

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
CAMPUS BINACIONAL DO OIAPOQUE
COLEGIADO DO CURSO DE LETRAS PORTUGUÊS/FRANCÊS
TURMA 2015.2

MÁRCIO ANIKÁ BATISTA

**TRADUÇÃO CULTURAL E POÉTICA NA NARRATIVA INDÍGENA: COLETA E
TRANSCRIÇÃO NA FRONTEIRA FRANCO-BRASILEIRA**

OIAPOQUE/AP

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
CAMPUS BINACIONAL DO OIAPOQUE
COLEGIADO CURSO DE LETRAS PORTUGUÊS FRANCÊS
TURMA 2015.2

MÁRCIO ANIKÁ BATISTA

**TRADUÇÃO CULTURAL E POÉTICA NA NARRATIVA INDÍGENA: COLETA E
TRANSCRIÇÃO NA FRONTEIRA FRANCO-BRASILEIRA**

Artigo Científico apresentado ao Curso de Licenciatura Plena em Letras Português/ Francês e suas Respectivas Literaturas da Universidade Federal do Amapá - Campus Binacional do Oiapoque – como requisito para obtenção do grau de Licenciado Pleno em Letras.

Orientadora:
Prof.^a. Me. Mariana Janaina dos Santos
Alves

OIAPOQUE/AP

2019

FOLHA DE APROVAÇÃO

MÁRCIO ANIKÁ BATISTA

TRADUÇÃO CULTURAL E POÉTICA NA NARRATIVA INDÍGENA: COLETA E TRANSCRIÇÃO NA FRONTEIRA FRANCO-BRASILEIRA

Artigo Científico apresentado ao curso de Licenciatura Plena em Letras Português/ Francês e suas Respectivas Literaturas na Universidade Federal do Amapá, Campus Binacional do Oiapoque, como requisito para obtenção do grau de Licenciado Pleno em Letras.

Orientadora:
Prof.^a Me. Mariana Janaina dos Santos
Alves

Aprovado em:

Nota:

Banca Examinadora

Professor: Dr. José Carlos Cariacás Romão dos Santos

Instituição: Universidade Federal do Amapá

Professora: Dr.^a Fernanda Cristina da Encarnação dos Santos

Instituição: Universidade Federal do Amapá

Professora: Me. Mariana Janaina dos Santos Alves

Instituição: Universidade Federal do Amapá

Dedico esta pesquisa ao meu pai Leandro Batista e minha mãe Rosicleide Quaresma Aniká. Dedico também à minha esposa Francicleude dos Santos Quaresma, ao meu filho, João Pedro dos Santos Batista e a minha filha Maria Eduarda dos Santos Batista. Aos meus irmãos Leandson Aniká Batista e Adriano Aniká Batista e irmãs Deuzete Aniká Batista, Carolaine Aniká Batista e Rosiene Aniká Batista.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao Senhor Deus, pelo privilégio de crer em sua existência. Pois, sem ele nada seríamos.

Sou grato também a minha orientadora, a professora Mariana Janaina dos Santos Alves, que através de suas orientações na Iniciação Científica despertou em mim a curiosidade em pesquisar sobre este tema. Agradeço também, por sua compreensão e paciência, ao longo desse período. Agradeço ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) pela bolsa de Iniciação Científica concedida de agosto de 2017 a julho de 2018, ano que se marcou devido às muitas experiências.

Agradeço a dedicação de todos os professores do curso de Letras da Universidade Federal do Amapá - Campus Binacional.

Aos meus amigos e colegas de graduação Abson Martins Pinto dos Santos, Eliene Nascimento da Conceição Silva, Valdo Primo dos Santos Jean Jacque, pessoas maravilhosas e companheiras.

Ao meu tio e amigo, Lealdo Quaresma Aniká, que sempre esteve ao lado, me aconselhando e me incentivando a priorizar os estudos.

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo apresentar os resultados do plano de trabalho *Tradução cultural na narrativa indígena: coleta, transcrição e análise em Oiapoque* desenvolvido, por um ano (agosto/2017-2018), na Universidade Federal do Amapá, Campus Binacional de Oiapoque. Esta pesquisa esteve vinculada ao projeto *Tradução de poemas de Léopold Sédar Senghor: Modernismo, Négritude e Africanidade*. É importante frisar que este artigo foi desenvolvido durante os estudos do programa de Iniciação Científica (PROBIC) e já se encontra publicado nos Anais do *II Congresso Internacional Línguas Culturas e Literaturas em Diálogo: identidades silenciadas*, que foi realizado na Universidade de Brasília, em 2018. A pesquisa focalizou no estudo das vozes na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa, que foram tomadas como um espaço real e imaginário onde se exprimem identidades linguísticas e culturais. Neste caso, o foco da pesquisa foram os indígenas, da etnia Karipuna, que vivem na aldeia Manga, município de Oiapoque, estado do Amapá. Os resultados apresentados, neste texto, derivam de uma das etapas do plano de trabalho acima mencionado: a coleta e a transcrição de narrativas contadas pelos indígenas karipunas que foi realizada na aldeia Manga, Terra indígena Uaçá. Para compor o arcabouço teórico que serviu de base para as análises, escolheu-se, o estudo de alguns conceitos da tradução, quais sejam os *Clássicos da teoria da tradução* (2001) de Werner Heidermann e *Oficina de tradução* (1992) de Rosemary Arrojo, por consideramos que os narradores são tradutores de sua cultura; além destes, agregados aos postulados citados, utilizaram-se apontamentos dos Estudos Culturais, nos quais, se compreende as narrativas que foram contadas a partir da memória (individual e coletiva) de indígenas. São eles: *O local da cultura* (BHABHA, 1998) e, na Teoria da Literatura *Simbolismo e interpretação* (TZVETAN, 2014). Pretendeu-se, nesse sentido, que as reflexões desenvolvidas a partir da leitura dos textos fossem aplicadas à tradução cultural, assim como, o tema da identidade, e que estes, servissem para compreensão da narrativa indígena.

Palavras-chave: Tradução. Cultura. Narrativa. Indígena. Fronteira.

RÉSUMÉ

L'article présent a pour l'objectif présenter les résultats du plan de travail *Traduction culturelle dans le récit amérindien: enregistrement, transcription et analyse à l'Oyapock* développé, pendant un an (août 2017-2018), dans Université Fédérale de l'Amapá, sur le Campus Binational de l'Oyapock. Cette recherche était attaché au projet *Traduction de poèmes de Léopold Sédar Senghor: Modernisme, Négritude et Africanité*. Il est important enregistrer que cet article a été développé pendant le programme de Recherche Scientifique pour les étudiants (PROBIC), puis il a été déjà publié dans les Actes du II Congrès International Langues, Cultures et littératures en dialogue : identités silencieuses, qui a eu lieu à l'Université de Brasília, en 2018. La recherche se concentre sur l'étude des voix de la frontière du Brésil avec la Guyane Française, qu'on a pris comme un espace réel et imaginaire où on est exprimé les identités linguistiques et culturelles. Dans ce cas, le but de la recherche a été les amérindiens, d'ethnie Karipuna, ceux qui vivent dans le village Manga, à l'Oyapock, état de l'Amapá. Les résultats présentés, dans ce texte, dérivent d'une des étapes du plan de travail ci-dessus mentionné : l'enregistrement et la transcription des récits racontés par amérindiens Karipunas qu'on a fait dans le village Manga, situé sur Terre Amérindienne Uaçá. Pour composer le cadre théorique qu'à servi de base pour les analyses, on a choisi, les études de quelques concepts de la traduction, à savoir, les *Classiques de la théorie de la traduction* (2001) de Werner Heidermann et *Atelier de traduction* (1992) de Rosemary Arrojo, car on a considéré que les narrateurs, eux, ils sont traducteurs de leur culture ; au-delà, il y a agrégées aux postulats mentionnés, on a pris les études des Études Culturels, dans lesquels, on comprend les récits racontés à partir de la mémoire (individuel et collective) des amérindiens. Ils sont : *Le lieux de la Culture* (BHABHA, 1998), puis dans la Théorie de la littérature le *Symbolisme et interprétation* (TZVETAN, 2014). On veut, dans ce sens, que les réflexions développés à partir de la lecture de textes étaient appliquées à la traduction culturelle, ainsi que, le thème d'identité, pour qu'ils soient pris pour la compréhension du récit amérindien.

Mots-clés: Traduction. Culture. Récit. Amérindien. Frontière.

SUMÁRIO

RESUMO.....	6
RÉSUMÉ.....	7
1 INTRODUÇÃO	9
2 DOS ESTUDOS DA TRADUÇÃO, DA CULTURA E AS NARRATIVAS.....	10
3 A COBRA GRANDE DO MIRITI, CONTADA PELOS INDÍGENAS KARIPUNAS FERNANDO ANIKÁ E MANUEL DOS SANTOS.....	13
3.1 TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA A, CONTADA POR FERNANDO ANIKÁ, KARIPUNA, RESIDENTE NA ALDEIA MANGA – OIAPOQUE/AP.....	15
3.2 TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA B, CONTADA POR MANUEL FLORIANO ANIKÁ DOS SANTOS, KARIPUNA, RESIDENTE NA ALDEIA MANGA OIAPOQUE/AP.....	16
4 CULTURA E TRADUÇÃO NA COBRA GRANDE DO MIRITI.....	18
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	22
6 REFERÊNCIAS.....	25
7 ANEXO.....	27

1 INTRODUÇÃO

O artigo apresenta os resultados parciais do plano de trabalho *Tradução cultural e poética na narrativa indígena: coleta, transcrição e análise em Oiapoque* que integrou o projeto de pesquisa *Tradução de poemas de Léopold Sédar Senghor: Modernismo, Négritude e Africanidade*. Esse estudo, registrado no Departamento de Pesquisa (DPq) da Universidade Federal do Amapá, é realizado no Campus Binacional de Oiapoque, única cidade que faz fronteira com a União Europeia, no extremo norte do Brasil.

