, lembra Jérôme Roger em *La critique littéraire*,² é produzir reflexão sobre as obras, ao mesmo tempo em que reflete sobre seus próprios critérios e sobre o seu alcance. Dizer o que é um texto, aliás, não é um saber que se possa portar previamente. Esse é um saber que se constrói enquanto a crítica — nascida para falar sobre — passa, ela mesma, a partir de uma perspectiva (esta, sim, previamente dada), a construir o seu objeto a fim de conhecê-lo. O signo da leitura, pode-se dizer, é a incompletude, o vício de enunciação contínua e infinita, se reconhece que toda voz definitiva é uma voz que já não fala a si.

Se o crítico pondera, produz reflexão, atribui valor, seu outro eu, o analista, finge-se demiurgo, com vistas a uma compreensão original, verticalizante, do objeto literário. Sua perícia é a de quem modela e organiza um caos preexistente, mas codificado pelas leis da imitação, da representação, do imaginário. Toma para si a arbitrariedade de seu objeto, construindo a partir de uma particular decodificação desse objeto um modelo que se apresenta como ordenação à mobilidade do poético. Seu domínio é o de quem pratica a arte das algemas, e sua estratégia é a arte da persuasão. Para tanto, há os que propõem um não método e os que se valem de incontáveis modelos pró-métodos, com o auxílio dos quais examinam, conforme o caso, tanto a estrutura interna da obra como as relações entre a obra e os fenômenos exteriores com os quais possa manter alguma relação ou condicionamento. Em todo caso, os requisitos dessa ação são um rigor e uma imparcialidade supostos, sustentados pelo próprio processo de persuasão do qual a análise se faz. De todo modo, é a análise por meio do que se tem chamado “métodos” o caminho pelo qual se pretende chegar aos fatos de que se ocupa a

² Paris: Armand Colin, 2005.

teoria, a crítica e a história da literatura, razão pela qual os manuais não se cansam de afirmar a impossibilidade de efetivação de um estudo teórico, crítico ou historiográfico sem que se proceda à análise rigorosa das obras.

Nos textos enfeixados neste volume, o leitor encontrará alguns exemplos de exercícios de análise, no interior dos quais arriscam-se investidas teóricas e, implicitamente, práticas metodológicas. Estão presentes, também, o reconhecimento e a possibilidade de interação entre diversos saberes, demonstrando a abertura de seus autores para preocupações de ordem ética. Diante das desrazões do esclarecimento, os estudos literários, por caminhos bifurcados e descontínuos, têm voltado seu olhar para literaturas nascentes ou para vertentes que a tradição acadêmica afastou de si: a vida das pessoas de carne e osso, sujeitos sociais vítimas da marginalização institucionalizada. Nesse contexto, valorizam-se abordagens interessadas em matrizes culturais diversas, portadoras de forças e belezas particulares, tratadas por vozes que estejam também fora da tradição acadêmica, refém e serva de um ideário eurocêntrico e colonizador. O objetivo é exercitar a reflexão crítico-teórica, especialmente dos discentes de cursos de pós-graduação, tendo sempre em vista as pesquisas por eles desenvolvidas. O livro, enfim, reúne estudos que põem em prática as diversas possibilidades de diálogo entre a literatura, entendida como suporte peculiar, e outros saberes e objetos. Estão presentes estudos que colocam em evidência as diversas possibilidades de diálogo entre a urdidura literária e outros tipos de trama, como os processos de organização da memória, de construção do imaginário, de construção identitária e de questionamento da própria literatura ao interagir com outros sistemas semióticos. Contempla, também, uma reflexão sobre a prática da tradução e do relato histórico.

Em todos os casos, toma-se o objeto de estudo por uma perspectiva bem definida: o texto literário é suprassintoma de alguma coisa que não se revela apenas nele, mas que sem ele não se revelaria. Por isso, é mais que sintoma, é uma sintonia entre forma e conteúdo, entre realidade e invenção. Por isso, é escritura. E, seja como produto, seja como produção, deve ser entendido como fatura de uma invenção, de um movimento criativo que se serve da linguagem não só para retratar a realidade, mas também — e decisivamente —

para acrescentar à realidade algo que antes não se conhecia.³ É da natureza da literatura transformar eventos concretos, referências, em fatos de linguagem, transfigurando-os em símbolos puros.

Está claro, pois, que a literatura é evento de linguagem, transcrição de uma realidade, interior ou exterior. Uma realidade que só tem valor estético quando transfigurada em realidade formal, isto é, quando emoldurada em signos e posta em relativa equidistância em relação ao mundo concreto. Do contrário, é apenas sentimento de realidade, coisa muito diferente de literatura. Por isso, diz-se que é no engaste das categorias de expressão e de pensamento ou, mais precisamente, quando o significante toma para si também as funções do significado que o discurso torna-se poético: eleva-se à categoria de unidade singular de estrutura, fazendo transgredir a vocação sintagmática da linguagem ao revelar para o código língua possibilidades insuspeitadas. É, portanto, na equivalência ou nivelamento desses níveis que se instaura aquela lei esteticamente altruísta capaz de comandar a integração e a simetria dos extratos linguísticos em nível estético e comungar com o texto o caráter icônico, simbólico e polissêmico, como exemplifica Jan Mukarovsky, quando — em uma quase parábola — diz que somente a função estética tem condição de reservar ao homem, em relação ao universo, a posição de um estrangeiro.⁴

O texto literário estrutura-se, entre outras coisas, sobre esse poder de singularização ou estranhamento, como definem os formalistas russos: faz o leitor surpreender-se por meio do descentramento que permite a existência de eixos e cortes vários, tal como se o poeta só nos revelasse países sempre novos ou se nós, como aquele estrangeiro criado por Mukarovsky, mantivéssemos uma atenção não gasta e não rija, porque o poema, concentração de linguagem desautomatizada, não se empenha em dizer algo, mas em ser ele próprio um *design* de linguagem. Por isso, Mallarmé não hesitou em dizer que poesia não se faz com ideias, mas com palavras. Para Ezra Pound era “cerne e medula”; para Valéry, “hesitação entre som e sentido”; para Sartre, “palavra-coisa”; e “fingimento deveras”, para Fernando Pessoa.

³ KONDER, Leandro. Dialética da universalidade. *O Estado de S. Paulo*, S. Paulo, 29 dez. 1990. Cultura, p. 2.

⁴ *La funzione, la norma e il valore estetico come fatti sociali*. Torino: Einaudi, 1971, p. 142.

Penso, a propósito, no filme *Proposta indecente*, de Adrian Lyne, inspirado no livro de Jack Engelhard. Apesar da má qualidade do filme, há uma cena de particular interesse em que o personagem David Murphy (Woody Harrelson), obrigado a sobreviver, encontra-se ministrando aulas de arquitetura num curso noturno. Em uma de suas aulas, ao tratar das possibilidades criadoras do trabalho do arquiteto, exhibe um tijolo aos alunos dizendo que aquele objeto não é um tijolo, aquele pedaço de pedra, diz a personagem, queria ser uma catedral. O mesmo acontece com o poema. Nesse sentido, é literatura o texto cuja organização atinge o nível de catedral, isto é, a cúpula da escritura. Isso explica a ambiguidade, a mobilidade de formas e sentidos do texto poético, e a nossa perplexidade diante da linguagem literária.

E isso não se confunde com uma assepsia das letras ou com o que Todorov chama de concepção niilista e solipsista da literatura, que insiste em separar o eu e o mundo ou, se poderia dizer, a dor e o doente. A propósito da pandemia que ora nos aflige, não se pode esperar que a literatura cure, salve ou conforte, mas a arte, por meio de suas imagens e metáforas, por meio de sua invenção, nos permite experimentar tragédias experienciais, que favorecem a educação do espírito e da sensibilidade que resulta em empatia.

A literatura trata-se, por assim dizer, de uma iluminação, cujo foco dirige-se ao mesmo tempo para o próprio texto e para as coisas que compõem o seu entorno: ao que é “menos” e ao que algumas vezes é “mais” que literatura, mas, incorporado à linguagem, participa de suas estruturas artísticas, forma com ela um todo complexo de relações e se integra às formas de conhecimento por meio das quais o homem se reconhece em sua cultura, em suas crenças e, por fim, em si mesmo. É essa percepção de conjunto que nos educa, devolve-nos um pouco do animal não humano pacificado com a natureza e, por outro lado, nos particulariza e nos torna mais humanos, se nos faz viver, porque só a ficção, a poesia, as artes — para além do sagrado — são capazes de experimentar a escuridão como exercício para a luz; o início e o fim do túnel como espaço vivencial por meio do qual pode emergir do medo, da violência e do mal o caminho de um renascimento.

