

Traduz quem viveu: reflexões sobre modos yanomami de tradução*

Translation by the one who had the experience: reflections on the Yanomami ways of translation

Luis Fernando Pereira**

Resumo: Este texto tem dois objetivos principais: primeiramente, abordar as analogias estabelecidas entre conceitos não-indígenas de tradução e os utilizados pelos Yanomami para se referirem a esforços de compreensão da língua portuguesa; segundo, delinear os meios pelos quais se constrói entendimento do que é novo a partir de outros referenciais anteriores, entre os próprios Yanomami e entre Yanomami e atores não-indígenas.

Palavras-chave: yanomami; tradução; alteridade.

Abstract: This text has two main aims: firstly, approach the analogies established between the non-indigenous concepts of translation and those used by the Yanomami in order to refer themselves to efforts in understanding the Portuguese language; secondly, outline the ways by which understanding is constructed of what is new starting from previous references, among the actual Yanomami and between the Yanomami and non-indigenous actors.

Key words: Yanomami; translation; alterity.

** Mestrando em Antropologia Social pelo PPGAS/FFLCH/USP, vinculado ao Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, bolsista CNPq e sócio da Comissão Pró-Yanomami. xamatari@gmail.com

* Agradeço a leitura atenta e a revisão deste texto a Ana Cecília Venci Bueno, Carlos Filadelfo, Gale Gomez Goodwin e Lilian Abram dos Santos.

Em busca da tradução exata

“Como posso fazer uma tradução exata?”. A pergunta, feita por Anselmo Xiropino, Yanomami da comunidade dos Watorikì thëri pë, Demini, durante uma caminhada nos rastros da incompleta rodovia Perimetral Norte, que ligaria os extremos do país, do Amapá ao noroeste do Amazonas, tinha um duplo caráter. Sua preocupação primária era com aspectos da tradução lingüística. Durante algum tempo, atuou como intérprete da Casa do Índio em Boa Vista (RR) e, mesmo dominando muito bem a lógica da língua portuguesa, teve grandes dificuldades em estabelecer comunicação com os atendentes não-indígenas. Aprendeu que o domínio do léxico de uma língua, por si, não era suficiente para o desenvolvimento da comunicação: não há equivalência entre as línguas para as expressões verbais e não verbais. O que não o impediu, entretanto, de classificar como “erradas” as traduções de materiais yanomami feitas por diversos profissionais que atuavam próximos aos Yanomami.

Os questionamentos sobre os esforços de tradução lingüística servem como aportes para a tentativa de reflexão sobre esforços mútuos de tradução cultural. Uma das grandes contribuições da obra de Lévi-Strauss é justamente retomar e reformular as possibilidades de estudos que colocavam em relação sistemas lingüísticos e culturais, não porque apresentam vínculos de contigüidade; mas porque mesmo sendo sistemas distintos, apresentam a mesma arquitetura. Até então, as discussões sobre a relação entre língua e cultura se limitavam a determinar até que ponto uma era parte, produto, espelho ou condição da outra (Silva, 1999, p. 134). Sendo linguagem e cultura atividades do que Lévi-Strauss chama de *espírito humano*, ambas seriam interpretáveis a partir de um método comum.

Tentando enfatizar como esse esforço de tradução do outro é constante, ele próprio espaço de construção de conhecimentos, para o qual volto o foco em detrimento de pólos pré-estabelecidos, yanomami e não-yanomami, sigo neste texto vários casos que ocorreram concomitantemente, durante uma estadia de dois meses em terra indígena no início de 2008. Além das preocupações de Anselmo em estabelecer equivalências entre repertórios culturais distintos, descrevo a permanência de uma equipe japonesa de televisão na região, a exibição de filmes, em especial “King Kong”, e minha própria presença. Longe de constituírem domínios isolados, espaços nos quais seria notado simplesmente o esforço político de construção de discursos para o arregimento de aliados não-indígenas, tento mostrar como cada caso alimentou o outro, gerando novos conhecimentos a partir da interação de repertórios anteriores, colocados

à prova no momento de diálogo, respondendo ao desafio de dar atenção ao “imenso painel de traduções, microscópicas, contextualizadas e localizadas” (Gallois, 2000).

Semelhanças

Durante minha última estadia, nos meses de janeiro e fevereiro de 2008, pude acompanhar momentos em que esses esforços se tornaram mais visíveis. Uma equipe da televisão japonesa NHK acompanhava o cotidiano dos Yanomami, tencionando fazer um grande documentário que contemplasse todos os aspectos da sua vida cotidiana. A semelhança entre os traços físicos foi algo que não passou despercebido aos Yanomami. Pelos menos dois grandes *xapiri*¹ identificaram os visitantes como *Yanomae ihurupë*, filhos de yanomami, que teriam uma ontologia comum: tanto eles quanto os demais Yanomami teriam sido criados diretamente por Omama, o herói demiurgo criador. Assim, o interesse pelo modo de vida yanomami surgiria daí: algo persistiu que os faria buscar as verdades sobre as origens, há muito perdidas. Essa questão do aspecto físico também foi constantemente lembrada pelos membros da equipe japonesa que, constantemente, chegavam a enxergar, principalmente nos Yanomami mais velhos, traços típicos das imagens de anciãos japoneses. Os olhos puxados e a ausência de pêlos no corpo foram qualidades imediatamente sentidas.