A pesquisa, que deu origem ao plano de trabalho, propõe um projeto voltado à tradução de poemas, da língua francesa para a língua portuguesa do Brasil, além de projetar a análise crítica da obra *Éthiopique* que consta no acervo *Oeuvre Poétique* (1990) do escritor Léopold Sédar Senghor. Contudo, no plano de trabalho mencionado, estudou-se a tradução sob outros aspectos: primeiro; os culturais e segundo, as relações deste, com a identidade de uma comunidade específica. Nesse sentido, optamos em estudar a tradução sob a perspectiva de um dos povos indígenas que habitam no Amapá, são eles, os karipunas residentes na aldeia Manga.

Assim, a pesquisa foi proposta na iniciação científica e teve como foco, primeiro, o estudo dos conceitos elencados por pesquisadores da tradução, quais sejam: “Tradução cultural, Intersemiótica e Négritude nos poemas de Bruno de Menezes e Léopold Sédar Senghor: Modernismo afroparaense em Batuque e Les Éthiopiques” (ALVES, 2015), “A integração da língua e da cultura no processo de tradução” (AGRA, 2007), “A tradução intersemiótica e o conceito de equivalência” (DINIZ, 1994) e “Tradução: da semiótica à cultura” (DINIZ, 1995-1996), além dos *Clássicos da teoria da tradução* (HEIDERMAN, 2001) e *Oficina de tradução* (ARROJO, 1992).

Pretendeu-se, nesse sentido, que os conceitos e reflexões desenvolvidos a partir dos estudos da tradução, assim como outros textos sobre o tema da negritude, poética e identidade pudessem servir de base teórica para a compreensão e análise de tais conceitos aplicados à narrativa indígena, especialmente, aquelas que são contadas no município de Oiapoque, no estado do Amapá.

A escolha pelo estudo da narrativa indígena deu-se pelas similitudes encontradas nos temas ligados à identidade, com ênfase à tradução cultural, à luz

dos conceitos da pesquisa de partida, assim como, as representações, simbologias e os aspectos poéticos presentes nas narrativas contadas pelos indígenas Karipunas mais velhos.

Dessa forma, investigamos por meio da coleta *in loco* realizada na aldeia Manga, que se localiza aproximadamente vinte e quatro quilômetros do município de Oiapoque, as narrativas que pudessem aliar os saberes reunidos pela Teoria Literária, assim como os Estudos da Tradução e da Cultura, para identificar aspectos ainda não estudados, presentes na narrativa de autoria indígena. E também, verificar a partir do tema abordado, uma discussão que se encontra tendente na crítica: existe uma literatura indígena?

O objetivo principal da pesquisa, além do estudo dos pressupostos teóricos, foi coletar narrativas contadas na aldeia Manga em Oiapoque. Em seguida, essas narrativas foram transcritas. As entrevistas foram realizadas com indígenas mais velhos da aldeia, para dessa forma, registrar o que foi contado, considerando como ponto de partida a memória dos narradores, para se compreender as histórias que fazem parte do cotidiano karipuna. Após a transcrição, intencionou-se a análise, tendo como base, as teorias elencadas no referencial bibliográfico, e posteriormente, a publicação de artigos sobre o material estudado, assim como a apresentação dos resultados para a comunidade indígena por meio de um seminário.

Além disso, a pesquisa em caráter de iniciação científica auxiliou na qualificação e formação acadêmica de um estudante indígena durante o período de orientação, no qual, preparou-se a escrita de diversos textos científicos, tais como, resumo, resenhas, artigo e resumo expandido. Assim, a iniciação científica pode colaborar na participação de eventos, nos quais, houve a habilitação para apresentar os resultados da pesquisa. Sob a forma de exposições orais, em eventos da Universidade Federal do Amapá e outros.

2. DOS ESTUDOS DA TRADUÇÃO, DA CULTURA E AS NARRATIVAS.

De acordo com a perspectiva dos textos lidos, encontramos em Arrojo a afirmação de que ao tentarmos refletir sobre os mecanismos da tradução, estaremos lidando também com questões fundamentais sobre a natureza da própria linguagem, pois, a tradução, uma das mais complexas de todas as atividades realizadas pelo homem, implica necessariamente uma definição dos limites e do poder dessa

capacidade tão “humana” que é a produção de significados (ARROJO, 1992, p. 10, grifo da autora).

As palavras acima corroboram com as de Diniz, no artigo “Tradução: da semiótica à cultura”, no qual, a autora comenta que:

Considerada como um efeito do contato entre línguas e culturas diferentes, a tradução é uma necessidade, a partir do momento em que os povos precisam comunicar-se. **Antes da invenção e difusão da escrita, a tradução era oral e imediata**; nas comunidades literárias, passou a ser a conversão de um texto escrito em uma língua para outra língua, embora o surgimento da tradução simultânea em conferências internacionais tenha conservado a forma oral (DINIZ, 1995-1996, p.76, grifo nosso).

Nesse sentido, considerando ambas as assertivas, entendemos que a tradução se tornou algo muito importante para a comunicação. Na última década, porém, os critérios mudaram, e hoje, a tradução é vista como uma transformação e seu estudo abrange os fatores que ocasionaram tal mudança. De acordo com tais reflexões, entendemos que é impossível haver um texto pronto completamente ou que ele não possa receber nenhuma outra interpretação que não seja a primeira, imediata. Por não existir como pronto e acabado, o texto se transforma num produto que contém implícita, toda história de sua leitura e, sendo assim considerado, é formado de tudo que o circunda, ou seja, de todas as suas ativações. Podemos definir tradução como uma dessas ativações e a *Tarefa do tradutor* (2008), para lembrar Benjamin, como uma atividade de leitura e construção do sentido.

Da mesma forma que as mudanças e as transformações ocorrem na tradução, dentro da língua, o tradutor tem que, certamente, acrescentar o sentido. Para Diniz:

A tradução é um signo, aquilo que está no lugar de algo para alguém, num determinado momento ou corte da cadeia semiótica. Deixa de ser apenas, como se define tradicionalmente, o transportar, seja de uma língua ou de um sistema, para outro (a). **Torna-se um procedimento complexo que envolve também as culturas**, os artistas, seus contextos histórico/sociais, os leitores/espectadores, as tradições, a ideologia, a experiência do passado e as expectativas quanto ao futuro (DINIZ, 1995-1996, p. 82, grifo nosso).

Assim como, devemos levar em consideração o que está sendo traduzido, também temos que ver para quem e qual comunidade a tradução será dedicada. No caso das narrativas dos indígenas karipunas, consideramos que os narradores são

tradutores de sua cultura. E as histórias contadas explicam o mundo pelo perspectivismo indígena.

Nesse sentido, Alves considera também, que escritores são leitores de seu tempo. A nosso ver, compreendemos que os narradores, certamente, não são escritores, pois, não fazem o registro impresso das narrativas, contudo, eles contam oralmente as histórias, e isso é uma forma de registro. Por isso, os indígenas que contam as narrativas na aldeia Manga são considerados leitores de sua época, uma vez que utilizam a narrativa para explicar a sua cultura, seus valores e crenças. Eles são atores de espaços diferenciados que convergiram para o mesmo ponto: a representação social de um indivíduo quanto ao seu local de pertencimento.

Com efeito, a pesquisa entende **as fronteiras** não como limites, mas sim, etapas de um processo de conhecimento, de contato entre as culturas que não se reduz a simples troca de informações, mas ao compartilhamento de experiências realizadas histórica e socialmente num determinado tempo e espaço por um indivíduo ou vários (ALVES, 2015, p. 671, grifo da autora).

Entre os povos indígenas, as narrativas servem para explicar, por exemplo, a cosmologia indígena, assim como as manifestações culturais ocorridas naquele espaço, neste caso, que pertencem aos indígenas karipunas. Em virtude dessas informações explicitadas acima, verificamos que a cultura de cada região deve ser levada em consideração toda vez que houver uma tradução. Alves ressalta que:

O significativo não está preso unicamente a um sentido. Assim como os aspectos traduzíveis, ele depende também de uma **referência extra-discursiva**, mais ligada ao pragmatismo e ao tradutor. Diferente de uma cultura a outra, as categorias gramaticais, mais ainda, as denominações das coisas correspondem a maneiras de conceber o mundo. A natureza da linguagem e as categorias do pensamento implicam, em cada língua, singularmente em um sentido oculto, próprio dela (ALVES, 2015, p.673, grifo nosso).

As histórias que foram coletadas na Aldeia Manga contam sobre, basicamente, uma temática que é singular aos povos dessa região: A Cobra Grande.

Assim, durante a pesquisa realizada *in loco*, foram coletadas oito narrativas com três informantes, todos eles indígenas karipunas moradores da aldeia. Três dessas histórias contadas narram sobre *A Cobra Grande do Miriti*, na língua do povo karipuna, o khéoul, ela é chamada de *Ahamahi*. Duas são sobre *A mulher que virou cobra*, duas sobre *A Cobra Grande da Montanha Tipoca*, e uma da *Cobra Grande da Aldeia Manga*.

A *Cobra Grande do Miriti (Ahamah)* trata-se de uma narrativa que aconteceu no Rio Curipi, localizado na Terra Indígena Uaçá, em Oiapoque, município do estado do Amapá. Esse era um lugar onde as embarcações, tais como, canoas e pequenos barcos não conseguiam passar, pois, conforme contam os narradores, a cobra as afundava.

Sobre a narrativa *A Mulher que Virou Cobra*, trata-se de uma mulher que desapareceu no Rio Curipi, enquanto ela mariscava¹ com o marido. *A Cobra Grande da Montanha Tipoca*, acontece no lugar mais conhecido entre os povos indígenas, o Cairumará. Essa história ocorreu em outra aldeia indígena, Palikur, mas é conhecida entre os karipunas. A narrativa conta sobre um lugar onde as pessoas iam caçar e desapareciam na montanha.

A narrativa *A Cobra Grande da Aldeia Manga* tem como *locus* a própria aldeia. Trata-se de uma história que aconteceu há alguns anos e teve como testemunhas, várias pessoas da aldeia, na ocasião, a cobra manifestou-se no rio onde as mulheres lavavam roupa. A água se movimentou, mas a cobra não levou ninguém para o fundo.