DUELO DE XAMÃS NO CHACO PARAGUAIO

Hélio Rocha

Heloisa Helena Siqueira Correia

Rogério de Mendonça Correia

Carlos Barroso de Oliveira Júnior

A imensa planície aluvial conhecida como *Gran Chaco* fica no coração da América do Sul; sua extensão territorial está distribuída entre os seguintes países: Argentina (40%), Bolívia (35%), Paraguai (20%) e Brasil (5%); divide-se em Chaco Boreal, Chaco Central e Chaco Austral¹; no total, compreende cerca de um milhão de km². À época em que os primeiros missionários anglicanos chegaram a essa região chaquenha, politicamente o Chaco estava sob o domínio das repúblicas da Argentina, Paraguai e Bolívia. Entretanto, com exceção de alguns assentamentos próximos aos limites fronteiriços, o interior estava inteiramente nas mãos dos povos nativos: *mataco*, *chiriguano*, *toba*, *lengua*, *subin*, *kisapang*, *chamacoco* e *bororo*.² Vale salientar, no entanto, que esse território já tinha sido penetrado por vários exploradores europeus. Sobre a história das muitas tentativas de exploração do Chaco, Wilfred Barbrooke Grubb (1911)³, um dos primeiros missionários anglicanos a morar no interior, faz um resumo, a partir da obra de John Graham Kerr. Inicialmente apresentaremos a tradução⁴ de alguns trechos desse resumo e em seguida comentaremos as experiências e o trabalho de Grubb no Chaco paraguaio. O objetivo é discutir a luta travada pelo missionário W. Barbrooke Grubb contra os xamãs do Chaco paraguaio e suas práticas.

* * *

¹ COSTA, L.A.; MORETTI, E.C. Chaco-Py em movimento: a produção territorial nas fronteiras latino-americanas. *Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros*, Seção Três Lagoas/MS, n. 23, ano 13, maio 2016. Disponível em <https://periodicos.ufms.br/index.php/RevAGB/article/view/1869/1238>. Acesso em: mar. 2020.

² GRUBB, W.B. *An unknown people in an unknown land*. London: Seeley & Co., 1911.

³ Ibid., 1911.

⁴ Todas as traduções são dos autores deste artigo.

O professor J. Graham Kerr, da Universidade de Glasgow, fez parte de uma expedição comandada pelo capitão John Page, em 1889, que terminou desastrosamente para seu líder e muitos auxiliares. Em um artigo lido perante a Sociedade de Geografia da Escócia, em 1892, Kerr afirma: “A exploração do Chaco é um registro triste em muitos aspectos, mostrando um enorme desperdício de vida humana, com um ganho muito pequeno para o nosso conhecimento.” Pode-se dizer que a exploração do sul da América do Sul começou em 1506, quando Juan de Solis descobriu o estuário do La Plata, que por algum tempo ficou conhecido por seu nome. Vinte anos depois, Sebastião Caboto voltou a entrar em suas águas. Em suas margens, encontrou indígenas com uma profusão de ornamentos de prata e, assim, batizou o estuário em que navegava como Rio de La Plata. Em sua extremidade superior, encontrou a foz de dois rios distintos e seguiu adiante pelo ocidental deles até a foz do Bermejo. Caboto foi, portanto, o descobridor dos rios Paraná e Paraguai, e, podemos dizer, do Chaco. Estabeleceu assentamentos no Rio de La Plata e também no rio Paraguai, e a colonização começou imediatamente.

Em 1537, Juan de Ayolas navegou o rio Paraguai até a latitude 20° 40', e os indígenas guarani lhe contaram que existia uma nação no ocidente que possuía grandes reservas de prata. Então resolveu marchar em busca dessa nação. Penetrou no Chaco e, em seu retorno, enquanto atravessava um pântano, os paiaguá se lançaram sobre ele e o massacraram, com todos seus homens. Quase imediatamente depois do trágico fim de Ayolas, Alvarez Nunez de Vera Cabeza de Vaca foi nomeado governador de La Plata, e ele, em uma expedição militar contra os guaicurú (1542), pode-se dizer que inaugurou a política de extermínio dos indígenas, que continua nos dias de hoje.

Doze anos depois, o Chaco foi atacado pelo lado noroeste, quando o vice-rei do Peru despachou um de seus oficiais, Andreas Manso, à frente de uma expedição para tentar a conquista do Chaco. No entanto, apenas conseguiu cruzar o Pilcomayo, no Chaco Central, e foi surpreendido durante a noite pelos chiriguano, perdendo sua vida, bem como as de todos os seus homens. Consequentemente, essa parte central do Chaco recebeu o nome de Llanos de Manso. Durante o século seguinte (XVII), há pouco a narrar, exceto que os jesuítas, de sua sede no Paraguai, enviaram vários missionários para

o Chaco, cujos esforços para a conversão permanente dos indígenas foram bastante infrutíferos, e muitos perderam suas vidas na tentativa. Este e o século XVIII também foram caracterizados por várias tentativas militares de exploração e subjugação do Chaco, principalmente por iniciativa dos sucessivos governadores de Tucumán, como Angelo Peredo (1670), Urizar (1710), Espinosa (1759), Matorras (1774) e Arias (1780). Estes, no entanto, deixo de lado sem mais comentários, e agora vou me limitar à exploração do rio Pilcomayo. Encontramos novamente os jesuítas como os primeiros no trabalho de campo missionário.

Em 1721, o Padre Patiño conseguiu fazer um longo percurso rio acima, mas teve que bater em uma rápida retirada devido a um ataque dos toba, no qual perdeu vários de seus homens. Vinte anos depois, o Padre Castanares fez uma jornada semelhante até o Pilcomayo, e com resultado semelhante. E, em 1785, Don Felix De Azara, célebre viajante e naturalista, subiu um pequeno trecho desse mesmo rio.

As expedições do século atual foram numerosas, e mencionarei apenas as mais importantes. Quatro destas partiram da Bolívia e tentaram descer o rio. As de Magariños e V. Nivel (1843-44) foram forçadas a retornar, devido ao grande número de indígenas hostis que os ameaçavam de todos os lados. A de Jules Crevaux, célebre botânico e viajante, resultou num incidente especialmente triste. Ele partiu de Tarija, na Bolívia, no início de fevereiro de 1882, com apenas quatorze companheiros. Encontraram muitos indígenas nos primeiros dias de jornada, que pareceram extremamente amistosos e Crevaux ficou tão confiante, dizem, que ele retirou os percutores dos rifles de seus homens para impedir que almassem os indígenas com disparos. Tudo correu bem até a tarde do dia 27 de abril, quando, enquanto marchavam em fila única, foram surpreendidos por grande número de indígenas numa emboscada e os mataram com seus tacapes, apenas um deles, um jovem, sobreviveu para contar a história. A última das expedições bolivianas foi a de 1883. Era formada por quase duzentos homens bem armados e foi acompanhada pelo Dr. Thouar, um explorador francês. O grupo desceu mais ou menos paralelo ao rio Pilcomayo, e chegou ao rio Paraguai, depois de sofrer grandes privações e uma dura batalha com oitocentos indígenas. As últimas expedições do rio Pilcomayo foram as de Thouar, de Fontana, de Feilberg e de Storm. Os três últimos exploradores zarparam todos de navio

a vapor, e cada um deles conseguiu adentrar uma distância maior ou menor rio acima, parando, eventualmente, por falta de água. Não vou me alongar a respeito das expedições, exceto para dizer que o último mencionado, o Sr. Olaf Storm, obteve resultados mais exitosos. Entrou no Pilcomayo em 1.º de janeiro de 1890 e deixou-o no outono do mesmo ano.

Os jesuítas, cheios de ousadia e zelo, valentemente tentaram conduzir algumas das tribos indígenas do Chaco para as reduções, notadamente a de Dobrizhoffer e seus companheiros (1749-67). Mas o primeiro esforço missionário protestante nesta região foi feito pelo capitão Allen Gardiner, R.N., no ano de 1845, que foi o fundador da Sociedade Missionária Sul-Americana. Sua tentativa de se estabelecer entre os toba não deu certo, e somente quarenta e três anos depois a sociedade conseguiu estabelecer uma missão entre os indígenas do Chaco, sob a liderança de Adolpho Henricksen.

Recentemente, houve as expedições de Ibaretá e a de Boggiani, a primeira no rio Pilcomayo, e a segunda ao norte do Chaco, mas esses dois grupos de exploração foram massacrados pelos indígenas.

[Excerto traduzido do apêndice I do relato de Grubb (1911)]

* * *

O trecho acima — resumo das tentativas de exploração do Chaco — escrito por Grubb, provavelmente no alvorecer do século XX, quando de suas experiências e aventuras nessa região chaquenha, demonstra, por um lado, a intrepidez e a sede de domínio sobre outras terras por esses primeiros exploradores europeus e, de outro, nos faz refletir sobre uma construção discursiva da desgraça, seja dos brancos, seja dos nativos. É justamente sobre a luta travada pelo missionário W. Barbrooke Grubb contra os xamãs chaquenhos e suas práticas que este texto se debruçará.

* * *

Sabe-se que somente após três anos de catequese entre os *yahgan* da Terra do Fogo, de 1887 a 1889, Wilfred Barbrooke Grubb foi enviado para o

Chaco paraguaio para ocupar o lugar de Adolpho Henricksen⁵ — fundador da missão anglicana no Chaco, a South America Missionary Society (Sociedade Missionária da América do Sul)]. Vejamos o seguinte texto grubbiano:

Foi para essa terra estranha que fui enviado pela Sociedade Missionária Sul-Americana em 1889. Adolpho Henricksen tinha iniciado o trabalho missionário entre os lengua, indígenas do Chaco da margem do rio Paraguai; e, quando de sua morte, fui nomeado, aos vinte e três anos de idade, para sucedê-lo. Nos últimos vinte anos, tenho vivido no interior do Chaco, de início a sós com os indígenas, sendo, posteriormente, acompanhado por auxiliares enviados pela Sociedade Missionária; mas o conteúdo deste relato tratará principalmente dos eventos e experiências dos primeiros anos da minha estadia entre alguns grupos nativos do Chaco e entre os lengua-maskóy em particular.