Os Yanomami eram vistos como os representantes de um estado prístino, próximos ontologicamente dos japoneses, que teriam se espalhado a partir da Ásia para as Américas pelo estreito de Bering. Essa visão foi reforçada pela informação da alta incidência de sangue tipo O entre os povos ameríndios. No Japão, aparentemente, é muito importante no estabelecimento de relações saber de antemão o tipo de sangue, de acordo com um horóscopo de sangue, o *Ketsueki Gatá Uranai*. O tipo O remete ao mais antigo, sendo os demais, A, B e AB correspondentes aos diferentes estágios da evolução humana: sociedade agrária, migração para o norte e miscigenação modernas de grupos, respectivamente.

Interessante notar que há elementos em comum nas leituras de ambas as partes: a questão da migração e do sangue. De acordo com as narrativas de um grande *xapiri*, os japoneses teriam surgido da mesma primeira humanidade que gerou os Yanomami, a partir do estabelecimento de relações entre Omama, um dos gêmeos demiurgos, e a filha do monstro aquático *Tëpërësikì*, dono das plantas cultiváveis; uma bela

descrição da busca dos conhecimentos e do que define o que é ser Yanomami na alteridade. Já os estrangeiros, *napë pë*, conceito utilizado para designar tanto os inimigos quanto os não-índios, teriam surgido da espuma do sangue dos antigos Yanomami, vitimados por um grande dilúvio, também a partir da intervenção de Omama; sua língua desarticulada, uma das principais características dos não-Yanomami, foi ensinada por Remori, antepassado mítico do marimbondo. Os japoneses partilhariam uma origem comum com os Yanomami, mas distanciando-se cada vez mais da terra-floresta *urihi* onde foram criados e, posteriormente, teriam se transformado em *napë*.

Um momento interessante, concomitante à presença da equipe da TV japonesa, foi a exibição da última versão do filme “King Kong”². O filme havia sido insistentemente pedido desde que um Yanomami o assistiu no cinema em São Paulo. A imagem do grande macaco foi prontamente associada à do *paxo hutukarari*, o espírito coatá que vive no peito do céu, *hutukara parikhamë*, ajudando a sustentá-lo. Ele e outros espíritos, como o espírito relâmpago *Yãpirari* e os espíritos auxiliares *xapiri pë*, vivem em locais inacessíveis aos não-iniciados no xamanismo. Apenas os xamãs, que agem como os espíritos auxiliares, *xapirimu*³, conhecem esses locais e foi deles a conclusão definitiva de que King Kong é o *paxo hutukarari*. De acordo com seus depoimentos, o filme demonstra claramente os locais inóspitos e distantes repletos de rochas onde vivem esses espíritos e as formas como os espíritos maléficos, *në wãri*, responsáveis pelas doenças que afligem os Yanomami são combatidos: tratava-se dos tiranossauros contra os quais o protagonista do filme trava um embate pela defesa da personagem feminina.

Diferenças

Se, a princípio, verificou-se a busca de semelhanças explícitas para o entendimento do outro como prática comum a todos os interlocutores, essa igualdade é progressivamente transformada ao longo do aprofundamento das relações, nos esforços de canonização e na transformação gerada do diálogo entre diferentes repertórios culturais.

Os esforços de tradução cultural não se resumem à busca ou construção de homologias, de semelhanças. Nos documentários exibidos sobre outros povos indígenas, os Yanomami também chamavam a atenção para formas como essa suposta igualdade se apresentava. Os Huni Kui⁴ vivem na floresta, exploram seus recursos, falam sua própria língua e exercem a prática da pajelança; tais características foram apontadas como traços

comuns com os Yanomami. Gestos, feições, olhares de reconhecimento de algo na mata, fúria, desejo e tristeza foram reconhecidos como comuns. Percebeu-se, também, o alto valor estético da enunciação das narrativas, o que, diga-se de passagem, também foi notado entre os japoneses que, a despeito de não entenderem as narrativas xamânicas, ficaram maravilhados pela performance dos narradores.

Mas as formas como os Huni Kui vivem, exploram e falam foram motivos de risos e piadas entre os Yanomami durante a exibição dos filmes. Detalhes como o modo de usar colares de miçangas, retirar tubérculos do solo da roça, atirar uma flecha ou simplesmente entoar cantos xamânicos eram motivos de longas conversas e deboches, durante as quais as diferenças eram extremamente reforçadas.