Por fim, reiteramos que essas narrativas foram contadas por três indígenas, sendo dois homens e uma mulher. Os dois primeiros relataram três, e as outras duas, foram contadas pela última. Observou-se que as histórias contadas são basicamente as mesmas, mas, cada um deles apresentou-as conforme a sua tradução.

3. A COBRA GRANDE DO MIRITI, CONTADA PELOS INDÍGENAS KARIPUNAS FERNANDO ANIKÁ E MANUEL DOS SANTOS

Para este artigo, escolheu-se a narrativa *A Cobra Grande do Miriti* que foi contada por dois karipunas da aldeia Manga: o senhor Fernando Aniká, com 74 anos² de idade e Manuel Floriano Aniká dos Santos, com 73 anos.

As referências extra discursivas encontradas durante a pesquisa na aldeia Manga, realizada com os indígenas mais velhos da etnia Karipuna, foram designadas a partir da experiência de vida que cada um deles teve ao relatar estas

¹ Mariscar é uma expressão utilizada pelos povos indígenas que significa buscar alimento no rio, como por exemplo, as atividades que envolvem a pesca.

² Idade do narrador no ano da coleta, 2018.

narrativas. Também, consideramos o fato, de que eles são nativos daquela região e isso possibilitou que a noção de espaço deles seja real, pois, eles conhecem os lugares onde as histórias aconteceram. Ressaltamos que a colaboração destes senhores foi fundamental para a construção deste trabalho, pois, sem eles, não seria possível a pesquisa.

Estas narrativas foram registradas em língua portuguesa, mas reiteramos que, os narradores são indígenas e a sua língua materna é o Patuá (Khéoul). É importante observar que eles contaram as histórias usando uma língua estrangeira para a comunidade, mas, eles asseguraram durante a coleta dos registros que poderiam contar na sua língua materna. Como não haveria tempo para coletar as narrativas em khéoul e em português, e esta atividade não estava prevista no plano de trabalho, optamos em coletar somente na língua estrangeira, e consideramos a possibilidade de fazê-lo no idioma indígena em outro momento, *a posteriori*, desta pesquisa.

Objetivamos nesse sentido, verificar como essas histórias seriam contadas pelos indígenas karipunas, em um idioma estrangeiro, e assim considerar o uso da tradução de um idioma para o outro, que a nosso ver, é o próprio processo cultural. Sendo assim, o sentido da narrativa contada em khéoul pode ser igual ou diferente das narrativas contadas em português.

De maneira idêntica ao que foi exposto, entende-se por analogia que, a tradução das narrativas indígenas, desenvolve-se tal como aponta Alves ao citar Arrojo, na qual, tem-se a afirmação: “[...] a tradução de um poema, **ou de qualquer outro texto**, inevitavelmente será fiel a visão que o tradutor tem desse poema e, também, aos objetivos de sua tradução” (ALVES, 2015, p. 677, apud. ARROJO, 1993, p. 24, grifo nosso). Os narradores indígenas, não são apenas meros transportadores de significados. As trocas simbólicas e culturais são realizadas dentro da própria língua. Neste caso, o português e o Patuá, as línguas estão articuladas e foram adaptadas aos modos de falar e às características da oralidade.

Para dar continuidade à reflexão iniciada no capítulo, passemos à análise das narrativas (A) e (B). Ressaltamos que elas estão apresentadas conforme foram coletadas, na entrevista realizada dia 23 de janeiro de 2018, na aldeia Manga.

3.1 TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA A, CONTADA POR FERNANDO ANIKÁ, KARIPUNA, RESIDENTE NA ALDEIA MANGA – OIAPOQUE/AP.

Meu nome é Fernando Aniká, tenho 74 anos. A história que eu vou contar é do homem que veio do Amapá³, conhecido como Bartion. Quando ele veio para essa região para ir ao Oiapoque, ele pensou que estava entrando no Rio Oiapoque, mas, ele entrou no rio Uaçá. Quando ele chegou no Encruzo⁴, ele pegou o rio Curipi e veio subindo até chegar para cá. Antes de chegar no Miriti, ele avistou muitas canoas, pensou que era uma vila e continuou seguindo. Ele aforçô⁵ na viagem, e quando ele chegou no Miriti mesmo, no lugar exato, que é um o poço⁶, ele sentiu um remanso. Quase que o reboque⁷ dele foi para o fundo.

Então, o Bartion pegou o tabaco dele e fumou. Feito isso, ele jogou na água o cigarro, e assim, sumiu o redemoinho. Ele subiu o rio Curipi e parou no Sódô⁸ para deixar a sua família. À noite, umas seis horas, ele foi com um colega que acompanhava ele na viagem, eles foram lá no Miriti.

Eles conversaram e o Bartion falou para o colega que era uma cobra que tinha lá. Bartion desceu o rio Curipi e conversou com a cobra. Ele só voltou às seis horas da manhã do outro dia. Quando chegou na casa dele, onde o pessoal dele estava morando, eles beberam e comeram. Não sei mais o que eles fizeram pra lá, mas sei que ele ajeitou⁹ o lugar.

Quando ele chegou na aldeia, Bartion contou que ele deixou a cobra na chave e falou que tinha deixado ela presa lá. Ele contou que tinha deixado a cabeça dela debaixo do Kajari¹⁰ e o rabo da cobra tinha ficado no rio Curipi. Eu acredito que sim, porque depois desse dia, qualquer pessoa pode passar lá. Bartion falou para as pessoas da aldeia Espírito Santo, que moravam lá antigamente, que eles podiam passar, pois, o lugar estava ajeitado.

Daquele dia em diante, o homem fixou casa naquele lugar, onde passou a viver por toda vida. Esse lugar hoje é chamado de Bartion em homenagem a ele.

³ O Estado Amapá tem um município homônimo.

⁴ Lugar que faz a divisa entre o Rio Curipi e tem saída para o mar.

⁵ Termo usado pelo narrador para indicar a continuidade da viagem.

⁶ No rio há uma parte mais rasa e outra mais funda. A segunda é chamada de poço, pois, os peixes maiores, cobras, jacarés e outros bichos lá ficam.

⁷ Termo usado pelo narrador para designar canoa.

⁸ Lugar de uma ponta de ilha com habitantes.

⁹ Termo usado pelo narrador para explicar que a cobra tinha sido presa.

¹⁰ Montanha conhecida por guardar a cabeça da cobra.

3.2 TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA B CONTADA POR MANUEL FLORIANO ANIKÁ DOS SANTOS, KARIPUNA, RESIDENTE NA ALDEIA MANGA – OIAPOQUE/AP.

Meu nome é Manuel Floriano Aniká dos Santos, tenho setenta e três anos e a primeira história que eu vou contar é de lá do Miriti¹¹. Nesse lugar tinha uma cobra, e por isso, a gente não passava por lá. Por esse motivo, foi construído um caminho de terra para que a gente pudesse contornar e sair lá em cima. No caminho tem um igarapé, onde as canoas ficavam na parte de cima.

Antes, não se podia passar por este local, pois, as canoas da gente alagavam e quem estivesse dentro ia embora para fundo. Um dia, veio um velho daí do lado francês, ele era um pajé que veio conhecer e procurar um lugar para morar. Ele pediu licença para entrar no rio.

O Chefe de posto¹² que ficava no Encruzo¹³ disse:

- Olha, o senhor não vai passar na sua canoa. Tem um lugar onde a gente passa por terra.

O pajé disse que se ele desse a autorização, ele passaria assim mesmo. O chefe disse:

-Olha, o senhor não vai passar.

O pajé insistiu. O chefe de posto não conhecia ele e nem sabia quem ele era e se era pajé mesmo. A maré estava grande. E o pajé estava com uma montaria¹⁴ grande. O chefe explicou onde era o local e o pajé disse que ele já sabia onde era. Como o pajé trata com as coisas sobrenaturais, ele já havia imaginado que existia algo naquele lugar. Ele foi embora, subiu o Rio Curipi e quando ele chegou perto do local, ele passou na frente e pegou o cigarro dele que enrolou e veio fumado na frente canoa.

O pajé ficou sentado na canoa e o outro rapaz, amigo dele, ficou remando com a mulher do pajé. Quando eles chegaram nessa curva, eles viram que só quebrou um remanso¹⁵.

¹¹ Espaço natural com redemoinho localizado no Rio Curipi, após a aldeia Espírito Santo, no município de Oiapoque/ estado do Amapá.

¹² O chefe de posto é sempre um indígena. A etnia do chefe varia de acordo com a localização do território.

¹³ Lugar que faz a divisa entre o Rio Curipi e a saída para o mar.

¹⁴ A palavra se refere a uma canoa.

¹⁵ Da força da maré.

O pajé jogou o cigarro dele no meio do remanso, e depois disso, a força da água acalmou. Eles passaram desse lugar, daí, quando eles chegaram a um lugar chamado Sódô¹⁶. Lá morava um pessoal que disse:

- Bom, como tu fez para passar?

O velho respondeu:

- Bom, eu passei.

As pessoas disseram para ele que não passavam por lá, porque tinha um bicho que puxava as canoas e quem tivesse dentro para o fundo. De tarde, no Sódô, foi feito um ritual, o Turé¹⁷. Na intenção de saber o que estava acontecendo no local, o pajé, primeiro, precisaria cantar para descobrir do que se tratava, assim, ele disse:

- Olha, vocês façam um cigarro¹⁸ para mim que vou ajeitar aí para vocês. Eles fizeram o cigarro e ele disse:

- Pode deixar que eu vou ajeitar a passagem para vocês.

De tarde, o pajé colocou os Pacarás¹⁹ dele e começou a cantar, ele viu a cobra em sua cantoria e conversou com ela. Sabe-se que durante a cantoria, o pajé pode viajar por outros lugares, por meio de seu espírito, sem sair de onde está. As visões apenas são vistas pelo pajé.