Muito antes da minha chegada, já tinha ouvido, durante conversa com moradores sul-americanos do Rio da Prata, inúmeras histórias sobre povos bárbaros que habitavam o Chaco e relatos estranhos sobre a própria região. O próprio nome “Chaco” era mencionado com grande medo e pavor por muitos que conheci. Alguns diziam que os indígenas eram centenas de milhares e que eram ferozes, belicosos, dados ao canibalismo, e deveras cruéis no trato dos seus prisioneiros.⁶

O objetivo principal da Missão ao enviar Grubb para o Paraguai era dar continuidade ao trabalho de Henricksen e fundar um posto missionário no interior das terras chaquenhassas, que até então eram “desconhecidas”, como ele próprio escreve em seu segundo relato, *An unknown people in an unknown land*:

Até hoje poucos sabem a verdade sobre esse país misterioso e oculto, e sobre os grupos indígenas que, durante séculos, se mantiveram inacessíveis ao europeu. Portanto, com certeza, posso me referir a essa região como uma terra desconhecida, e, de forma mais justa ainda, falar de seus habitantes como um povo desconhecido.⁷

⁵ HUNT, R.J. *The Livingstone of South America*. London: Seeley & Co, 1934.

⁶ GRUBB, op. cit., p. 19.

⁷ Ibid., p. 21.

Assim é que Grubb, não completamente como um missionário novato em campo, mas sem nenhuma experiência como etnógrafo (o que não o impossibilitou desse ofício), depois de alguns meses em Montevideu, capital do Uruguai, passa a residir temporariamente em um posto missionário (estabelecido por Henricksen) em Riacho Fernandez, no Paraguai, e dali segue para Concepción, de onde — de acordo com um de seus biógrafos e companheiro de evangelização no Chaco, John Richard Hunt, já mencionado anteriormente — “inicialmente sozinho penetrou nos pântanos e florestas desconhecidos do chaco” e, algum tempo depois, com a ajuda de Hunt e Jones, seguiu com o trabalho missionário, e, como predecessor de outros exploradores avaliou que, conforme o prefácio de Herbert Gibson para *The Livingstone of South America*,⁸ “muito pouco o mundo exterior ficava sabendo sobre o que acontecia a esse pequeno grupo de missionários empenhados em fundar assentamentos indígenas e estabelecer contato com outros grupos indígenas dos rios Bermejo e Pilcomayo no alto rio Paraguai e nos confins das terras altas da Bolívia” (tradução nossa).

Era necessário, portanto, que se fizesse um levantamento dos vários grupos nativos que viviam no interior do Chaco que, com a autorização do Estado, deveriam ser “domesticados”; esses grupos de coletores caçadores mantinham-se arredios ao governo paraguaio. É assim que, transcorrido algum tempo, Grubb é homenageado pelo governo como o “pacificador dos índios do Chaco”⁹ e torna-se conhecido na região chaqueña, e principalmente no Reino Unido, como o missionário pioneiro entre os nativos chaqueños. Segundo o autor, “por várias razões, viram-me, desde o início, como um xamã estrangeiro”. O título deste texto, portanto, alude a esse enfrentamento de xamãs.

Grubb, como se pode comprovar em seus registros etnográficos, não poupou esforços para descrever — a seu modo eurocentrista — as diversas etnias, suas características antropológicas, políticas, sociais etc. De início, os *lengua-maskóy* foram os “escolhidos” para serem supostamente “salvos” de si

⁸ HUNT, R.J. *The Livingstone of South America*. London: Seeley & Co, 1934. p. 9.

⁹ WHIFFEN, Thomas. *O noroeste amazônico: notas de alguns meses que passei entre tribos canibais* (com a colaboração de John Brown). Trad. Hélio Rocha. Rio Branco: Nepan, 2019. p. 41.

mesmos, e a partir destes Grubb conseguiu contato com outros grupos indígenas: *mataco*, *chiriguano*, *toba*, *suhi*, *kisapang*, *chamacoco* e *bororo*.

Não é sem razão que os seus três primeiros livros — *Among the Indians of the Paraguayan Chaco: a story of missionary work in South America* (1904), *An unknown people in an unknown land* (1911) e *A church in the wilds* (1925) — demonstram não apenas a competência intelectual grubbiana para elaborar registros antropológicos, como também suas manobras racionalistas para deturpar vários aspectos da cultura *lengua-maskóy*. Pierre Clastres, etnólogo que estudou os povos Guayaki, Guaraní e Yanomani, comenta a este respeito: “o *etnocentrismo* mediatiza todo o olhar sobre as diferenças para *identificá-las* e finalmente *aboli-las*”,¹⁰ — no caso de Grubb, trata-se de dismantelar a cultura imaterial *lengua-maskóy* com o intento de converter os membros dessa sociedade, de forma autoritária, ao cristianismo.

A identificação da cultura, especialmente presente na apresentação do capítulo XV do relato de Grubb, no qual se tem uma etnografia do xamã e de suas práticas, nos leva à interrogação e a reflexões sobre a linguagem utilizada pelo missionário para radiografar as práticas medicinais e espirituais dessa aludida cultura chaquenha. A nosso ver, a escolha linguística grubbiana pode nos levar a algumas indagações. 1) Em que medida essa escolha demonstra o lugar de enunciação grubbiana? 2) A partir de que lugar essa escolha sónica diz o que diz? 3) Tal lugar acarretaria mal-entendidos acerca das práticas xamânicas? Em caso positivo, como deveria atuar o tradutor durante um processo tradutório que se quer crítico? A escolha de certos termos em inglês pelo missionário, quando da tradução da cultura *lengua-maskóy*, mostra certa intencionalidade depreciativa dessa cultura? Caso a resposta seja afirmativa, poder-se-ia dizer que o trabalho de tradução desenvolvido pelo “tradutor enquanto autor”¹¹ —

¹⁰ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 31.

¹¹ BARALDI, Eliana S.M.; FRAGOSO, Élcio A. A materialidade da tradutoria e o processo histórico da produção de sentidos em *O mar e a selva — relato de um inglês na Amazônia*. *Revista Labirinto*, ano XVIII, v. 26, jan-mar 2017. Disponível em <https://www.periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/2224/2028>. Acesso em: mar. 2020.

exercício de *tradautoria*¹² — deve levar em conta o sentido cultural de tais termos que seja mais próximo de seu significado e prestígio na sociedade traduzida, nesse caso a sociedade indígena *lengua-maskóy*?

Discutir-se-á, após a leitura do texto a seguir — tradução do capítulo XV de *An unknown people in an unknown land* (1911) —, algumas dessas escolhas etnográficas de Grubb, bem como a interpretação dada pelo tradutor/autor a esses termos linguístico-culturais ingleses quando do processo de uma tradução cultural descolonialista.

O texto (tradução) “*Wizards and witchcraft*” — 15.º capítulo do relato grubbiano —, obra composta de trinta capítulos e quatro apêndices, além de várias fotografias e alguns desenhos, é o mote sobre o que apresentamos e refletimos neste texto. Em seguida, ou seja, após a leitura do texto, tentaremos demonstrar alguns procedimentos reflexivos realizados no decorrer da tradução, que, como processo interpretativo, “pode perfeitamente passar sem teoria, não sem pensamento”.¹³ No processo de pensar do pensamento tradutório — como demonstraremos — buscaram-se algumas escolhas sógnicas na língua portuguesa que fossem mais condizentes e politicamente justas com certas práticas relacionadas aos cuidados médicos e espirituais dos xamãs ou pajés em seus ofícios de cura e também de morte.

As práticas xamânicas, no relato de Grubb, são vistas, na maioria das vezes, sob o signo da feitiçaria, do paganismo e da malandragem. Essas atribuições intransigentes são construídas, a nosso ver, “sob o critério da falta”, como observou Clastres, em sua reflexão sobre as sociedades sem Estado da América do Sul. Nas palavras do pesquisador, “Já se percebeu que quase sempre as sociedades arcaicas são determinadas de maneira negativa, sob o critério da falta: sociedades sem Estado, sociedades sem escrita, sociedades sem história.”¹⁴

De acordo com Grubb não se trata apenas de uma sociedade “primitiva”, de economia de subsistência. Faltam-lhe ordem, caráter, organização po-

¹² MITTMANN, Solange. *Notas do tradutor e processo tradutório*: análise sob o ponto de vista discursivo. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

¹³ BERMAN, Antoine. *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo*. Trad. Mauri Furlan, Marie-Hélène Catherine Torres e Andréia Guerini. Rio de Janeiro: 7 Letras/PGET, 2007. p. 19.