Na separação inicial entre os primeiros seres vivos Yanomami, o demiurgo Omama estabeleceu as distâncias que as comunidades deveriam manter umas das outras. Isso parece estar de acordo com uma abordagem mais flexível das posições de alteridade, que se tornariam contextuais, remetendo diretamente ao interlocutor. Na fala, há indícios de possibilidades de um Yanomami agir como um *napë*: *napëmai* (hostilizar alguém), *napëai* (imitar o comportamento do estrangeiro), *napë keo* (atacar), *napë kuëi* (renunciar ao ataque), *napë huu* (partir em uma expedição guerreira ou, como os mais jovens ressaltam, ir a outras localidades para obter mercadorias ou mulheres). Entre outros, esses indícios indicam campo semântico maior do que o imaginado, uma categoria ampla do “outro”, anterior aos primeiros encontros diretos com membros da nossa sociedade, denotando as transformações pelas quais passaram as teorias indígenas sobre alteridade (Albert, 1992).

Além de ser utilizado para também denominar membros de outros povos indígenas, o conceito *napë* inclui em seu campo semântico, entre outros significados, possibilidades de denominação de determinadas ações no cotidiano yanomami, tais como: *napëmai*, hostilizar alguém; *napëai*, agir como um estrangeiro (Lizot, 2004). Melhor do que “transformando-se em branco” (Kelly, 2005) seria “comportando-se como o outro”, sendo esse “outro” o contra-modelo de humanidade postulado entre e no interior das comunidades yanomami.

Essa outra forma de agir, que não corresponde às consideradas ideais dos “verdadeiros” seres humanos, contemplaria um comportamento sexual desenfreado, que levaria à eclosão de conflitos pela posse de mulheres yanomami e o rapto de crianças (Kopenawa, 1999), características dos primeiros não-índios com os quais os Yanomami estabeleceram

contato, e que foram considerados não-aptos para estabelecerem relações reais de parentesco e afinidade através do matrimônio e da troca.

A própria idéia de King Kong como *paxo hutukarari* não foi isenta de problemas. Alguns *xapiri* confirmaram que a aparência dele e de seus domínios era realmente aquela como demonstrada nas imagens da televisão. Mas havia alguns problemas insolúveis: os não-Yanomami não poderiam, em princípio, chegar a seus domínios, de barco ou de avião, até porque não teriam acesso a esse tipo de conhecimento. Além disso, a figura mítica não raptaria ou mataria pessoas, apenas seguraria o céu e combateria os *në wãri pë* quando da sessão xamânica.

Estratégias políticas ou igualdades ontológicas?

Ficou claro que a aproximação ontológica entre Yanomami e japoneses é, acima de tudo, uma estratégia política para angariar aliados. Há tempos, os Yanomami do Demini, em contato com a mais variada gama de representantes da sociedade nacional (construtores de estrada, garimpeiros, missionários protestantes e católicos, órgãos governamentais e organizações não-governamentais, caçadores, coletores, etc.), têm apreendido as sutilezas e características que marcam cada encontro e discurso e utilizado isso em suas retóricas. Como é comumente mais procurada, a ênfase na imagem dos Yanomami como defensores de sua terra-floresta, foi dada no discurso dirigido aos japoneses: “você, cujos antepassados são também Yanomami, agora que viram e lembraram como os antigos viviam, como nós respeitamos a floresta, devem levar essas palavras para longe, para seus líderes, para nos ajudarem”.

Entretanto, a análise não deve se encerrar aí. A semelhança física é, realmente, um dado importante na identificação do quão índio, ou melhor, Yanomami (porque há distinções, ainda que sutis), alguém pode ser. Além dos próprios japoneses, os outros povos indígenas apresentados no documentário eram prontamente identificados como *ai Yanomami thë pë* (outros Yanomami ou, dadas as semelhanças, “seres humanos”), simplesmente pela sua aparência.

Mesmo sendo um dado primeiro para a constatação da indianidade, a aparência, contudo, pode indicar falsos caminhos. Entre os Matis, em caso análogo envolvendo membros de uma equipe japonesa de televisão em 1985, apesar da aparência física, os visitantes possuíam características dos “estrangeiros autênticos”: “seu equipamento sofisticado, sua falta de segurança na floresta e o fato de terem sido apresentados como provenientes do outro lado do oceano” (Erikson, 2000, p. 192).

O invólucro externo, tudo que é corporal e forma a aparência dos seres (Lizot, 2004) é designado como *pei sikĩ*, que poderíamos traduzir como corpo biológico (Albert, 1985, p. 164), ou simplistamente como pele: de um ser humano, de um animal ou de vegetais, como *kurata sikĩ*, a casca da banana. Um Yanomami, portanto, é dotado de *sikĩ Yanomae* (versão adjetivada); um não-Yanomami, de *sikĩ napë*. O que é aparentemente visível denota a condição da pessoa: se a pele é escura e avermelhada, fruto de labuta ao sol e sem pêlos, é sinal de ser Yanomami, ao contrário da pele branca, enfraquecida e cheia de pêlos dos *napë pë*.