Nesse momento, da cantoria, a cobra veio ao encontro dele. Todos cantaram por muitas horas, beberam e depois pararam. O pajé disse que na manhã seguinte poderia ser levado ao local onde estava a cobra. E, para comprovar o efeito de seu trabalho, afirmou:

- Lá vocês vão escutar um estrondo.

Assim, pela manhã, eles pegaram a canoa e levaram ele. Ao chegarem no local, o pajé pegou os pakarás e pulou na água. E se manteve conversando com as pessoas em cima d'água. Disse ainda, que eles deveriam voltar para aldeia e que ele chegaria no outro dia pela manhã. Os outros perguntaram como ele iria fazer para ir. Ele respondeu que iria chegar e sumiu para o fundo. Por volta de umas três horas da tarde, eles escutaram o estrondo prometido.

¹⁶ Lugar de uma ponta de ilha com habitantes.

¹⁷ Ritual de festa, com cantoria, feito pelos indígenas e que acontece geralmente no Dia do Índio, e em ocasiões em que a comunidade precisa saber a procedência de alguns fatos: tais como doença; perseguição, etc.

¹⁸ A expressão em destaque significa executar os preparativos para a festa do Turé, que confirmaria as suspeitas do pajé.

¹⁹ A palavra designa os bichos que acompanham a performance ritualística do pajé. Cada pajé é representado por um animal. Os artefatos que compõem o cenário do Turé, tais como o maracá, os bancos de madeira e outros são guardados no Pakará.

Ao encontrar com a cobra, o pajé teve uma nova festa. Ele, os bichos que o acompanham e a cobra. Lá beberam bastante, festejaram e a cobra ficou embriagada. Assim, ele pegou a cabeça da cobra que era grande, amarrou ela com uma corrente e dobrou para baixo da Montanha chamada Kajarí, e lá, ela ficou até os dias de hoje. Mas, o rabo da cobra permanece no rio criando um redemoinho.

No outro dia, de manhã, as pessoas que levaram o pajé foram esperar na beira do rio, no Sódô, para ver se ele voltaria. Quando deu sete horas da manhã, eles foram lá no local combinado. Quando eles viram o retorno, o pajé vinha caminhando em cima d'água, no meio do rio. As pessoas, curiosas, pensaram: Em que ele vinha montado?

O pajé encostou na beira e desceu andando na terra. Perguntaram como ele tinha vindo, que respondeu:

- Eu vim no meu poraquê grande.

As pessoas que esperavam ele na beira olharam e não enxergaram nada. Em seguida, o pajé desceu, deu a mão para eles e disse:

- Pronto. Acabou.

Depois disse que estava tudo resolvido. E daquele dia em diante não sumiria ninguém, que todos poderiam passar, inclusive, as canoas. Não era mais necessário fazer a rota antiga, podiam ir navegar no rio direto, pois, a cobra já estava amarrada, e até hoje, ninguém mais sumiu neste lugar e todos passam tranquilamente.

4. CULTURA E TRADUÇÃO NA COBRA GRANDE DO MIRITI

Após fazermos a leitura das histórias coletadas, observamos que entre elas, há algumas semelhanças entre os fatos descritos e diferenças entre os elementos que compõem a estrutura básica de cada narrativa, e que essas informações variam conforme a versão apresentada por cada narrador. A primeira, contada pelo senhor Fernando Aniká apresenta-se mais sucinta, a segunda, contada pelo senhor Manuel Floriano dos Santos é mais intensa nos detalhes, na descrição e nas personagens que compõem a narração. Vejamos, um pouco, das variantes em cada tradução proposta pelos indígenas sobre uma narrativa recorrente da cultura karipuna e que apresenta uma justificativa para fenômenos ligados ao desaparecimento de pessoas e naufrágio de pequenas embarcações, que ocorreram em outra época na aldeia Manga.

Começamos pelas semelhanças que foram encontradas, da mesma narrativa, e que foi contada por pessoas diferentes. Os dois indígenas, antes de iniciar as histórias, se apresentaram, e começaram destacando sua identidade, por meio do nome e a informação da idade. Esse é um traço importante do narrador, quando se trata de uma comunidade tradicional, neste caso, indígena, pois, de acordo com seus próprios princípios, o fato de eles se apresentarem como karipunas e dizer a idade que possuem indica que essas pessoas são figuras legítimas de seu povo, e que reconhecem por meio de suas características, o pertencimento étnico. A indicação sobre a idade é relevante, pelo fato que, esses indivíduos já viveram muito tempo naquele lugar, e por isso, têm autonomia para contar as histórias que aconteceram em outra época.

Os dois indígenas relataram sobre a Cobra grande, e em ambas as narrativas, o espaço, no qual, a história de desenvolve é o Miriti. Como se pode observar no trecho, contado por Fernando Aniká, em que se tem a contextualização sobre o local, onde se passou narrativa. Vejamos no trecho “Ele aforçô na viagem, e quando ele chegou no Miriti mesmo, no lugar exato, que é um poço, ele sentiu um remanso” (ANIKÁ, 2018). O poço, que ele se refere, é um lugar mais fundo do rio; o vocábulo se refere à área onde ficam os peixes e outros animais aquáticos da região.

Importa dizer ainda que, para os karipunas, essa história não é considerada uma invenção, uma falácia, e sim, um fato real ocorrido em outro tempo. A história é contada na aldeia para explicar sob o perspectivismo indígena, entre outras situações, a mudança do caminho que antes era usado como rota, devido ao desaparecimento de pessoas e embarcações, e também, para valorizar os feitos realizados por um estrangeiro. O pajé Bartion, personagem protagonista deste povo, e que se constitui na narrativa como um forasteiro, era uma pessoa que veio de outro local e que resolveu uma dificuldade que o povo karipuna enfrentava.

O obstáculo era resolver o problema da passagem pelo rio Curipi. Os dois indígenas citam um lugar chamado Sódô que, antigamente, segundo informações dos narradores e de outros karipunas, era uma aldeia. Mas, hoje não existem moradores nesse local. O nome do protagonista nas narrativas coincide, ele é chamado Bartion. Nas duas histórias é notório que ele não estava sozinho e que veio acompanhado de seus familiares. Além disso, observamos que nome de *Bartion*, pode ser considerado uma supressão do nome francês *Sebastien* ou

simplesmente, Sebastião em português. Em uma das narrativas, tem-se a informação de que “Um dia, veio um velho daí do lado francês” (SANTOS, 2018), ou seja, é possível que o nome do personagem seja derivado de uma palavra estrangeira, e que este substantivo, tenha sofrido adaptação ao idioma khéoul falado pelos karipunas do Manga.

Em relação ao espaço, no qual, se desenvolvem as ações, ambos falam sobre o Kajari, a montanha, na qual, segundo os narradores, a cabeça da cobra ficou presa. Essa montanha, de fato, existe e é bastante conhecida na Terra Indígena Uaçá. Identificou-se, portanto, um elemento de caráter verossímil que agrega informações reais às histórias contadas. Este e outros termos que existem, na realidade dos moradores da aldeia, contribuem para que o caráter de verdade do fato, seja reforçado com o passar dos anos, e que a cada vez que a história seja contada, as pessoas possam de alguma forma, imaginá-la, perceber os lugares, nos quais, ocorreram as ações.

Entre as distinções dadas à mesma história contada, por indivíduos diferentes, observamos algumas contradições, em relação, por exemplo, à origem do personagem principal, Bartion. Para Fernando Aniká, ele veio do Amapá, município homônimo do estado, e o homem seguia viagem para chegar na cidade de Oiapoque, no extremo norte do Brasil. Ocasionalmente, ele entrou no Rio Curipi e veio subindo, no curso d'água, até avistar um lugar onde pode visualizar várias canoas. Ao término da viagem, ele chegou, enfim, ao local onde a cobra derrubava as pessoas e as embarcações.

Dada a exposição feita por Manuel dos Santos a situação é outra. Bartion sabia que tinha entrado no Rio Curipi, e além disso, tinha a intenção de seguir até a Guiana Francesa a fim de procurar um lugar para morar, no qual, ele pudesse se estabelecer com a família. No caminho, ao passar pelo lugar chamado Encruzo, Bartion recebeu a informação do chefe de posto, indígena responsável pela região, ele é quem o alerta sobre a passagem perigosa e o desaparecimento das embarcações.

Outro fato identificado é a exposição sobre o ritual do Turé, que é uma festa de agradecimento às pessoas invisíveis que vivem no Outro Mundo, chamadas Karuanã, pelas curas que elas propiciaram por meio das práticas xamânicas dos pajés que dançam, cantam e bebem muito caxixi com os Karuana que vêm ouvi-los cantar várias vezes, sem repetir o canto (ANDRADE, 2014, p. 11). Na narração, feita

por Fernando Aniká, não houve a realização do ritual. Bartion apenas pediu para ir até o local onde estava a cobra, às seis horas da tarde. Após doze horas, ele voltou, no outro dia às seis da manhã. Quando retornou, ele disse que já havia resolvido a situação que afligia o povo karipuna.

Entretanto, para Manuel dos Santos, antes de Bartion ir ao encontro da cobra, ele fez o ritual do Turé, e nesse momento, se preparou para o encontro com o animal. Ou seja, durante o ritual, o pajé já havia tido o primeiro contato com a cobra, à princípio, através de seu espírito. Depois desse contato, no dia seguinte, ele pediu para os indígenas levarem-no até o Miriti. O senhor Manuel descreveu, detalhadamente, o encontro entre Bartion e a cobra. Ao chegar ao lugar onde ela estava, ele se transformou e bebeu com ela. Depois, que ele a acorrenta. Essas ações não são descritas pelo primeiro narrador, Fernando Aniká.

Esses são apenas alguns pontos que destacamos para ilustrar a tradução feita por cada narrador ao contar a mesma história. Ressaltamos que há outras questões que estão sendo analisadas, e posteriormente, serão apresentadas e publicadas em outros eventos.