¹⁴ CLASTRES, op. cit., p. 167.

lítica e, principalmente, cristianismo, apesar de considerar o assunto religião extremamente difícil de ser tratado. Citemos Grubb;

É extremamente difícil tratar desse assunto. O leitor deve entender que estamos lidando com a religião e as superstições de um povo que não conhece a palavra escrita, de cuja origem praticamente nada se sabe em definitivo, e cujo ponto de vista, de maneira alguma, pode ter sido influenciado por qualquer povo europeu ou asiático.¹⁵

Como se pode notar a partir da citação, é sob a égide de um “discurso da ausência de” que o missionário engessa a vida e os costumes dos *lengua-maskóy*. Leiamos com atenção o texto de Grubb.

* * *

OS XAMÃS E SEUS OFÍCIOS

O ofício de um xamã

UM XAMÃ é uma pessoa dotada de sensibilidade, de conhecimento dos fenômenos da natureza, compreensão intuitiva das coisas e uma capacidade extremamente desenvolvida para a malandragem.

Um padre jesuíta, escrevendo no século XVIII sobre os xamãs, esclarece: “Não há um selvagem que não acredite que esses conjuradores tenham o poder para infligir doenças e morte, curar todos os distúrbios, predizer acontecimentos futuros e distantes, atrair chuva, granizo e tempestades... e lidar com qualquer tipo de serpente sem perigo... tolos selvagens, que consideram tudo o que nunca viram antes como um prodígio, e assim atribuem isso à magia... Essa simplicidade de um povo ignorante que os impostores astutos conhecem muito bem e dela tiram proveito.”

Toda comunidade indígena tem seu xamã, cujo dever é proteger seu povo do mal sobrenatural e, através de seu ofício, vingá-lo quando injustiçado.

O ofício de um xamã não é, necessariamente, hereditário, embora, às vezes, ocorra em família. Seus segredos são muito bem guardados, mas a maior parte de sua arte é pura enganação. Todavia, em grande parte, eles mesmos

¹⁵ GRUBB, op. cit., p. 111.

são vítimas de autoengano. Acreditam que existem outros xamãs que realmente possuem alguns poderes que somente eles mesmos professam.

Embora existam muitos que afirmem ser xamãs, aqueles que realmente alcançaram alguma distinção nesse ofício não são muitos e só conheci alguns realmente espertos. Todavia, há motivos para crer, a partir de declarações deles mesmos e de outros, que antigamente os xamãs possuíam mais conhecimentos do que agora.

O treinamento de um xamã

O treinamento necessário para que um indígena se torne um xamã consiste, em primeiro lugar, de jejuns severos, e, especialmente, abstenção de líquido. Eles levam esse jejum ao extremo, até que afete o sistema nervoso e o cérebro. Nesse período, consomem certas ervas para acelerar esse estágio. Passam dias isolados, e, quando chegam a um estado de histeria, veem espíritos e espectros de defuntos e têm visões estranhas. Além disso, precisam comer alguns sapos vivos e alguns tipos de cobra. Certos passarinhos são depenados vivos e devorados, e a capacidade de canto dessa ave é transferida para o xamã. Existem outros recursos usados no treinamento preliminar que não precisam ser mencionados, e, quando a fase inicial foi cumprida de modo satisfatório, são instruídos nos mistérios sob promessa de sigilo. Depois disso, eles mesmos devem se encarregar do seu futuro como xamãs.

Hipnotismo

É inquestionável que alguns desses xamãs entendem um pouco de hipnotismo. Às vezes, parecem estar em estado hipnótico, sentados numa posição desconfortável por horas, com o olhar em alguma coisa distante. Nessa condição, acreditam que são capazes de sair do corpo e vagar pelo mundo. Parece que, de quando em vez, nesse estado, têm visões bastante contrárias às que desejavam. Outras vezes se contentam em concentrar a atenção por um tempo em um de seus feitiços, e não duvido que, de vez em quando, sejam sinceros em querer resolver alguns problemas difíceis.

Previsões meteorológicas

Um dos principais deveres do xamã é controlar o clima de acordo com a vontade da comunidade. E, se querem chuva, é a ele que apelam. Suas magias são de tal ordem que podem se estender por um longo período. Ele nunca dá desculpas e, portanto, enquanto, aparentemente, se ocupa no combate às forças opostas que estão impedindo de chover, ganha tempo para estudar os sinais meteorológicos. Ele nunca ou raramente se aventurará a opinar sobre a mudança esperada, até que esteja um tanto certo de um resultado satisfatório. Qualquer outro indígena poderia prever chuva, se observasse atentamente os sinais, como faz o xamã. A caça de um certo tipo de pato e a aspersão de seu sangue é o principal feitiço do xamã. Quando consegue uma dessas aves, ele tem certeza de que a chuva não pode estar longe, porque esses patos não migram para o sul até que saibam que haverá água nos pântanos. Esses pântanos se enchem por causa do transbordamento dos rios e pelas chuvas locais, e a presença de água nos rios e pântanos logo atrai nuvens carregadas de chuva.

Os xamãs também observam plantas e animais, estudam o céu e outros fenômenos, e, por esses meios, podem chegar a conclusões bastante seguras. Supõem que são capazes de prever eventos e, em certa medida, conseguem, desde que esses eventos digam respeito aos interesses locais. Através de questionamentos e observações criteriosas, o xamã astuto é capaz de julgar com certa exatidão como certas coisas são suscetíveis de acontecer.

Depois de introduzirmos os carros de boi em suas terras, naturalmente os nativos ficaram interessados no retorno das viagens periódicas ao rio. Quando os xamãs calcularam cuidadosamente os locais que costumavam inundar, levado em consideração o estado das estradas, o temperamento dos carreiros, a condição e o número de bois, tudo o que ainda precisavam saber era o peso da carga e o dia em que os carros começariam a jornada de volta. Os dois últimos itens eles tinham que obter da gente. Quando tinham esses dados, através de um cálculo simples, podiam dar alguns palpites, não apenas o momento em que esperavam que os carros de boi chegassem à aldeia, mas também em que parte específica da estrada podiam estar em determinado dia. Essa demonstração de poder causou grande impressão nessas pessoas simples, mas quando descobrimos o que eles estavam fazendo retivemos as

informações, ou apenas as repassamos em parte, e o resultado foi que suas previsões falharam vergonhosamente ou estavam bastante erradas. Consequentemente, a reputação dos xamãs começou a diminuir progressivamente. Acreditam que os xamãs têm o poder de atrair tempestades. Certa feita os indígenas lembraram-se de um xamã que tinha atraído uma chuva que causou muitos danos, e alguns deles estavam falando sobre os seus poderes extraordinários. Perguntei se achavam que era ele mesmo quem atraía as chuvas torrenciais e responderam afirmativamente sem hesitar. Então retruquei que era estranho que a chuva tivesse danificado o seu abrigo e arruinado sua plantação. Então os questionei: “Se ele é o responsável pela tempestade, por que não evitou que ela o atingisse?” Os indígenas ficaram surpresos, pois a minha observação lhes pareceu sensata, e responderam: “*Nokso*.” (É verdade.) “Nunca tínhamos visto por esse lado.”

Afugentando espectros de defuntos

Os xamãs parecem ser autoridades em questões agrícolas, e, quando o pedido feito ao espírito do roçado fracassa, o xamã é chamado. Ele examina o plantio e, se julga que é provável que não frutifique, diz que o roçado está sendo arruinado por um espírito maligno, mas que ele usará as magias que puder para salvar a colheita. Se, por outro lado, ele tiver motivos para acreditar que a colheita será boa, ele cospe aqui e ali, e depois assegura às pessoas que agora podem esperar uma boa colheita.

Um dos principais deveres do xamã consiste em afugentar aparições, expulsar espíritos, exorcizar *kilyikhama* em caso de possessão, ajudar as almas errantes a voltarem para seus corpos, e, geralmente, no reconhecimento de espíritos. Quando imaginam que o espectro de um defunto está assombrando uma aldeia, o xamã e seus auxiliares passam horas numa cantoria penosa no intuito de expulsá-lo. Quando julga que conseguiu, assegura às pessoas que o trabalho foi feito e isso acalma seus medos. Espíritos malignos que frequentam as redondezas também precisam ser afastados por cânticos semelhantes.

Possuído por um *kilyikhama*

Quando as pessoas se imaginam possuídas por um *kilyikhama*, às vezes dão muito trabalho ao xamã e, nesses casos, ele fica tão amedrontado quanto

os demais. Nunca vi um caso de possessão, como acreditam os indígenas, ou algo que se assemelhe aos supostos casos de possessão, que dizem que acontecem na China; mas vou citar um caso comum com o qual tive que lidar. Um dia ouvi um grande alvoroço na aldeia. Ao indagar a causa, fui informado de que uma mulher estava possuída por um *kilyikhama*. Fui à cena da desordem e a encontrei esticada no chão, debatendo-se violentamente. Quatro homens a estavam segurando pelos braços e pernas, enquanto o xamã estava curvado sobre ela, tentando expulsar o espírito. Logo vi que era simplesmente um caso de histeria. Ordenando ao xamã que desistisse de suas *performances*, e dizendo que eu tinha uma droga potente que restauraria a mulher rapidamente, fui até a minha cabana e peguei uma garrafa de amônia. Umedeci um pouco num lenço e, assim que coloquei no nariz da paciente, o efeito foi instantâneo, para grande surpresa do povo.