Há, no entanto, distinção no que se refere a esse aspecto externo em relação a *pei pihĩ*, pensamento consciente subjetivo, princípio das emoções (Albert, 1985, p. 141; Albert e Gomez, 1997), parte do interior ou do corpo ontológico *pei ãxi*⁵. Conceito que descreve os diversos estados de consciência e atividades psíquicas (Albert, 1985) ou mesmo o centro de um sistema motor, fisiológico, de sentidos, emoções e pensamentos (Alès, 2000, p. 134). Não necessariamente quem é dotado de *sikĩ Yanomae* deve também ter *pihi Yanomae*. Um caso conhecido, de um garoto nascido e criado na região de Surucucu, cujo pai era um funcionário de uma organização do governo, foi paradigmático para as discussões: “ele cresceu aqui, na terra yanomami, tomou a língua yanomami mas, mesmo assim, ainda tem o pensamento *napë*, por isso está de volta à cidade” (“*hoyamë a patarayoma makii Yanomami thë ã toama makii a pihĩ napë xoa yaro cidadehamë a kôa kura*”). O rapaz, mesmo tendo sempre vivido na floresta, na comunidade de sua mãe yanomami, não tem *pihi Yanomae*. Seu interior, *pei uxi*, em contraposição ao exterior, *pei sikĩ*, ambos metafísicos, é não-Yanomami, pois seu pai também o era. É a partir dessa constatação, e não o contrário, que se tornam evidentes algumas pequenas evidências físicas como o contorno do nariz, sobrancelhas e o formato dos olhos, entre outros, que confirmam sua origem.

Pihĩ yanomae, ou sua versão em Yanomami ocidental, *puhi yanomamĩ*, indica o estado de alguém que se cura de um grande mal ou doença ou de alguém que não está mais sob a ação de alucinógenos. Ou seja, em um estado de alteridade, no sentido de aproximação de um estado humano. Seu pensamento se torna yanomami, *puhi yanomamĩprou*. A condição contraposta é a representada por *pihi napë* que se refere à perda de controle de si mesmo devido a doenças, influências de substâncias mágicas ou seres sobrenaturais, ou simplesmente por momentos de fúria e cólera extremas (Lizot, 2004).

O uso de critérios físicos foi também notado entre os Matis (Erikson, 2000) e os Wajãpi do Brasil que os utilizam para classificar todos os seres

humanos, mesmo os não indígenas: “De negros com cabelos enrolados a japoneses com cabelos semelhantes aos dos índios, de grupos indígenas cujas mulheres andam nuas às que usam tangas, etc., não existem limites, nem no espaço nem no tempo, para distinguir entre ‘gente nossa’ e ‘gente outra’” (Gallois, 2007).

O caso contrário, colocado no depoimento de um rapaz yanomami que tem permanecido mais constantemente na cidade, ajuda a mostrar a relativa independência entre aspectos físicos e mentais: “apesar de eu estar há muito tempo na cidade, depois de eu estar muito na cidade minha pele se tornou não-Yanomami, mas meu pensamento ainda é yanomami” (*cidadehamë ya kuo xi wãripruu makii, ya kuo xi wariproni ya sikã napë puoprarioma makii ya pihi Yanomami xoa*). Aos japoneses foi atribuída a mesma condição: o externo mudou (apesar da persistência de algumas características), mas internamente ainda persiste algo da origem yanomami. Não são considerados, no entanto, Yanomami como os Yanomami de outras comunidades próximas.

Não que haja um índice gradativo de yanomamiedade, tomando o empréstimo de Kelly (2005), mas há modulações possíveis que dizem respeito diretamente ao contexto de enunciação do discurso, aos participantes e à resposta. Mesmo a origem, em comum ou não, não é indício de uma maior ou menor condição-Yanomami. Em relação a outros brasileiros, cuja criação por Omama é seguida pela ação de Remori, os japoneses apresentam uma condição mais yanomami. Mas, comparados a outros Yanomami, claramente são considerados *napë*. Isso se tornou evidente nos momentos de tensão, inevitáveis no horizonte de encontro entre repertórios culturais distintos. Durante uma delicada sessão de *xapiri* em uma mulher considerada às portas da morte, a equipe japonesa insistiu em gravar imagens, à revelia dos Yanomami. Mesmo gerando certo desconforto e certa irritação, no dia seguinte o acontecido já fora esquecido; a ação transgressora fora relevada já que, nas palavras dos próprios Yanomami, era uma atitude típica de *napë*; não conhecedores das maneiras ideais, não entendedores das atividades xamânicas e incapazes de compreender as palavras proferidas.