Percebemos, de modo geral, nas narrativas transcritas que muitos elementos são recorrentes entre os indígenas, tais como a fauna e a flora local, o rio como referência de deslocamento e a memória como registro temporal. Acreditamos que essas questões estão vinculadas a organização social das famílias Karipuna que moram à beira do rio Curipi, afluente do rio Uaçá, no norte do estado do Amapá. Logo, entendemos que as narrativas estão figuradas a partir de um contexto comum, de um espaço permeado de referências naturais.

A região do baixo rio Oiapoque, que inclui a bacia do rio Uaçá e seus afluentes, é uma área de fronteiras, sejam elas fluviais e marítimas, litoral e área interiorana ou vegetação pantanosa e de floresta. As populações do rio Uaçá que convivem nessa região também criam, contornam e recriam fronteiras específicas, diferenciando-se em etnias, identificando-se como “povos indígenas do Oiapoque” (TASSINARI, 2006).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há além dos fatos narrativos mencionados, outros elementos que podem ser comparados, sugeridos e até mesmo questionados. Mas, o que de fato, importou para a pesquisa realizada que coletou as narrativas na aldeia Manga, foram as traduções propostas para a Cobra Grande dada pelos indígenas mais velhos do povo Karipuna. Pois, de acordo com a perspectiva adotada para a realização do nosso trabalho, são considerados tradutores culturais. Eles, ao seu modo, contam para os mais jovens, quem são as cobras da região, o que fizeram e como vivem.

Para estes narradores, as histórias são contadas, seja quem for, o interlocutor, como fatos reais. Da mesma forma, os indígenas explicam que as cobras se comunicam não somente entre elas, mas também, bebem e dançam com as pessoas. O perspectivismo indígena é fundamental para compreender não somente as narrativas que foram coletadas, mas também, o comportamento, os alicerces da cultura karipuna que são edificados, a cada época. Os saberes reunidos pelo conhecimento tradicional insistem, mesmo com todas as tecnologias de informação que integra as pessoas a cada dia, em permanecer como um mecanismo que se ratifica por meio da oralidade.

Nesse sentido, os Estudos da Tradução e da Cultura, serviram para identificar aspectos ainda não estudados, no que se referem à narrativa de autoria indígena, conseqüentemente, a crítica aponta também para outro aspecto do tema, em discussão: a Literatura indígena existe? Se a resposta for positiva, então, podemos identificá-la não por meio da escrita, necessariamente, mas, em outra forma, como a expressão oral. A força motriz deriva da memória individual/ coletiva e das tradições que são compartilhadas pelos indivíduos organizados social e culturalmente.

A partir desse pressuposto, entendemos que as “identidades silenciadas”, em questão, servem para que os elementos que denotam originalidade sejam reconhecidos, de forma independente, e não somente, sejam considerados opostos à cultura canônica ou hegemônica. Considerada como um efeito do contato entre línguas e culturas diferentes, a tradução é uma necessidade, a partir do momento em que os povos precisam comunicar-se. Antes da invenção e difusão da escrita, a tradução era oral e imediata; “nas comunidades literárias, passou a ser a conversão de um texto escrito em uma língua para outra língua, embora o surgimento da tradução simultânea em conferências internacionais tenha conservado a forma oral”

(DINIZ, 1995-1996, p.76). Diz-se, portanto, que a oralidade permanece, na memória e na constituição de identidade de um povo.

Nessa perspectiva, entende-se que não apenas a tradução simultânea tenha conservado a oralidade, mas também, no caso dos povos indígenas, a continuidade do ato e a preservação da narrativa ocorrem no processo de constituição da memória coletiva da comunidade. O recolhimento das narrativas feito por um estudante indígena, a transcrição e análise constituídas, em regime de pesquisa acadêmica, corroboraram num processo de tradução que mesclou a cultura preservada e a sociedade não indígena. Esse processo é comum na região de fronteira, neste caso, na única fronteira que o Brasil tem com a União Europeia.

Algumas vezes, o olhar do pesquisador sobre os povos do Amapá, que é diferente do que se tem como referência comum, provoca a supressão de elementos da cultura indígena ou apresenta-a como inferior a essa ou aquela. Durante a pesquisa, outras questões foram pontuadas, por exemplo, o hibridismo entre as culturas brasileira e estrangeira. Não apenas à proveniente da Guiana francesa, mas que se constitui diversamente para além da primeira, oriunda do Platô das Guianas formado, também, pela Guiana, o Suriname e a Venezuela.

Neste contexto, podemos sublinhar o idioma, Patuá (Khéoul), falado pela maioria dos indígenas da fronteira franco-brasileira. Nessa língua, encontram-se similitudes entre o idioma português, a língua indígena e o francês. Sonoramente, percebe-se que muitas palavras são parecidas quanto à pronúncia com a língua francesa. Elas são resultantes do contato entre indígenas (dos dois lados, como se diz na região) e estrangeiros.

Assim, ao tentarmos refletir sobre os mecanismos da tradução, estaremos lidando também com questões fundamentais sobre a natureza da própria linguagem, pois a tradução, uma das mais complexas de todas as atividades realizadas pelo homem, implica necessariamente uma definição dos limites e do poder dessa capacidade tão “humana” que é a produção de significados (ARROJO, 1992, p. 10).

Percebemos, dessa maneira, que ocorreu neste contexto, uma espécie de adaptação não somente da língua e das culturas que compõem o cenário fronteiriço, mas também a fusão de caracteres que pertencem às duas regiões, dada a proximidade territorial dos povos e as relações parentais estabelecidas ao longo dos séculos nesta região.

Em conclusão, é importante ressaltar que no período que foi desenvolvido a pesquisa foram coletadas oito narrativas e neste artigo foram analisadas somente duas. Restam ainda, mais seis narrativas que não foram analisadas, e com isso, pretende-se em uma outra oportunidade fazer a análises das demais em estudos na pós-graduação.

6 REFERÊNCIAS

AGRA, K.L. de O. A. integração da língua e da cultura no processo de tradução. In: **www.bocc.ubi.pt**. São Paulo, 2007, p.01-18. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/agra-klondy-integracao-da-lingua.pdf>. Acesso em: 29 set. 2017.

ALVES, M. J. S. Tradução cultural, intersemiótica e Négritude nos poemas de Bruno de Menezes e de Léopold Sédar Senghor: Modernismo afro-paraense em Batuque e Les Éthiopiennes. In: **Linguagem: teoria, análise e aplicações (8)**. BAALBAKI, A. et al. (Org.). Rio de Janeiro: UERJ / Programa de Pós-graduação em Letras, 2015.

ANDRADE, Ugo Maia. **TURÉ dos povos indígenas do Oiapoque**. Rio de Janeiro, São Paulo: Museu do Índio/IEPÉ, 2014.

ANIKÁ, Fernando. Fernando Aniká: **Entrevista**. [jan.2018]. Entrevistador: Márcio Aniká Batista. Oiapoque/AP: UNIFAP, 2018. Registro em mp3/vídeo. Entrevista concedida ao Projeto Tradução cultural e poética na narrativa indígena: coleta, transcrição e análise em Oiapoque.

ARROJO, Rosemary. **Oficina de tradução: A teoria na prática**. São Paulo: Ática, 1992.

BENJAMIN, Walter. **A tarefa do tradutor**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2008.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila. Eliana Lourenço de Lima Reis. Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRANCO, Lúcia Castelo (Org.). **A tarefa do tradutor de Walter Benjamin: quatro traduções para o português**. Belo Horizonte: FALE/ UFMG, 2008.

DINIZ, Thaís Flores Nogueira. A tradução intersemiótica e o conceito de equivalência. In: **IV CONGRESSO DA ABRALIC Literatura e Diferença**: São Paulo, 1994.

DINIZ, Thaís Flores Nogueira. Tradução: da semiótica à cultura. In: **Com textos: Revista do Departamento de Letras – ICHS/ UFOP**. Mariana (MG): Departamento de Letras ICHS/ UFOP, 1995-1996.

HEIDERMANN, Werner (Org.). **Clássicos da teoria da tradução**. Florianópolis: UFSC, Núcleo de Tradução, 2001.

SANTOS, Manuel Floriano Aniká dos. Manuel Floriano Aniká dos Santos: **Entrevista**. [jan. 2018]. Entrevistador: Márcio Aniká Batista. Oiapoque/AP: UNIFAP, 2018. Registro em mp3/vídeo. Entrevista concedida ao Projeto Tradução cultural e poética na narrativa indígena: coleta, transcrição e análise em Oiapoque.

TZVETAN, Todorov. **Simbolismo e interpretação**. Trad. Nícia Adan Bonatti. 1ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

REFERÊNCIAS CONSULTADAS

DALCASTAGNÈ, Regina. Uma voz ao sol: representação e legitimidade na narrativa brasileira contemporânea. In: **Estudos de Literatura Brasileira**, nº 20. Brasília, julho/agosto, 2002, p. 33-87.

KELLY, Michael G. *Parole et utopie: Paradigmes de la transition postcoloniale chez Ó Cadhain et Senghor*. In: **Revue de littérature comparée**, 2013/4 (nº 348), p. 441-457. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-de-litterature-comparee-2013-4.page-441.htm>. Acesso em: 10 jan. 2017.

RENOUF, Magali. **Surréalisme africain et surréalisme français: influences, similitudes et différences.** France: Université François –Rabelais de Tours, 2013.

Disponível

em:

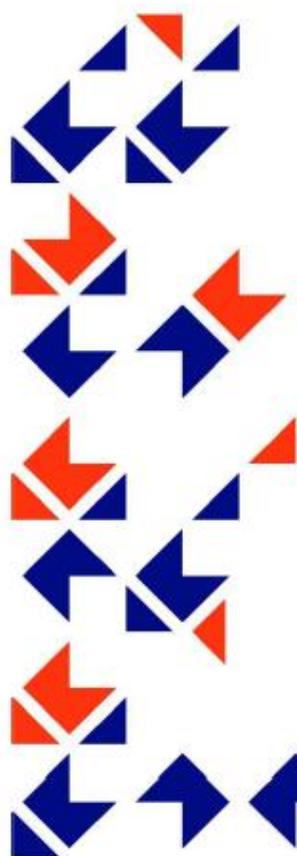
file:///M:/senghor/Surréalisme%20africain%20et%20surréalisme%20français%20influences_similitudes%20et%20différences.pdf. Acesso em: 08 jan.2017.