Pouco tempo depois o xamã me procurou e pediu que lhe desse um pouco daquele remédio maravilhoso. Afrouxei a rolha da garrafa e ele aspirou um pouco; e o efeito foi mais forte do que o da mulher. Ele se desequilibrou com o cheiro forte. Perguntei se gostaria de levar um pouco, mas, assim que conseguiu falar, ele recusou enfaticamente. Acho que ele deixou de se perguntar por que os espíritos deixaram a mulher tão rapidamente.

Muitos pedem ajuda ao xamã sobre os sonhos que tiveram, especialmente quando as andanças de suas almas foram interrompidas por espíritos malignos. Como o xamã lida bastante com espectros de defuntos e espíritos malignos, supõe-se que reconheça a presença deles sempre que necessário, e saiba distingui-los e descrevê-los com a ajuda dos brincos de discos de metal brilhante que usa, pois o xamã diz ver as sombras dos espíritos e espectros nesses espelhos, quando eles passam.

“Manta azul”

Quando voltei da minha primeira licença de trabalho missionário no Chaco, levei da Inglaterra algumas máscaras muito feias, com as quais divertia os mais novos. No início, eles as olhavam com desconfiança, mas logo as levaram, percebendo o quanto podiam usá-las para se divertir. Pouco tempo depois, um xamã muito famoso visitou o assentamento. Os rapazes, que frequentavam a escola há algum tempo e haviam perdido boa parte do medo

natural dos xamãs, resolveram pregar uma peça no visitante ilustre. Usando as máscaras, se esconderam nas proximidades da nossa casa. Então, um deles, em trajes comuns, foi à aldeia e disse ao xamã que eu queria falar com ele. Ele desceu sem suspeitar e, de repente, encontrou cinco mascarados estranhos. Por um momento, ficou paralisado de medo, e logo estava de volta à aldeia. Grande foi a alegria dos garotos, que comentaram maliciosamente quão estranho era “Manta Azul”, o xamã, um especialista em reconhecer espíritos, e que deveria ter ficado muito aterrorizado quando se deparou com eles.

Em *Thlagnasinkinmith*, construí uma cerca alta de estacas de palmeira ao redor da minha cabana para manter os cachorros do lado de fora, enquanto eu preparava carne de sol. Estava sentado do lado de dentro da cerca, perto do fogo, com alguns nativos, conversando sobre diversos assuntos e, por acaso, o meu despertador estava comigo. Um jovem xamã, tendo que realizar alguns de seus ofícios, apareceu do nada, parou na cerca e começou seu trabalho sombrio. Pedi que ele se afastasse, pois atrapalhava a nossa conversa, mas ele não deu atenção. Por isso, decidi afastá-lo por outros meios e, colocando o ponteiro do alarme alguns minutos à frente, o passei pela cerca sem que ele percebesse. Sua cantoria ficou mais alta e mais forte, quando, de repente, o despertador disparou. Ele largou o maracá, deu um grito de medo e correu para a aldeia.

O xamã e suas ameaças

Alguns dos métodos praticados pelos xamãs são horríveis e revoltantes. O tratamento dado aos mortos será apresentado no próximo capítulo, mas há muitas outras ocasiões em que recorrem a práticas extremamente repulsivas. Em certos casos de doença, a sucção é a cura reconhecida. Pela prática prolongada, desenvolvem um poder de sucção que é bastante surpreendente, na verdade, é quase o mesmo que ventosaterapia. Se um indígena cospe sangue devido a excesso de treinamento ou por algum dano interno, ele sempre teme que pode resultar em morte. Por falta de tratamento médico adequado, às vezes, esses casos terminam em fatalidade, mas atribuem isso à hemorragia, da qual os indígenas têm muito medo. Os xamãs se aproveitam disso e, quando irritados, ameaçam as pessoas dizendo que vão causar-lhes

a morte por sangramento. Para provar seu poder, demonstra como pode produzir esse sangramento em si mesmo à vontade, sem qualquer dano, mas retrata as terríveis consequências que se seguirão se ele lançar-lhes uma hemorragia.

Ele bate na cabeça e no peito várias vezes e, com um olhar diabólico aparentemente vomita um bocado de sangue, apara com a mão e esfrega em seu peito nu. O nativo fica cheio de pavor, sem saber que é apenas um truque simples. No entanto, algum tempo antes o xamã já tinha colocado algumas frutinhas silvestres na boca e, depois de dizer algumas palavras, finge estar esgotado e pede um pouco d'água, tendo o cuidado de reter na bocarra um pouco do líquido. Depois de misturar tudo na boca, ejeta uma cusparada vermelha, que se parece com sangue espumoso.

Nas erupções cutâneas, como varíola, sarampo e doenças similares, eles abrem as pústulas com um instrumento de ponta afiada, não raramente uma faca. Em seguida, a limpam no braço nu ou na perna e não têm escrúpulos em usar o mesmo instrumento imediatamente depois para cortar o alimento. É de admirar que essas doenças se espalhem tão rapidamente entre eles? Eles têm muitas outras práticas revoltantes, mas a decência proíbe mencioná-las. É absolutamente impossível elaborar um estudo completo sobre esses povos primitivos, pois muitos de seus costumes são impróprios para discussão.

Grande parte de suas práticas é pura trapaça; algumas são rudimentos da arte do xamã, embora, via de regra, seus enganos sejam muito desajeitados. As pessoas são tão crédulas e ingênuas que os xamãs não acham necessário desenvolver nenhuma grande habilidade.

Expelindo insetos

Fiquei sabendo pelos indígenas que um xamã muito célebre tinha chegado ao assentamento. Relataram muitos de seus feitos maravilhosos, um dos quais foi que batia na cabeça com as mãos e tirava da boca pequenos bichos rastejantes, como lesmas vivas, lagartas e besouros. Quando duvidei, solenemente me garantiram que tinham visto o xamã fazer isso. Então falei: “Bem, vão e digam a ele que venha ter comigo e, se ele puder fazer o que vocês disseram, dar-lhe-ei um belo presente.” Orgulhosos da reputação de

seu xamã, e acreditando plenamente que ele podia fazer o que tinham me contado, saíram às pressas.

Fiquei um pouco surpreso ao vê-lo aparecer. Perguntei-lhe — diante da multidão que, ansiosa, tinha se juntado para testemunhar a queda do meu ceticismo — se ele realizaria essa maravilhosa proeza. Sem hesitar, respondeu afirmativamente e eu disse que continuasse. Colocando-se numa posição performática, bateu na cabeça duas ou três vezes com uma mão e com a outra comprimiu o estômago e o esfregou de baixo para cima. Então levou a mão à boca, cuspiu vários bichos vivos na palma da mão e nos mostrou. E ali estavam os insetos rastejantes se contorcendo; e uma expressão de triunfo irradiava do seu rosto. Os espectadores ficaram cheios de alegria, satisfação e medo. Todos me olhavam com expectativa. Levantando-me, bati-lhe nas costas, disse-lhe que era um sujeito inteligente e lhe dei o presente que prometi. Ele ficou muito feliz.

Então ofereci-lhe um pouco da minha comida, mas ele não se mostrou muito interessado; mas, como insisti e havia uma multidão de admiradores, ele não teve outra saída senão aceitar. Jogou um bocado na boca e enquanto ele tentava mastigar, fitando-lhe diretamente no rosto, eu lhe disse enquanto o encarava: “Foi algo muito inteligente o que acabaste de fazer; você poderia me mostrar de novo”; mas ele deu meia-volta e se foi. Era evidente que ele tinha mais insetos vivos na boca, que, obviamente, se misturaram com a comida. Ele teria que engolir tudo ou seria descortês comigo. Engolir a comida significava engolir insetos e lesmas também; então se fingiu de ofendido e foi embora.

Expelindo espinhas de peixe

Isso me lembra uma conversa com outro xamã. Curioso para saber como eles, de fato, faziam seus truques, fingi que estava com uma dor no braço e mandei chamar o velho “Cabeça Vermelha”. Acreditando que eu falava a verdade, começou a cuspir e a fazer sucção no meu braço. Depois de um tempo, exibiu três espinhas de peixe, e, mostrando-as para mim e para os que estavam ao redor, afirmou que aquilo era a causa de meu problema, acrescentando que tinham sido enfiadas ali por algum xamã que não gostava

de mim. “O povo do oeste é gente ruim”, disse ele. “São muito diferentes de nós, que gostamos de você e somos seus amigos.” Depois pediu um punhado de miçangas como pagamento. Agarrando-o de surpresa, examinei-lhe a boca. Ele não percebeu, de imediato, o que eu procurava; mas quando tirei algumas espinhas de peixe da boca dele, abaixou o rosto e lançou um olhar ameaçador. Eu simplesmente mostrei as espinhas para os espectadores, e isso, com um simples gesto, dizia tudo; depois disso, esse xamã me odiou por vários anos.