Todo o esforço de criar possibilidades positivas de significado a partir de referenciais próprios – um esforço de sistematizar, organizar e relacionar – foi orquestrado pelos *xapiri* yanomami. Capazes de visitarem e adentrarem todas as regiões possíveis do cosmo, são eles que orquestram os primeiros entendimentos do branco a partir dos referenciais xamânicos (Albert, 1992). Como já apontado por Carneiro da Cunha, é

o xamã o mais capacitado a entender e traduzir as diferenças e o novo, não objetivando a tradução como restituição fiel dos objetos designados na mensagem, mas sim como exercício de dar sentido a partir da reunião de mais um ponto de vista, dada sua capacidade de assumir perspectivas outras (1999).

Este ponto vai ao encontro das concepções yanomami de tradução. Quando a fala é traduzida da língua portuguesa para o yanomami, é utilizada a expressão *thë ã Yanomaemaï*, que é a ação da transformação dos sons das palavras *napë* em sons yanomami. Do yanomami para o português usa-se a expressão *thë ã napëmaï*, que é o ato de transformar em palavras *napë*.

Traduções cotidianas

Procurei aqui demonstrar como práticas de tradução cultural ocorrem em todos os momentos da vida cotidiana yanomami, independentemente da presença atestada de uma alteridade extrema, a representada pelos mais diversos não-yanomami. Obviamente, a presença simultânea de profissionais de uma televisão japonesa, antropólogos, representantes de órgãos públicos e de instituições de apoio configurou um quadro de tensão entre diferentes repertórios culturais que permite uma melhor visualização dos esforços de significação das diferenças, colocando as categorias e as experiências acumuladas sobre o outro à prova.

Não pretendo, no entanto, igualar os esforços de entendimento de visitantes não-indígenas distantes, possíveis aliados na interlocução com os não-indígenas mais próximos, às práticas de apreensão de imagens, cuja análise deveria passar pela compreensão das concepções do que é ser humano. Pretendo chamar a atenção para o fato de que a concepção de uma tradução “pura” ou literal, fiel a uma intenção inicial de significação, por si não diz nada além da armadilha da certeza de recuperação de um sentido original, passado intransmutável ao longo da comunicação. Deve-se dar ênfase aos contextos nos quais foram elaborados os discursos, como lembrado por Graham (2002, p. 215): “qualquer performance que toma lugar numa nova arena, ante novas audiências, ou abordando novos tópicos, faz com que os narradores inventem novos modos de apresentação”.

Se a tarefa de tradução é, por princípio a de dar sentido a um sistema, dar consistência a um mundo novo (Taylor apud Carneiro da Cunha, 1999), deve-se acrescentar a questão: dar sentido para quem?

Porque é notório o esforço de populações indígenas (e aqui friso populações, não apenas representantes, por considerar que tal esforço ocorre em todas as dimensões da vida cotidiana) em criar discursos para que os não-indígenas compreendam melhor seu mundo, o chamado discurso sobre si para os outros (Albert, 2000a), finamente construído, no caso presente, a partir das leituras yanomami sobre as referências dos outros, filtradas nas próprias e ambas se transformando num processo autocatalisador. Está de acordo com o que Viveiros de Castro chama de equivocação, um instrumento de objetificação, em especial nesses casos-limite analisados, onde os jogos de linguagem divergem ao extremo (2004).

A busca aparente de conteúdos em comum é, na verdade, uma tentativa de construção de campos de comunicação: a necessidade de entender e de se fazer entender. Além dessa busca inicial de semelhanças na forma corporal, lingüística e cultural, segue uma busca pelo entendimento de como as mesmas coisas são feitas ou de como o conhecimento é acessado e posto em prática, a busca pela diferenciação. Para os japoneses, além das semelhanças físicas e lingüísticas ou entre as formas de entonação dos cantos xamânicos e xintoístas, as diferenças se tornaram acentuadas quando perceberam que a imagem de “protetores da natureza” não era tão real quanto acreditavam ou quanto os Yanomami faziam parecer; acompanhar o trato das crianças yanomami com os filhotes de animais capturados numa caçada certamente leva a tais crises. A referida paciente da sessão xamânica interrompida pela tentativa de filmagem foi outro ponto de ruptura. A questão que surgiu foi como os Yanomami insistiam em fazer “rituais”, sem nenhum resultado palpável quanto ao grave caso, quando podiam simplesmente resolvê-lo enviando a enferma para tratamentos médicos na cidade?