SENGHOR, Léopold Sédar. Éthiopiennes. In: **Oeuvre poétique.** Paris : Éditions du Seuil, 1990.

7 ANEXOS

ARTIGO PUBLICADO NO II CONGRESSO INTERNACIONAL “LÍNGUAS,
CULTURAS E LITERATURAS EM DIÁLOGO: IDENTIDADES SILENCIADAS - 2018

ANAIS DO II CONGRESSO INTERNACIONAL



Línguas, culturas e literaturas em diálogo:

*identidades
silenciadas*

**16, 17 e 18
agosto de 2018**

UnB • Campus Univ. Darcy Ribeiro

Realização:



Apoio:



INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DE BRASÍLIA**REITOR**

Wilson Conciani

PRÓ-REITOR DE ENSINO

Adilson Cesar de Araujo

PRÓ-REITORA DE PESQUISA E INOVAÇÃO

Luciana Miyoko Massukado

PRÓ-REITORA DE ADMINISTRAÇÃO

Simone Cardoso dos Santos Penteado

PRÓ-REITORA DE GESTÃO DE PESSOAS

Maria Cristina Madeira da Silva

PRÓ-REITORA DE EXTENSÃO E CULTURA

Cristiane Batista Salgado

COORDENAÇÃO DE PUBLICAÇÕES

Daniele dos Santos Rosa

PRODUÇÃO EXECUTIVA

Sandra Maria Branchine

CONSELHO EDITORIAL

Ana Paula Caetano Jacques

Daniele dos Santos Rosa

Francisco Das Chagas Roque Machado

Girlane Maria Ferreira Florindo

Guilherme João Cenci

Jocenio Marquios Epaminondas

Josué de Sousa Mendes

Juliana Rocha de Faria Silva

Larissa Dantas de Oliveira

Maurilio Tiradentes Dutra

Nívia Aniele Oliveira

Raquel Lage Tuma

Tatiane Alves de Melo

COMITÊ CIENTÍFICO

Alexandre Pilati (UnB)

Ana Maria Lisboa de Mello (PPG – UFRJ)

Anna Sulai Cappone (UNIPG – Itália)

Antonio Donizeti Pires (UNESP - Araraquara)

Antonio Manuel Ferreira (Universidade de Aveiro)

Arnaldo Saraiva (Universidade do Porto)

Carlo Pulsoni (UNIPG – Itália)

Daniele Rosa (IFB)

Edvaldo Bergamo (UnB)

Eloisa Pilati (UnB)

Francisco Topa (Universidade do Porto)

Giorgio De Marchis (Università Roma Tre)

Helena Bonito (Universidade Mackenzie)

Ida Alves (UFF)

Isabel Araújo Branco (Universidade Nova de Lisboa)

Marcelo Ferraz (UFG)

Mário Frungillo (UNICAMP)

Oswaldo Silvestre (Universidade de Coimbra)

Paula de Paiva Limão (UNIPG - Italia)

Regina Dalcastagnè (UnB)

Rozana Naves (UnB)

Roberto Vecchi (Università di Bologna)

Rodolfo Franconi (Dartmouth College – USA)

Rozana Naves (UnB)

Solange Fiuza (UFG)

Vagner Camilo (USP)

Vânia Chaves (Universidade de Lisboa)

Vera Lúcia de Oliveira (UNIPG - Italia)

Wilson Flores (UFG)

Adeilson Sedrins (UFRPE)

Marcelo Sibaldo (UFPE)

Danniela Carvalho (UFBA)

Maria Eugênia Lamoglia Duarte (UFRJ)

Heloisa Salles (UnB)

COMISSÃO ORGANIZADORA

Alexandre Simões Pilati (UnB) – Presidente

Eloisa Nascimento Silva Pilati (UnB)

Daniele dos Santos Rosa (IFB)

Alzira Neves Sandoval (SEEDF)

Stefânia Resende Zandomênico (SEEDF)

Paula de Paiva Limão (UNIPG - Itália)

Vera Lúcia de Oliveira (UNIPG - Itália)

Wilson Flores (UFG)

Solange Fiuza (UFG)

2018 Editora IFB



A exatidão das informações, as opiniões e os conceitos emitidos nos capítulos são de exclusiva responsabilidade dos autores. Todos os direitos desta edição são reservados à Editora IFB. É permitida a publicação parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte. É proibida a venda desta publicação.

EDITORA

Reitoria – SGAN QM 618, módulos D, E, F, G
CEP: 70860-100 Brasília-DF
www.ifb.edu.br
Fone: +55 (61) 2103-2108
editoria@ifb.edu.br

Anais do II Congresso Internacional Línguas Culturas e Literaturas em Diálogo: identidades silenciadas
ISBN 978-85-64124-60-8

Dados da Catalogação na Publicação

Elaboração Lara Batista Carneiro Botelho CRB1-2434

C749a Congresso Internacional Línguas, Culturas e Literaturas em diálogo:
identidades silenciadas (2. : 2018 : Brasília, DF).

Anais do II Congresso Internacional Línguas, Culturas e Literaturas em
diálogo: identidades silenciadas [recurso eletrônico] / [organizadores
Universidade de Brasília, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia
de Brasília] – Brasília : Editora IFB, 2018.

Modo de acesso: pdf

Evento realizado do dia 16 a 18 de agosto de 2018.

ISBN 978-85-64124-60-8

1. Linguagem e línguas. 2. Cultura - Política - Sociedade. 3. Língua
portuguesa. 4. Literatura portuguesa. 5. Linguagem e cultura. 6. Linguística.
7. Psicolinguística - Educação - Democracia. 8. Linguagem e línguas -
Variação. 9. Poesia. I. Universidade de Brasília, org. II. Instituto Federal de
Brasília. Ferreira, org.. III. Título.

CDU (8:304)

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-64124-60-8



Anais do II Congresso Internacional Línguas Culturas e Literaturas em Diálogo: identidades silenciadas
ISBN 978-85-64124-60-8

SUMÁRIO

SIMPÓSIO 1 – MULHER E LITERATURA: VOZES SILENCIADAS, MISOGINIA E NOÇÕES DE IDENTIDADE.....	15
A VIOLÊNCIA DO DISCURSO FEMININO RETIDO EM LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA	16
A VALORIZAÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL E A CRÍTICA SOCIAL PRESENTES NA PRODUÇÃO POÉTICA SANTOMENSE DE AUTORIA FEMININA	24
NA DANÇA DE NIKETCHE: REPRESENTAÇÕES DA MULHER NA FICÇÃO DE PAULINA CHIZIANE	33
POESIA SILENCIADA: MULHERES NEGRAS E OUTROS ENUNCIADORES NA REPRESENTAÇÃO DA IDENTIDADE.....	53
CLARA DOS ANJOS E A MULHER NEGRA NO INÍCIO DO SÉCULO XX.....	65
ALTERIDADE NA LITERATURA FEMININA.....	73
ROMPENDO SILÊNCIOS: A OBRA POÉTICA DE CRISTIANE SOBRAL.....	79
SIMILITUDES E DESCOMPASSOS FEMININOS NA CONTÍSTICA DE LÍLIAN ALMEIDA	103
A ESCRITA DE CRISTIANE SOBRAL – IDENTIDADE, DESCONSTRUÇÃO E EMPODERAMENTO	113
TO GROW UP IN THE DEEP SOUTH: TO KILL A MOCKINGBIRD COMO ROMANCE DE FORMAÇÃO FEMININA	124
INVERSÃO DE PAPÉIS: JOGOS DE GÊNERO E IMAGINAÇÃO LITERÁRIA EM RACHEL DE QUEIROZ	136
O PÁSSARO VOA E A POESIA ECOA: UM ESTUDO SOBRE O SILENCIAMENTO DA POESIA ERÓTICA DE GILKA MACHADO	148
VERACIDADE E VEROSSIMILHANÇA N'O MUNDO DE AISHA.....	155
SIMPÓSIO 3 – LÍNGUAS AFRICANAS E AFRO-BRASILEIRAS EM DEBATE: DESCRIÇÃO, POLÍTICAS LINGUÍSTICAS E ENSINO.....	165
DO SILÊNCIO À INDIFERENÇA: AS DIRETRIZES CURRICULARES PARA A EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA	166
A CULTURA AFRICANA: CASO DA REPÚBLICA DO TOGO	176
POLÍTICAS E DESAFIOS EM TORNO DO ENSINO DAS LÍNGUAS NACIONAIS EM MOÇAMBIQUE	186
IMAGENS DE LÍNGUA – UM ESTUDO SOBRE AS LÍNGUAS NACIONAIS E O PORTUGUÊS NA ESCOLA MOÇAMBICANA POR MEIO DO DISCURSO DO PROFESSOR	199
TENSÃO ENTRE A ESCRITA E A ORALIDADE E AS CONSEQUÊNCIAS DA LÍNGUA PORTUGUESA NO PROCESSO DE ENSINO-APRENDIZAGEM NA GUINÉ-BISSAU: CASO DA ETNIA BALANTA BRASSA, NO SUL DO PAÍS	211
O PORTUGUÊS AFRO-BRASILEIRO: CARACTERÍSTICAS E REFLEXÕES SOBRE SUA INVISIBILIZAÇÃO NA SOCIEDADE.	229

Anais do II Congresso Internacional Línguas Culturas e Literaturas em Diálogo: identidades silenciadas
ISBN 978-85-64124-60-8