“Agulhas” epidêmicas

Há muitos especialistas nessa profissão. Um dos xamãs que conheci era especialista na extração de agulhas de seus pacientes. É claro que isso era resultado do contato com estrangeiros e mostra que a magia indígena não é tão conservadora, porque às vezes inova. Todavia, essa adaptação a circunstâncias alteradas, frequentemente, gera sérias dificuldades. Corpos estranhos são extraídos pelos xamãs, mas, para propósitos pessoais, quando desejam afligir seus pacientes, retiram besouros, espinhas de peixe, etc., e dizem que fazem isso com a ajuda dos *kilyikhama*. O uso de agulhas de costura (fabricadas na Inglaterra) foi algo bastante novo na feitiçaria, e a pergunta que surgiu naturalmente foi como o xamã persuadiu os *kilyikhama* a adotarem essa nova maneira de infligir esse tipo de sofrimento. No entanto, não penso que o xamã se preocupou muito com essa questão, e seus compatriotas ingênuos, evidentemente, não levantaram críticas. Se, por algum motivo, passavam por sofrimento, o xamã extraía agulhas de seus corpos. A causa e o efeito eram evidentes. Qual a necessidade de questionamentos ou de especulação?

Notamos que esse xamã ao qual me referi acima frequentemente nos solicitava, como favor pessoal, vários pacotes das menores agulhas das que dispúnhamos. Ele era um sujeito engenhoso por ter inventado essa nova linha de negócios, mas isso despertou nossas suspeitas. Para que um indígena queria agulhas tão pequenas? Essas suspeitas foram reforçadas quando, pouco depois, uma nova epidemia, por assim dizer, apareceu entre eles. “Agulhas” tornaram-se a doença do momento. Mas decidimos nos livrar delas. Cortamos o suprimento de agulhas e, como não mais as conseguia, a doença acabou e a ocupação lucrativa do xamã também.

Como a feitiçaria exercia grande poder sobre o povo e como sua influência era inconfundivelmente má, nos colocamos contra essa prática. Mera oposição teórica a esse mal não surtiu efeito; era preciso mostrar que se tratava de fraude, e isso eu fazia sempre que tinha oportunidade, mas devo confessar que minhas experiências nem sempre tiveram êxito.

Raiz venenosa

Existe uma raiz tuberosa na mata do tamanho de uma maçã, que os nativos supõem que seja venenosa, e que leva à morte quase instantaneamente. Mas acreditam que os xamãs podem comê-la sem lhes causar qualquer dano. O velho “Cabeça Vermelha” era um desses que acreditavam que tinha o poder de comer essa raiz mortal e não morrer; então exigi prova de seu poder. Trouxeram a raiz e me entregaram. Passei a raiz para os indígenas presentes e pedi que comessem um pedaço, mas ninguém o fez. Além disso, zombaram de mim por imaginar que seriam tão tolos a ponto de experimentá-la. Então a entreguei ao “Cabeça Vermelha”. No mesmo instante, ele deu uma boa mordida, mastigou e a engoliu tranquilamente, enquanto os nativos observavam com grande respeito. Então tomei-lhe a raiz e, depois de raciocinar comigo mesmo, cheguei à conclusão de que o que ele podia comer sem causar-lhe qualquer dano eu também podia. No entanto, havia a possibilidade de que pudesse ser venenosa, e que ele possuísse um antídoto. Assim, eu o encarei detidamente, enquanto me preparava para dar uma mordida também. Caso ele soubesse que realmente era mortal, teria mostrado sinais de pavor, porque, naquele momento, eu sabia muito bem que não era conveniente para os indígenas que eu morresse naquelas circunstâncias. Mas eu não vi nenhum sinal, nem mesmo um traço de apreensão em seu rosto. Portanto, comi um pedaço. Não aconteceu nenhum efeito maléfico, além do sabor desagradável da raiz, e não vi nenhum sinal de aborrecimento no xamã, como certamente teria demonstrado se temesse que minha ação causaria danos à sua reputação.

Fiquei surpreso, todavia; depois, na presença de alguns indígenas, me referi ao incidente e falei: “Vocês todos temiam essa raiz e acreditavam que apenas o xamã podia comê-la e não morrer; mas vocês me viram comê-la, e não aconteceu nada.” Pensei que tivesse marcado um ótimo ponto, mas o velho

“Cabeça Vermelha”, que estava presente, disse calmamente: “Não ficamos surpresos porque você também é um xamã.” Nunca aceitei ser considerado como tal, mas, infelizmente, minha boa intenção simplesmente confirmou a crença popular. Confesso que fiquei decepcionado, então decidi que pegaria a primeira oportunidade que tivesse para desmascarar o xamã.

Armas enfeitiçadas

Nessa época, havia rumores de problemas entre os indígenas e os paraguaios, mas um xamã tinha dito que seu povo não precisava ter medo, pois ele tinha o poder de encantar as armas dos paraguaios, para que as balas não ferissem ninguém. Eu os avisei que não confiassem nessa afirmação e que, se entrassem em confronto com os paraguaios, certamente descobririam que as balas matavam. Mas eles pareciam confiar nas palavras do xamã.

Para impedir que fossem levados estupidamente ao perigo, e ainda sofrendo com minha derrota tardia, disse-lhes que eu mesmo gostaria de testar a afirmação do xamã. Ele se aproximou e garantiu que seu trabalho se provaria bastante eficaz. Então, voltei-me para os indígenas e disse: “Ele acredita em seu poder: deixe-o provar isso. Façam-no ficar parado ali, e darei três tiros nele com meu Winchester. Ele pode encantar balas, e, portanto, não lhe podem causar danos, e vocês estarão seguros quando do confronto com os paraguaios.” Mas o xamã se safou imediatamente, e, nessa ocasião, os indígenas foram sensatos o suficiente para considerar que ser prudente era muito melhor.

Em outra ocasião, na mesma aldeia, enquanto estávamos sentados em volta do fogo numa cabana com vários indígenas, um besouro-de-chifre entrou zumbindo. Esses besouros são enviados pelos xamãs para entrar no corpo daqueles que desejam destruir.

Essas criaturas especiais medem cerca de sete centímetros, são pretos e têm chifres. Nesse caso, os indígenas acreditavam que o besouro pretendia entrar no corpo de um dos nativos do grupo ou estava a caminho de uma vítima mais adiante. Ficaram todos em silêncio, e o medo tomou conta de todos. Depois de algumas dificuldades, capturei o besouro. Segurando-o em minha mão, para horror de todos, o coloquei vivo na boca e fechei os lábios. Depois de um tempo, eu o tirei e o joguei longe, triunfantemente assegu-

rando às pessoas que, se o besouro realmente tivesse o poder que diziam, eu lhe tinha facilitado a entrada.

Porém, não ficaram satisfeitos e fizeram duas objeções. A primeira foi, é claro, que eu era um xamã e, portanto, sabia como enfeitiçá-lo. A segunda foi que, provavelmente, eu não era o seu alvo, e sim outra pessoa. Quando lhes disse que, mesmo que fosse esse o caso, e que o poder do xamã e de seu associado *kilyikhama* poderia pelo menos tê-los livrado dessa humilhação, e que eles não queriam admitir isso, um dos nativos falou que podia ser que os *kilyikhama* não tivessem poder sobre mim.

Isso me lembra um incidente em Waikthla Tingmangyalwa, nosso primeiro assentamento missionário. Um grupo de visitantes chegou tarde da noite, e, como estávamos no verão, estavam com muita sede. Pediram água, mas disse-lhes que o que eu tinha só dava para meu próprio consumo; então lhes dei um balde e disse onde poderiam pegar água. Eles reclamaram e me disseram que não podiam ir, pois acreditavam que espíritos noturnos frequentavam aquele local.

Ofereci-me para acompanhá-los. Nesse tempo, minha reputação de afugentador de espírito era grande e eles me acompanharam de bom grado. Pegamos água e retornamos, é claro que sem ver nenhum sinal de espírito. Ansioso para aproveitar a oportunidade, comentei sobre a falta de fundamento de seus medos, mas eles responderam: “Com você é diferente, não deve pensar que, porque os *kilyikhama* são mansos em seu país, aqui eles sejam também. Nossos espíritos são cruéis e perigosos.” Não consegui tirar vantagem de novo.

Truque das abóboras

Passado um bom tempo, ouvi dos rapazes uma história de que seus xamãs, na presença de uma multidão, cuspiam sementes de abóbora a certa distância e imediatamente surgiam abóboras no ponto de serem consumidas. Nesse momento, não tentei explicar o truque, mas me esforcei para fazê-los pensar por si mesmos, fazendo as seguintes perguntas: “Por que seu povo, que frequentemente passa fome, não insiste para que os xamãs supram as necessidades imediatas da maneira que vocês descreveram? E ainda mais, como é que eles próprios, como vocês, sofrem o aperto da fome, quando po-

deriam tão facilmente improvisar uma boa refeição? Não lhes parece poder mal utilizado, usado apenas para realizar esse milagre de vez em quando, para provar o que poderiam fazer se assim o quisessem?” Estas observações, completamente adequadas à situação e que tocavam num assunto muito delicado, causou-lhes uma grande impressão.