Não se trata apenas de reduzir formas estranhas às próprias, tampouco de simplesmente entender, sob o prisma de seus referenciais, o novo, a significação. Os casos relacionados aqui indicam que a atenção deve recair, cada vez mais, ao que surge desses momentos de significação face a qualquer tipo de alteridade o que, por sua vez, nos levaria a descartar a idéia de re-significação, tida como uma redundância. Ao invés de um “eu”, “você” e um “outro” estabelecidos, há a possibilidade de seguirmos os processos de hibridização que compõem o chamado terceiro espaço, tentando entender como se dá a conexão entre significante e o significado por meio de vários atores, em diversos contextos (ideológicos, históricos e sociais), construindo enunciados que não são fechados e homogêneos (Bhabha, 1996).

Dessa forma, o receptor ganha nova importância; deixando de lado o argumento de um significado repassado pela mensagem, de uma tradução que se aproxima desse original e que seja, portanto, mais “fiel”, damos espaço para todo o esforço de entender o que consideramos estritamente nosso, como mais uma matéria bruta a ser lapidada com outros instrumentos, muitas vezes criados no momento de diálogo entre diferentes repertórios culturais como, por exemplo, o King Kong no edifício Empire State.

Poderíamos aprofundar a idéia de tradução a partir do caso de King Kong. A história recontada, com gestos, indicações de locais e simulação dos sons do *paxo*, além de não se referir às mesmas coisas, já que King Kong não é *paxo hutukarari*, sofre inevitáveis transformações por passar de uma forma de expressão a outra, da visual à verbal. Nesse tipo de passagem, como nota Eco, “confrontam-se duas formas de expressão cujas ‘equivalências’ não são determináveis” (2007, p. 382). Tal qual a figura do maestro evocada pelo autor, seria um caso de interpretação por parte do narrador, de forma a induzir (ou sugerir) os executantes (ou ouvintes-participantes) “o modo como a composição, *segundo sua interpretação* (grifo do autor), deveria ser executada” (op cit, p. 384). Interpretação mediada pelo adaptador, ou tradutor, só possível de ser feita por aquele que vive e entende. A exemplo da tradução lingüística, a tradução cultural tampouco é a busca da transposição de um único significado.

Equivalência ou analogia?

A tradução não deve ser vista, portanto, nem como o esforço de transmissão de um significado inalterado ao longo da comunicação, tampouco como um esforço de equivalência de significados. Apesar da força do meio visual, da imagem, é impossível, no confronto entre diferentes lógicas culturais, a apreensão de significados fixos. O que ocorre é uma leitura inicial do material a partir de enredos canônicos anteriores, eles próprios alterados durante a convivência e o diálogo com outros atores e informações presentes. Trata-se de uma leitura inicial da imagem do grande macaco, equivalente a do *paxo hutukarari*, apesar de não corresponder, *in strictu sensu*, já que *paxo* é o macaco coatá, bastante diferente do gorila agigantado, e também do local onde mora, rochoso e inóspito.

Porém, esta questão propõe mais desdobramentos do que os aqui analisados. Não podemos falar de entendimento de relações com o que

não é visto porque ele é vislumbrado de formas distintas: pelos *xapiri* nas sessões xamânicas e pela própria televisão, sendo a primeira apreensão fundamental para o reconhecimento da segunda. Fundamental, mas não única, porque age de acordo com as principais concepções atuais sobre os não-Yanomami: a de destruidores da terra-floresta e dos seus agentes, destruidores de processos que não entendem. Confirmações disso são dadas ao final do filme, quando King Kong é transportado para exibição na cidade, finalmente, executado.

Conclusão

Mesmo questionando a concepção de tradução do novo, King Kong ou os japoneses, como mera busca de semelhanças na diferença que, como tentei demonstrar, é apenas um dos passos na constituição do conhecimento, resta a impressão de que há a tendência à projeção ou transposição do conhecido sobre o desconhecido: como King Kong pode ser o mesmo ser que o *paxo hutukarari*? Falar de tradução, ou de transposição de uma forma de expressão a outra é falar do transporte do quê? Seguramente, não de significados. Nesses casos rapidamente colocados no texto, os esforços de tradução remetem mais à idéia de desenvolvimento musical evocada por Lévi-Strauss “[...] rodear um motivo simples de motivos mais amplos e mais complexos, ou inscrever no interior do motivo inicial motivos mais miúdos e detalhados; ou ainda modular em tonalidades diferentes” (1993, p. 247).