SIMPÓSIO 4 – FORMAS ESTÉTICAS DAS PERIFÉRIAS URBANAS: A EVIDÊNCIA DA FRATURA DA FORMAÇÃO DO BRASIL MODERNO	236
A LITERATURA TOMADA DE ASSALTO: TESTEMUNHO E RESISTÊNCIA EM PRODUÇÕES PERIFÉRICAS DE SÃO PAULO	237
OVER AGAIN: AS REPETIÇÕES NAS CANÇÕES DE TIM MAIA	247
REGIÕES PERIFÉRICAS: FOTOGRAFIA COMO INVESTIGAÇÃO E PENSAMENTO SOBRE A PAISAGEM E A REPRESENTAÇÃO	268
O FINO RAP DE ATHALYBA-MAN. A INSERÇÃO SOCIAL DO PERIFÉRICO ATRAVÉS DO MERCADO DE MÚSICA POPULAR.....	279
PALAVRAS QUE VALEM POR TIROS.....	294
POÉTICAS PERIFÉRICAS CONTEMPORÂNEAS: RAP NACIONAL, POESIA LÍRICO-COLETIVA	305
SER JUSTINE OU JULIETTE? O SADISMO NA EXPERIÊNCIA PERIFÉRICA TRANS E TRAVESTI NO BRASIL CONTEMPORÂNEO A PARTIR DE LINN DA QUEBRADA (2017).....	318
SOBREVIVENDO NO INFERNO: DE ONDE VEM O RACIONAIS MC'S?	328
“BALADA DA ARRASADA”: O GUETO GAY CARIOCA A PARTIR DE ANGELA RO RO.....	338
SIMPÓSIO 5 – VOZES DA FRONTEIRA: CONSTRUÇÃO E DESCONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES	346
A POESIA DA RUA QUE BROTA O MUNDO – THE POETRY OF THE STREET THAT SPRINGS THE WORLD	347
TRADUÇÃO CULTURAL E POÉTICA NA NARRATIVA INDÍGENA: COLETA E TRANSCRIÇÃO NA FRONTEIRA FRANCO-BRASILEIRA	358
“TROUXAS ESQUECIDAS” NO ESPAÇO URBANO: LIMA BARRETO, ROBERTO ARLT E JOÃO ANTÔNIO.....	371
A DIVERSIDADE SÓCIO-CULTURAL E LINGUÍSTICA AFRICANA E A FORMAÇÃO IDENTITÁRIA E POLÍTICA DO ESTADO-NAÇÃO NA GUINÉ-BISSAU.....	381
MEMÓRIA EM VERSOS: UM ESTUDO SOBRE A PRODUÇÃO LÍRICA EM PORTUNHOL DE FABIÁN SEVERO	390
O (NÃO) PERTENCIMENTO DA PERSONAGEM PONCIÁ VICÊNCIO. UM ESTUDO DO ROMANCE PONCIÁ VICÊNCIO, DE CONCEIÇÃO EVARISTO.....	404
TRAJETÓRIAS HUMANAS, SIGNIFICADOS E EXPRESSÕES COTIDIANAS: MEDIAÇÕES ESTABELECIDAS ENTRE A PRÁTICA PROFISSIONAL NO ÂMBITO DO SERVIÇO SOCIAL E A PROXIMIDADE COM OS ESPAÇOS URBANOS DE SOCIABILIDADE	413
SIMPÓSIO 7 – POSTURAS LINGUÍSTICAS DECOLONIAIS	424
ENSINO DE LÍNGUAS EM UMA ESCOLA INDÍGENA DO PARQUE NACIONAL DO TUMUQUMAQUE	425
PALAVRAS, EXPRESSÕES E CONTEXTOS QUE REFORÇAM A HOMOFOBIA NOS INSTITUTOS FEDERAIS DO ENTORNO DO DF: UMA ANÁLISE SOCIOLINGUÍSTICA	435

TRADUÇÃO CULTURAL E POÉTICA NA NARRATIVA INDÍGENA: COLETA E TRANSCRIÇÃO NA FRONTEIRA FRANCO-BRASILEIRA

Márcio Aniká Batista¹⁶² (UNIFAP)

E-mail: marcioanika@gmail.com

Mariana Janaina dos Santos Alves¹⁶³ (UNIFAP)

E-mail: marianaalves@unifap.br

RESUMO

O artigo apresenta os resultados do plano de trabalho, *Tradução cultural e poética na narrativa indígena: coleta, transcrição e análise em Oiapoque*, desenvolvido por um ano (agosto/2017-2018) na Universidade Federal do Amapá, Campus Binacional de Oiapoque e esteve vinculado ao projeto *Tradução de poemas de Léopold Sédar Senghor: Modernismo, Négritude e Africanidade*. A pesquisa focalizou no estudo das vozes na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa, que foram tomadas como um espaço real e imaginário onde se exprimem identidades linguísticas e culturais. Os resultados apresentados derivam da coleta e transcrição de narrativas realizada na Aldeia Manga, localizada na Terra indígena Uaçá, no Amapá. Para compor o arcabouço teórico que serviu de base para as análises, escolheu-se, o estudo de alguns conceitos da tradução, quais sejam os *Clássicos da teoria da tradução* (2001) de Werner Heidermann e *Oficina de tradução* (1992) de Rosemary Arrojo. Além destes, agregados aos postulados citados utilizaram-se apontamentos dos estudos culturais, no qual, se compreende as narrativas que foram contadas a partir da memória (individual e coletiva) de indígenas da Aldeia Manga. São eles: *O local da cultura* (BHABHA, 1998), *Parole et utopie: Paradigmes de la transition postcoloniale chez Ó Cadhain et Senghor* (KELLY, 2013/4) e *Simbolismo e interpretação* (TZVETAN, 2014). Pretendeu-se, nesse sentido, que as reflexões desenvolvidas a partir da leitura dos textos fossem aplicadas à tradução cultural, assim como o tema da identidade, e que estes, servissem para compreensão da narrativa indígena.

PALAVRAS-CHAVE: TRADUÇÃO CULTURAL. POÉTICA. NARRATIVA INDÍGENA. FRONTEIRA.

RESUME

l'article présente les résultats du plan de travail *Tradução cultural e poética na narrativa indígena: coleta, transcrição e análise em Oiapoque* développé pendant un an (août 2017-2018) dans Université Fédérale de l'Amapá, sur le Campus Binational de l'Oiapoque, celui-ci était attaché au projet *Tradução de poemas de Léopold Sédar Senghor: Modernismo, Négritude e Africanidade*. La recherche se concentre sur l'étude des voix dans la frontière du Brésil avec la Guyane Française, qu'on a pris comme un espace réel et imaginaire où on est exprimé les identités linguistiques et culturels. Les résultats présentés dérivent d'enregistrement et transcription de récits faits dans le village Manga, situé sur Terre Amérindienne Uaçá, dans l'Amapá. Pour composer le cadre théorique qu'a servi de base pour les analyses, on a choisi, les études de quelques concepts de la traduction, à savoir, les études *Clássicos da teoria da tradução* (2001) de Werner Heidermann et *Oficina de tradução* (1992) de Rosemary Arrojo. Au-delà, il y a agrégées aux postulats mentionnés, on a pris les études des études culturelles, dans lequel, on comprend les récits

162 ACADÊMICO DO CURSO DE LETRAS PORTUGUÊS/FRANCÊS, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ- CAMPUS BINACIONAL DE OIAPIQUE. BOLSISTA DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA- PROBIC 2017-2018.

163 PROFESSORA DE LÍNGUA E LITERATURA FRANCESA NA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ- CAMPUS BINACIONAL DE OIAPIQUE. DOUTORANDA EM ESTUDOS LITERÁRIOS NA UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP – CAMPUS ARARAQUARA. MEMBRO DO NÚCLEO DE PESQUISA EM ESTUDOS LITERÁRIOS – NUPEL VINCULADO AO CNPQ.

Anais do II Congresso Internacional Línguas Culturas e Literaturas em Diálogo: identidades silenciadas
ISBN 978-85-64124-60-8

racontés à partir de souvenirs (individuel et collectif) des amérindiens du village Manga. Ils sont : *O local da cultura* (BHABHA, 1998), *Parole et utopie: Paradigmes de la transition postcoloniale chez Ó Cadhain et Senghor* (KELLY, 2013/4) et *Simbolismo e interpretação* (TZVETAN, 2014). On veut, dans ce sens, que les concepts et réflexions développés à partir de la lecture de textes étaient appliquées à la traduction culturelle, ainsi que, l'identité pour qu'ils soient pris pour la compréhension du récit amérindien.

Mots-clés: Traduction Culturelle, Poétique, Récit amérindien, Frontière.

INTRODUÇÃO

O artigo apresenta os resultados parciais do plano de trabalho *Tradução cultural e poética na narrativa indígena: coleta, transcrição e análise em Oiapoque* que integrou o projeto de pesquisa *Tradução de poemas de Léopold Sédar Senghor: Modernismo, Négritude e Africanidade*. Esse estudo, registrado no Departamento de Pesquisa da Universidade Federal do Amapá, é realizado no Campus Binacional de Oiapoque, única cidade que faz fronteira com a União Europeia, no extremo norte do Brasil.

A pesquisa, que deu origem ao plano de trabalho, propõe um projeto voltado à tradução de poemas, da língua francesa para a língua portuguesa do Brasil, além de projetar a análise crítica da obra *Éthiopique* que consta no acervo *Oeuvre Poétique* (1990) do escritor Léopold Sédar Senghor. Contudo, no plano de trabalho mencionado, estudou-se a tradução sob outros aspectos: primeiro; os culturais e segundo, as relações deste com a identidade de uma comunidade específica. Nesse sentido, optamos em estudar a tradução sob a perspectiva de um dos povos indígenas que habitam no Amapá, são eles, os karipunas residentes na aldeia Manga.

Assim, a pesquisa foi proposta na iniciação científica teve como foco, primeiro, o estudo dos conceitos elencados por pesquisadores da tradução, quais sejam: *Tradução cultural, intersemiótica e Négritude nos poemas de Bruno de Menezes e Léopold Sédar Senghor: Modernismo afroparaense em Batuque e Les Éthiopiennes* (ALVES, 2015), *A integração da língua e da cultura no processo de tradução* (AGRA, 2007), *A tradução intersemiótica e o conceito de equivalência* (DINIZ, 1994) e *tradução: da semiótica à cultura* (DINIZ, 1995-1996), além dos *Clássicos da teoria da tradução* (HEIDERMANN, 2001) e *Oficina de tradução* (ARROJO, 1992). Pretendeu-se, nesse sentido, que os conceitos e reflexões desenvolvidos a partir dos estudos da tradução, assim como outros textos sobre o tema da negritude, poética e identidade pudessem servir de base teórica para a compreensão e análise de tais conceitos aplicados à narrativa indígena, especialmente, aquelas que são contadas no município de Oiapoque, no estado do Amapá.