O truque é dos mais simples. Os auxiliares do xamã escondem algumas abóboras debaixo de suas mantas. Obviamente, a atenção da multidão está fixada na *performance* do xamã, e, quando ele cospe as sementes — que naturalmente nunca mais são vistas, pois se perdem no meio da sujeira e do lixo, que sempre há nos entornos de seus abrigos — toda a multidão olha para o chão para ver as prometidas abóboras, que, de fato, são vistas, pois foram jogadas ali pelos auxiliares do xamã, que haviam se misturado com o povo.

Um dia pensei que, se eu fizesse alguns malabarismos simples, depois explicasse às pessoas como foram feitos e induzisse alguns deles a repetir esses truques, poderia fazê-los compreender, mais do que de qualquer outro modo, como eles estavam sendo enganados pelos xamãs. Reunindo um bom público, realizei — para o bem deles — um número de truques de mágica, a maioria imitações dos próprios xamãs. Todavia, o que mais os impressionou foi tirar um pedaço de papel depois que o cachorro o tinha comido. Enrolei um pedaço de gordura num papel de cigarro e dei a um cachorro, que o devorou avidamente, papel e tudo, e então, passando a mão na barriga do cachorro, arrastei o papel até a ponta do rabo e lhes mostrei. “Á-pó-pái”, gritou em uníssono a multidão, incapaz de conter o espanto. O truque era um dos mais fáceis, que depois lhes expliquei. Rasgando duas folhas de papel de cigarro, escondi uma na minha boca, enrolando a gordura no outro.

Feitiçarias

Adolpho Henricksen, fundador da Missão Anglicana no Chaco, morreu devido às consequências de sua exposição às intempéries e ao clima no rio Paraguai, mas fui alertado pelos indígenas, quando ficaram indignados contra mim, que era melhor eu ter cuidado, porque seus xamãs tinham matado Henricksen com suas feitiçarias. Aproveitando-me de suas palavras, exigi e consegui o pagamento de uma indenização de todos eles pelo mal causado ao membro da sociedade missionária. Muito tempo depois, ainda susten-

tavam que o missionário tinha morrido por causa de feitiçarias, mas, não querendo pagar novamente pelo ocorrido, engenhosamente negaram ser os autores e jogaram a culpa nos xamãs dos Cainguá, uma tribo do norte do Paraguai, mantendo, assim, a reputação da feitiçaria e, ao mesmo tempo, protegendo-se contra mais punição.

Na época em que conseguimos levar um carro de boi para o interior pela primeira vez, os xamãs, ao que parece, decidiram livrar-se de mim. De acordo com os meus informantes, eles temiam pôr as mãos em mim, julgando que o meu espírito enfurecido ficaria em suas terras e que seria mais problemático para eles do que, na verdade, no meu corpo. Portanto, o plano era me matar por meio de uma doença lenta e dolorosa, que me fizesse ficar cada vez mais magro e, para esse fim, estavam fazendo seus feitiços há dois meses — foi o que me disseram. O velho Pinse-apawa era meu informante e pediu que eu não arriscasse a minha vida indo para o interior com o carro de boi. Contudo, quando descobriu que eu estava determinado a ir, ele disse: “Não diga aos xamãs que eu informei você do que eles estão fazendo, mas diga que um espírito te avisou.”

Cheguei em segurança no carro de boi, depois de enfrentar muitas dificuldades. Não achei sensato fazer qualquer referência ao que eu tinha ouvido, mas não resisti à tentação de apontar algumas observações que eu sabia que seriam extremamente irritantes e desencorajariam meus pretensos assassinos. Então, logo após a minha chegada, propus-me discorrer sobre as grandes vantagens que teríamos, agora que tínhamos provado a praticabilidade de carregar as provisões no carro de boi. Meu colega Andrew Pride e eu costumávamos ficar sem alimento e por isso estávamos mais magros do que queríamos. “Mas agora”, eu disse triunfante, “vocês verão que logo estaremos em boas condições.” Ouvi dizer depois que os xamãs não gostaram deste e de outros comentários.

Conhecimento medicinal

Apesar de toda a superstição e truques relacionados à feitiçaria, os xamãs possuem muitos conhecimentos e realmente sabem utilizá-los. Conhecem muitas ervas que usam como remédios. Infelizmente, algumas são utilizadas para fins impróprios, mas outras se empregam deliberadamente para

aliviar o sofrimento. A casca amarga de uma árvore é usada para acalmar a febre. A malva, ou planta de malva, é usada para a limpeza de feridas, assim como outras ervas. Também conhecem uma planta que alivia a dor de dente e outras de menor ou maior eficácia são utilizadas em doenças específicas. Costumam tratar com êxito a picada de cobra, principalmente por sucção e amarrando uma ligadura entre a picada e o coração. Eles também têm uma ideia de inoculação para mordida de cobra, usando as presas com muito cuidado para arranhar partes do corpo. Praticam massagem com sucesso considerável. A saliva é usada livremente em feridas; para estancar sangramento, aplicam argila ou terra. Eles são muito precisos nos cálculos das probabilidades de recuperação ou morte, julgando principalmente pela aparência dos olhos.

Não há dúvida de que esses xamãs têm muito mais conhecimentos medicinais do que geralmente são creditados a eles, e esse descrédito quanto ao seu conhecimento é devido, penso eu, ao fato de que é muito misturado com superstição. Entretanto, seria necessário que um médico estudasse os métodos usados pelos xamãs, a fim de estimar a extensão real de seu conhecimento.

* * *

Após essa identificação dos ofícios dos xamãs a partir da ótica de um missionário anglicano entre os lengua-maskóy, detenhamo-nos um pouco ainda sobre a linguagem utilizada por Grubb na radiografia das práticas medicinais e espirituais dessa aludida cultura chaquenha. Dadas as questões acima, comecemos pelo título do capítulo XV: “*Wizards and the witchcraft*”, traduzido como “Os xamãs e seus ofícios”, em vez de “Feiticeiros e feitiçarias”. Vê-se, nessa escolha, uma manobra racionalista de Grubb que, ao que se pode presumir, mantinha em mente a deturpação de vários aspectos da cultura lengua-maskóy com pelo menos três metas: 1. apresentar a cultura lengua-maskóy sob o critério da falta e, com essa representação distorcida, convencer os leitores europeus da necessidade de sua missão no Chaco e, assim, angariar fundos e apoio moral e religioso; 2. dismantelar e tornar sem crédito as práticas xamânicas perante os nativos; 3. converter os nativos ao cristianismo.

Para que pudéssemos seguir uma rota capaz de atingir nossos intentos propusemos, anteriormente, questionar: 1) Em que medida essa ou aquela escolha sígnica demonstra o lugar de enunciação grubbiana? 2) A partir de que lugar essa escolha diz o que diz? 3) Tal lugar acarretaria mal-entendidos acerca das práticas xamânicas? Em caso afirmativo, como deveria atuar o tradutor durante um processo tradutório que se quer crítico? 4. A escolha de certos termos em inglês pelo missionário, quando da tradução da cultura *lengua-maskóy*, mostra certa intencionalidade depreciativa dessa cultura? Em caso afirmativo, poder-se-ia dizer que o trabalho de tradução desenvolvido pelo “tradutor enquanto autor”¹⁶ — num exercício de tradautoria — deve levar em conta o sentido cultural de tal termo que seja mais próximo de seu significado e prestígio na sociedade traduzida, nesse caso a sociedade indígena *lengua-maskóy*?

Discutir algumas dessas escolhas etnográficas de Grubb, bem como a interpretação dada pelos tradutores/autores a esses termos linguístico-culturais ingleses no processo de realização de uma tradução cultural descolonialista foi o que nos conduziu nessa viagem reflexiva. Traduzir *wizard* por feiticeiro seria uma *mistranslation* porque sabemos da intenção de Grubb: a paganização e a demonização dos xamãs. Assim, a nossa opção de tradução do termo *wizard* por xamã, destoa dessa intencionalidade maquiavélica e pode assegurar um lugar de crédito às práticas xamânicas dos curandeiros do Chaco paraguaio. E, para além dessa possibilidade de traduzir culturalmente essas personagens históricas de forma justa, carrega-se com esse ato tradutório a gama de conhecimentos medicinais, que são importantes, pois demonstram o uso e a eficácia das ervas, dos unguentos, dos benzimentos e defumações, dos cantos etc., que fazem parte das tradições dos inúmeros povos da América do Sul.

Na contemporaneidade, ao se traduzirem relatos de viajantes estrangeiros que tenham como tema as Amazônias ou quaisquer outras partes da América do Sul, acreditamos que seja um ato de poder político primar pela cultura que foi submetida ao processo tradutório para a língua dos viajantes. Com o verbo “primar” queremos dizer certificar-se se isso ou aquilo que foi tradu-

¹⁶ BARALDI; FRAGOSO, op. cit.

zido está de acordo com a cultura vivida da comunidade etnografada. Vários aspectos materiais e imateriais das diferentes culturas dessa região do mundo têm sido confundidos ou comparados com aspectos muitas vezes negativos da cultura do viajante. Exageros e mal-entendidos abundam em muitas narrativas de viajantes, contribuindo, portanto, com a estereotipização, com a ojeriza e, muitas vezes, com o apagamento ou distanciamento de aspectos importantíssimos dessas culturas viajadas/etnografadas. Nem sempre o que os olhos julgam ver condiz com o “real” apresentado aos olhos de muitos desses doutrinadores de outras culturas — como é o caso de Barbrooke Grubb — porque a visão sempre está povoada de concepções e imagens outras que, muitas vezes, distorcem ou impedem uma visão completa e justa do observado/olhado/plasmado e intuído pela mente de quem elabora textos descritivos de outras culturas.