Isso porque os conhecimentos não são de uma natureza *napë* ou yanomami, até porque *napë* e yanomami não são pólos definidos *a priori*, mas termos estabelecidos pela relação. Um yanomami pode ser em determinadas situações *napë* e um branco pode ter características yanomami ou acesso a seus saberes: “Posse de mercadorias, local de origem e comportamento tornam-se indicativos do quão *napë* alguém pode ser. Há graus toleráveis e até esperados; hoje, falar que alguém age como *napë* (*napëmou*) tem conotação positiva indicando domínio de instrumentos valiosos no diálogo intercultural” (Pereira, 2007). Um momento da cerimônia fúnebre *reahu*, durante a qual são convidados membros de outras casas para o restabelecimento de alianças e relações, finalizado pela ingestão das cinzas dos mortos é um exemplo de como Yanomami e *napë* se definem contextualmente. A expressão *Kami yamakî nî napë kâe huyu* (“Nós também vamos com valor/de forma *napë*”) se refere àqueles que vão a outras comunidades; mesmo convidados, há uma tensão quanto

aos visitantes que podem causar doenças usando feitiçarias ou brigas. O vocabulário utilizado no momento de oferecimento de mingau de banana ou de pupunha é o da guerra. Um convidado oferece grandes quantidades do mingau a um visitante e um visitante sempre a um convidado. Quem o acaba de consumir, exclama: “Acabaram de me matar! Quem vai me vingar?” (“*Ya xëprarihe! Witinĩ ware no yuapë tha?*”).

Há circulação e maior concentração de conhecimentos, mas isso não quer dizer que quem detem o conhecimento é seu dono ou mesmo seu criador. Os Yanomami do Demini contam como a escola foi fruto das próprias aspirações de realizar algo dado anteriormente, e não um modelo importado ou imposto pelos não-indígenas. Tampouco o futebol tem origem externa: as narrativas asseguram que ele era praticado antes dos brancos, utilizando como bola um ovo de onça. Os conhecimentos preexistem à condição de *napë* ou Yanomami: são obras dos demiurgos e dos antigos, como no caso citado de Tëpëresiki: é a concretização de aliança com o monstro aquático, através do casamento, que leva os antigos a terem acesso aos conhecimentos das plantas cultiváveis. Nesse sentido, parece ser dada ainda importância à forma de acessá-los. Como a metáfora da espingarda, utilizada pela liderança yanomami mais conhecida entre os não-indígenas, Davi Kopenawa, o conhecimento, por si, não é bom nem ruim. Tudo depende de como utilizá-lo.

É aí que reside o papel do tradutor yanomami. Como vimos, traduzir para o português é transformar a fala Yanomami, principal característica do verdadeiro ser humano, em sons de *napë* (*thë ã napëmaĩ*). E somente quem pode fazê-lo é aquele que conheceu e viveu a experiência da alteridade. O ato de traduzir também pode ser entendido como *thë ã no wëai*, verbo que remete à ação de informar, prevenir e denunciar (Lizot, 2004).

Não coincidentemente, alguns dos principais tradutores e interlocutores yanomami com os não-Yanomami hoje passaram por experiência extremas com o mundo dos não-indígenas, seja vivendo algum tempo na cidade ou em fazendas, seja renegando temporariamente a identidade yanomami, seja assumidamente procurando aprender como viver do jeito “branco”. O próprio Davi Kopenawa passa por um longo histórico de convivência com os não-indígenas, missionários, servidores da Funai, indigenistas e ONGs, que lhe serve de arcabouço de referências para se tornar o tradutor mais proeminente dos Yanomami para os brancos e destes para o seu povo; “suas saídas em direção a eles são, digamos, janelas que permitem entender a distância entre ambos os mundos” (Saez, 2007, p. 19).

Essa valorização da figura que vai além dos limites do seu mundo encontra paralelos nos mitos yanomami e é característica presente em outros povos indígenas que discorrem sobre “pessoas que por um motivo ou outro, freqüentemente um acidente, foram colocadas fora da aldeia e ali no mundo da natureza e em contato com sua substância física, encontraram alguma entidade natural que lhes salva a vida e lhes ensina uma nova técnica, básica para a sobrevivência de seu grupo natural” (Seeger et al, 1979, p. 15). A pessoa fora do grupo tem o mesmo espaço reservado aos xamãs, cantadores e líderes e, portanto, são capazes de incorporar e criar novos saberes e modos de ação, nos quais se evidenciam aspectos da subjetividade e experiência pessoal mais próximas aos nossos conceitos de indivíduo (op. Cit.).

Longe de serem discriminados, a despeito dos problemas que alguns causaram com essas opções de encontro com a alteridade, os jovens yanomami são valorizados pelas suas comunidades, pelas quais são apontados como os principais interlocutores. Um esforço inicialmente feito pelos *xapiri*, os mais aptos a entender e explicar o que surgia como novo. Somente quem foi ou é, ainda que contextual e momentaneamente, o “outro” pode seguramente entender e explicar a diferença.

Notas

¹ Expressão que designa tanto o xamã quanto o espírito xamânico.