Compreendemos, aqui, o conceito de apagamento discursivamente. Nessa relação tradutória de relatos de viagem/expedições, assim como em outras, “o apagamento do agente induz um complexo efeito de retorno, misturando diversas posições”.¹⁷ Esse apagamento desloca os sentidos do que é dito para o que pode ser dito, por um jogo de sentidos que é político. Isso se dá justamente pela formação discursiva de um sujeito não ser a mesma do outro, já que ocupam posições diferentes, em determinadas sociedades. São essas formações discursivas que regulam o que pode ou não ser dito, em determinada formação social.

O “controle” do que é ou não dito acontece tanto quando um sujeito viajante escreve o seu relato quanto quando um sujeito tradutor traduz tal relato. O que é dito sobre determinada cultura significa de uma forma, e não de outra.

Ao se apagar a cultura do outro, negando-a, menosprezando-a ou a estereotipando, “apagam-se os efeitos da história, da ideologia, mas nem por isso eles estão menos presentes”,¹⁸ os sentidos passam a ser outros, mas não deixam de existir. Nem por isso deixamos de compreender que, como explica Orlandi (2015):

¹⁷ PÊCHEUX, Michel. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Trad. Eni Puccinelli Orlandi. 3. ed. Campinas: Pontes, 2002. p. 24.

¹⁸ ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 12. ed. Campinas: Pontes Editores, 2015. p. 8.

apagamento é necessário para que o sujeito se estabeleça num lugar possível no movimento da identidade e dos sentidos: eles não retomam apenas, eles se projetam em outros sentidos, constituindo outras possibilidades dos sujeitos se subjetivarem.¹⁹

Como dito antes, a escolha em traduzir *wizard* por xamã e não por mago/feiticeiro não foi isenta de subjetividade, assim como a escolha de optar por *wizard* no relato e não outra palavra também não foi. Ao escolher xamã para traduzir *wizard*, apagam-se uns sentidos e evidenciam-se outros.

Para finalizar esse duelo, ainda convém informar que o capítulo XXVIII de *An unknown people in an unknown land* retoma a temática do capítulo que trouxemos à tona neste texto. “A luta final com os xamãs”, na verdade, é a confirmação da vitória do missionário em sua demonização dos xamãs dos *lengua-maskóy*. “Os xamãs” — escreve Grubb logo no início do capítulo mencionado — “viram que nossos ensinamentos estavam se estabelecendo firmemente entre uma parcela do povo e que o cristianismo ameaçava roubar-lhes sua influência e privá-los dos ganhos de sua arte”.²⁰ Essa luta ferrenha que aparece no todo do relato grubbiano não se encerra com a saída de Grubb do território chaquenho. Outro relato de Grubb, *A church in the wilds* (1925), publicado cinco anos antes de sua morte, confirma a possível vitória do cristianismo sobre outras práticas religiosas chaquenhãs, mas não garante um lugar de primazia sobre elas.

Sobre a questão da tradautoria proposta por Mittmann e já citada aqui, cabe-nos o desafio de pensar/discutir/questionar a compreensão do lugar do tradutor nesse processo discursivo. Ocorre que, quando pensamos sobre esse papel, não poucas vezes, senão sempre, estamos perpassados de uma compreensão do trabalho do tradutor centrado em modelos eurocêtricos e distanciados do local e dos nativos, sobretudo das regiões etnografadas sob diferentes perspectivas técnicas e pragmáticas, fazendo com que categorias sempre usadas façam “pressão” acadêmica para que essas categorias sejam sempre repetidas e

¹⁹ Ibid., 2015, p. 52.

²⁰ GRUBB, op. cit.

reproduzidas. A proposição de análise apresentada acima está mais alinhada com os pensamentos baseados na ideia levantada por Viviane Mosé ao afirmar que talvez exatamente nós, os chamados de “selvagens”, “primitivos”, “exóticos”, tenhamos outra resposta tradutória que possa contemplar o etnógrafo, mas principalmente o etnografado, revisto à luz dos olhos do local. Diz Mosé:

Quem sabe, os selvagens alegres, os exóticos que hoje despontam com algum lastro de cultura e tecnologia, talvez exatamente nós, os livres, cujos corpos desfilam pelas ruas como se dançassem, tenhamos condições de romper o niilismo das tradições. Acreditar em um mundo possível e criá-lo é a tarefa, não de um homem, mas de uma cultura afirmativa, como penso ser a nossa.²¹

Na prática, o que estamos propondo é uma análise de discurso dentro do processo tradutório, que reflita sobre as categorias já cristalizadas, propondo um caminho de tradautoria que traduza compreendendo a participação do sujeito tradutor, enquanto autor, assujeitado, no processo de tradução, sem, no entanto, extrapolar os limites a ponto de produzir outra obra, a tal ponto que se desloquem os sentidos da propositura inicial usada como base da tradução. Assumimos a incorporação do desafio de Mosé em propor algo diferente das categorias cristalizadas, mas também tomamos Mittmann como referência e assumimos o papel ativo do tradutor nas notas de rodapé.

O lugar de escolhas sógnicas do missionário também precisa ser observado de maneira crítica por aquele que lê/traduz/interpreta, ao mesmo tempo em que — como vimos no trecho da tradução acima — o missionário infere uma cultura não civilizada por não dispor de escrita, ainda que reconheça sua própria dúvida de que tal cultura possa ter tido contato com outra na formulação de seus pressupostos religiosos. Isso nos leva a pensar nas categorias eurocêntricas que definem um povo como civilizado, inteligente, intelectualmente capaz etc. Como nos diz Gnerre:

²¹ MOSÉ, Viviane. *O homem que sabe: do Homo sapiens à crise da razão*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 14.

Este tipo de dominação certamente compete com outros tipos, como o de convencer os dominados de que a língua deles é “pobre”, “feia”, “selvagem” e de que seria melhor para eles deixá-la de vez em favor da língua dos brancos, se realmente querem civilizar-se ou progredir.²²

Essas categorias assumidas no discurso, embora não transformadas em declaração tácita, precisam ser analisadas por todo aquele que se propõe estudar o texto produzido, como é o caso do tradutor. É nessa direção que apontamos as escolhas de tradução feitas, enfrentando muitos questionamentos de quem opera com as categorias tidas como “clássicas”, que nada mais são do que categorias eurocentricamente cristalizadas e reproduzidas sob o signo do academicismo.

É assim que damos conta do que foi proposto no início: 1) Discutir as escolhas de Grubb ao longo da tradução explicitando o lugar de enunciação. 2) Tratar das escolhas sógnicas utilizando categorias europeias que não dão conta do que as categorias nativas propõem — discutidas de maneira central na escolha do termo “xamã”. 3) Evidenciar a depreciação das práticas cotidianas e, em especial, religiosas realizadas pelo “de fora” em detrimento do local.

REFERÊNCIAS

BARALDI, Eliana S.M.; FRAGOSO, Élcio A. A materialidade da tradautoria e o processo histórico da produção de sentidos em *O mar e a selva — relato de um inglês na Amazônia*. *Revista Labirinto*, ano XVIII, v. 26, jan.-mar. 2017. Disponível em: <https://www.periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/2224/2028>. Acesso em: mar. 2020.

BERMAN, Antoine. *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo*. Trad. Mauri Furlan, Marie-Hélène Catherine Torres e Andréia Guerini. Rio de Janeiro: 7 Letras/PGET, 2007.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

²² GNERRE, Maurizio. *Linguagem, escrita e poder*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 109.

COSTA, L.A.; MORETTI, E.C. Chaco-Py em movimento: a produção territorial nas fronteiras latino-americanas. *Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros* — Seção Três Lagoas/MS, n. 23, ano 13, maio 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/RevAGB/article/view/1869/1238>. Acesso em: mar. 2020.

GNERRE, Maurizio. *Linguagem, escrita e poder*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GRUBB, W.B. *An unknown people in an unknown land*. London: Seeley & Co., 1911.

_____. *A church in the wilds*. London: Seeley & Co., 1925.

_____. *Among the Indians of the Paraguayan Chaco: a story of missionary work in South America*. London: Charles Murray & Company, 1904.

HUNT, R.J. *The Livingstone of South America*. Trad. London: Seeley & Co., 1934.

MITTMANN, Solange. *Notas do tradutor e processo tradutório: análise sob o ponto de vista discursivo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

MOSÉ, Viviane. *O homem que sabe: do Homo sapiens à crise da razão*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 12. ed. Campinas: Pontes Editores, 2015.

PÊCHEUX, Michel. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Trad. Eni Pucicelli Orlandi. 3. ed. Campinas: Pontes, 2002.

WHIFFEN, Thomas. *O noroeste amazônico: notas de alguns meses que passei entre tribos canibais (com a colaboração de John Brown)*. Trad. Hélio Rocha. Rio Branco: Nepan, 2019.