² Trata-se da versão de 2005 dirigida por Peter Jackson. No filme, um grupo parte de Nova York, assolada pela Grande Depressão de 1929, navegando em procura da Ilha da Caveira, local ermo e desconhecido, onde se pretende gravar um filme. Depois de navegarem dias perdidos, os protagonistas encontram a ilha acidentalmente. Após violento confronto com os nativos da ilha, o grupo vê uma de suas integrantes, a atriz principal, ser capturada e oferecida em sacrifício ao grande gorila Kong que a leva para o interior da floresta. Após encontros com animais e insetos gigantescos e violentos, a atriz é finalmente resgatada e Kong capturado apesar de, a esta altura, ela já ter desenvolvido afeto pelo macaco gigante. Levado a Nova York, é exibido e, após escapar e reencontrar a atriz, é abatido por aviões do exército enquanto se refugiava no topo do edifício Empire State.

³ A partícula verbalizadora *-mu* acrescentada após a raiz *xapiri* indica ação de agir como *xapiri*.

⁴ Auto-designação dos Kaxinawá, povo da família lingüística Pano, que vive no Acre, sul do Amazonas e leste do Peru, que significa “homens verdadeiros” ou “gente com costumes conhecidos” (Lagrou, 2004).

⁵ Albert chama a atenção para o fato de que a dicotomia entre *pei siki*, corpo biológico, e *pei ãxi*, corpo ontológico, não se remete simplesmente a uma oposição entre interior e exterior do corpo. Tal oposição é dada por outro par de termos: *maketeha* versus *taroha*, “na superfície” e “em profundidade” (Albert, 1985, nota 1, p. 164).

Referências

ALBERT, Bruce. *Temps du Sang, Temps des Cendres: représentation de la Maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie Brésilienne)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Université de Paris X, Paris, 1985.

_____. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. In: *Anuário Antropológico/89*, Rio de Janeiro, p. 151-189, 1992.

_____. Cosmologias do contato no Norte Amazônico. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o Branco*. Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Editora da UNESP/IRD, 2000a.

_____. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza Yanomami. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o Branco*. Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Editora da UNESP/IRD, 2000b.

_____. *Os Yanomami*. Disponível em: <http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=htm&url=http://www.proyanomami.org.br/base_ini.htm#2>. Acesso em: 20 set. 2008.

ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin. *Saúde yanomami: um manual etnolingüístico*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1997.

ALÈS, Catherine. Anger as a marker of love: the ethic of conviviality among the Yanomami. In: OVERING, Joanna; PASSES, Alan (Eds.). *The anthropology of love and anger*. Routledge: London, 2000.

BHABHA, Homi. O terceiro espaço: uma entrevista com Homi Bhabha (entrevista conduzida por Jonathan Rutherford). *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v. 24, p. 34-41, 1996.

BRIGGS, Charles. *Learning how to ask: a sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Xamanismo e tradução. In: NOVAES, Adauto (Org). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ECO, Umberto. *Quase a mesma coisa: Experiências de tradução*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ERIKSON, Philippe. Reflexos de si, ecos de outrem: efeitos do contato sobre a auto-representação Matis. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o Branco*. Cosmologias do Contato no Norte Amazônico. São Paulo: Editora da UNESP/IRD, 2000.

GALLOIS, Dominique. Intercâmbio de imagens e reconstruções culturais. *Revista Sinopse*, São Paulo: n.5, p. 82-84, 2000.

_____. Gêneses wajãpi, entre diversos e diferentes. *Revista de antropologia*, São Paulo, v. 50, p. 45-83, 2007.

GRAHAM, Laura. How should an Indian speak? Amazonian Indians and the symbolic politics of language in the global public sphere. In: WARREN, Kay e JACKSON, Jean (eds.). *Indigenous movements, self-representation and the State in Latin*

- America. Austin: University of Texas Press, 2002.
- KELLY, José Antônio. Notas para uma Teoria do 'Virar Branco'. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.
- KOPENAWA, Davi. Descobrimos os brancos. In. NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- LAGROU, Elsje Maria. Verbete Kaxinawá. *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil* [online]. nov. 2004. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/kaxinawa/kaxinawa.shtm>>. Acesso em: 20 set. 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Da possibilidade mítica à existência social. In: *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- LIZOT, Jacques. *Diccionario enciclopédico de la lengua yãnomãĩ*. Venezuela: Vicariato Apostólico do Porto Ayacucho, 2004.
- PEREIRA, Luis Fernando. Massacre dos outros, massacre de nós mesmos: reflexões sobre uma teoria yanomami de construção de alteridades. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 7, Desafios Antropológicos. Porto Alegre: ABA, UFRGS (CD-Rom), 2007.
- RAMIREZ, Henri. *Le parler yanomamĩ des Xamatauteri*. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de Aix en Provence, 1994.
- SAEZ, Oscar Calavia. Autobiografia e liderança indígena no Brasil. *Tellus*, Campo Grande, n. 7, p. 11-32, abr. 2007.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19, 1979.
- SILVA, Márcio. Linguagem e parentesco. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 42, p. 133-161, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití*, v. 2, n. 1, p.3-22, 2004.

Recebido em 18 de julho de 2008.

Aprovado para publicação em 21 de agosto de 2008.