A escolha pelo estudo da narrativa indígena deu-se pelas similitudes encontradas nos temas ligados à identidade, com ênfase à tradução cultural, à luz dos conceitos da pesquisa de partida, assim como as representações, simbologias e os aspectos poéticos presentes nas narrativas contadas pelos indígenas Karipunas mais velhos.

Dessa forma, investigamos por meio da coleta *in loco* realizada na aldeia Manga, que se localiza aproximadamente vinte e quatro quilômetros do município de Oiapoque, as narrativas que possam aliar os saberes reunidos pela Teoria Literária, assim como os Estudos da Tradução e da Cultura, para identificar aspectos ainda não estudados, presentes na narrativa de autoria indígena. E também, verificar a partir do tema abordado, uma discussão que se encontra tendente na crítica: existe uma literatura indígena?

O objetivo principal da pesquisa, além do estudo dos pressupostos teóricos, foi coletar narrativas contadas na aldeia Manga em Oiapoque. Em seguida, essas narrativas foram transcritas. As entrevistas foram realizadas com indígenas mais velhos da aldeia, para dessa

Anais do II Congresso Internacional Línguas Culturas e Literaturas em Diálogo: identidades silenciadas
ISBN 978-85-64124-60-8

forma, registrar o que foi contado, considerando como ponto de partida a memória dos narradores, para se compreender as histórias que fazem parte do cotidiano karipuna. Após a transcrição, intencionou-se a análise, tendo como base as teorias elencadas no referencial bibliográfico, e posteriormente, a publicação de artigos sobre o material estudado, assim como a apresentação dos resultados para a comunidade indígena por meio de um seminário.

Além disso, a pesquisa em caráter de iniciação científica auxiliou na qualificação e formação acadêmica de um estudante indígena durante o período de orientação, no qual, preparou-se a escrita de diversos textos científicos, tais como, resumo, resenhas, artigo e resumo expandido. Assim, a iniciação científica colaborou na participação de eventos, sob a forma de exposições orais, em eventos da Universidade Federal do Amapá e outros.

DOS ESTUDOS DA TRADUÇÃO, DA CULTURA E AS NARRATIVAS.

De acordo com a perspectiva dos textos lidos, encontramos em Arrojo a afirmação de que ao tentarmos refletir sobre os mecanismos da tradução, estaremos lidando também com questões fundamentais sobre a natureza da própria linguagem, pois, a tradução, uma das mais complexas de todas as atividades realizadas pelo homem, implica necessariamente uma definição dos limites e do poder dessa capacidade tão “humana” que é a produção de significados (ARROJO, 1992, p. 10, grifo da autora).

As palavras acima corroboram com as de Diniz, no artigo Tradução: da semiótica à cultura, no qual, a autora comenta que:

Considerada como um efeito do contato entre línguas e culturas diferentes, a tradução é uma necessidade, a partir do momento em que os povos precisam comunicar-se. **Antes da invenção e difusão da escrita, a tradução era oral e imediata**; nas comunidades literárias, passou a ser a conversão de um texto escrito em uma língua para outra língua, embora o surgimento da tradução simultânea em conferências internacionais tenha conservado a forma oral (DINIZ, 1995-1996, p.76, grifo nosso).

Nesse sentido, considerando ambas as assertivas, entendemos que a tradução se tornou algo muito importante para a comunicação. Na última década, porém, os critérios mudaram, e hoje, a tradução é vista como um mecanismo de transformação. E, seu estudo abrange os fatores que ocasionaram tal mudança. De acordo com tais reflexões, entendemos que é impossível haver um texto pronto completamente ou que ele não possa receber nenhuma outra interpretação que não seja a primeira, imediata. Por não existir como pronto e acabado, o texto se transforma num produto que contém implícita, toda história de sua leitura e, sendo assim considerado, é formado de tudo que o circunda, ou seja, de todas as suas ativações. Podemos definir tradução como uma dessas ativações e a *tarefa do tradutor*, para lembrar Benjamin (2008), como uma atividade de leitura e construção do sentido.

Da mesma forma que as mudanças e as transformações ocorrem na tradução, dentro da língua, o tradutor tem que, certamente, acrescentar o sentido. Para Diniz:

A tradução é um signo, aquilo que está no lugar de algo para alguém, num determinado momento ou corte da cadeia semiótica. Deixa de ser apenas, como se define tradicionalmente, o transportar, seja de uma língua ou de um sistema, para outro (a). **Torna-se um procedimento complexo que envolve**

Anais do II Congresso Internacional Línguas Culturas e Literaturas em Diálogo: identidades silenciadas
ISBN 978-85-64124-60-8

também as culturas, os artistas, seus contextos histórico/sociais, os leitores/espectadores, as tradições, a ideologia, a experiência do passado e as expectativas quanto ao futuro (DINIZ, 1995-1996, p. 82, grifo nosso).

Assim como, devemos levar em consideração o que está sendo traduzido, também temos que ver para quem e qual comunidade a tradução será dedicada. No caso das narrativas dos indígenas karipunas, consideramos que os narradores são tradutores de sua cultura. E as histórias contadas explicam o mundo pelo perspectivismo indígena.

Nesse sentido, Alves considera também, que escritores são leitores de seu tempo. A nosso ver, compreendemos que os narradores, certamente, não são escritores, pois, não fazem o registro impresso das narrativas, contudo, eles contam oralmente as histórias, e isso é uma forma de registro. Por isso, os indígenas que contam as narrativas na aldeia Manga são considerados tradutores de sua época, uma vez que utilizam a narrativa para explicar a sua cultura, seus valores e crenças. Eles são atores de espaços diferenciados que convergiram para o mesmo ponto: a representação social de um indivíduo quanto ao seu local de pertencimento.

Com efeito, a pesquisa entende as fronteiras não como limites, mas sim, etapas de um processo de conhecimento, de contato entre as culturas que não se reduz a simples troca de informações, mas ao compartilhamento de experiências realizadas histórica e socialmente num determinado tempo e espaço por um indivíduo ou vários (ALVES, 2015, p. 671, grifo da autora).

Entre os povos indígenas, as narrativas servem para explicar, por exemplo, a cosmologia indígena, assim como as manifestações culturais ocorridas naquele espaço, neste caso, que pertencem aos indígenas karipunas. Em virtude dessas informações explicitadas acima, verificamos que a cultura de cada região deve ser levada em consideração toda vez que houver uma tradução. Alves ressalta que:

O significante não está preso unicamente a um sentido. Assim como os aspectos traduzíveis, ele depende também de uma **referência extra discursiva**, mais ligada ao pragmatismo e ao tradutor. Diferente de uma cultura a outra, as categorias gramaticais, mais ainda, as denominações das coisas correspondem a maneiras de conceber o mundo. A natureza da linguagem e as categorias do pensamento implicam, em cada língua, singularmente em um sentido oculto, próprio dela (ALVES, 2015, p.673, grifo nosso).

As histórias que foram coletadas na Aldeia Manga contam sobre, basicamente, uma temática que é singular aos povos dessa região: A Cobra grande.

Assim, durante a pesquisa realizada *in loco*, foram coletadas oito narrativas com três informantes, todos eles indígenas karipunas moradores da aldeia. Três dessas histórias contadas narram sobre *A Cobra Grande do Miriti*, na língua do povo karipuna, o *khéoul*, ela é chamada de *Ahamahi*. Duas são sobre *A mulher que virou cobra*, duas sobre *A Cobra Grande da Montanha Tipoca*, e uma da *Cobra Grande da Aldeia Manga*.

A Cobra Grande do Miriti (Ahamahi) trata-se de uma narrativa que aconteceu no Rio Curipi, localizado na Terra Indígena Uaçá, em Oiapoque, município do estado do Amapá. Esse era um lugar onde as embarcações, tais como, canoas e pequenos barcos não conseguiam passar, pois, conforme contam os narradores, a cobra as afundava.

Anais do II Congresso Internacional Línguas Culturas e Literaturas em Diálogo: identidades silenciadas
ISBN 978-85-64124-60-8

Sobre a narrativa *A Mulher que Virou Cobra*, trata-se de uma mulher que desapareceu no Rio Curipi, enquanto ela mariscava¹⁶⁴ com o marido. *A Cobra Grande da Montanha Tipoca*, acontece no lugar mais conhecido entre os povos indígenas, o Cairumará. Essa história ocorreu em outra aldeia indígena, Palikur, mas é conhecida entre os karipunas. A narrativa conta sobre um lugar onde as pessoas iam caçar e desapareciam na montanha.

A narrativa *A Cobra Grande da Aldeia Manga* tem como *locus* a própria aldeia. Trata-se de uma história que aconteceu há alguns anos e teve como testemunhas, várias pessoas da aldeia, na ocasião, a cobra manifestou-se no rio onde as mulheres lavavam roupa. A água se movimentou, mas a cobra não levou ninguém para o fundo.

Por fim, reiteramos que essas narrativas foram contadas por três indígenas, sendo dois homens e uma mulher. Os dois primeiros relataram três, e as outras duas, foram contadas pela última. Observou-se que as histórias contadas são, basicamente, as mesmas, mas, cada um deles apresentou-as conforme a sua tradução.

A COBRA GRANDE DO MIRITI, CONTADA PELOS INDÍGENAS KARIPUNAS FERNANDO ANIKÁ E MANUEL DOS SANTOS

Para este artigo escolheu-se a narrativa *A Cobra Grande do Miriti* que foi contada por dois karipunas da aldeia Manga: o senhor Fernando Aniká, com 74 anos¹⁶⁵ de idade e Manuel Floriano Aniká dos Santos, com 73 anos.

As referências extras discursivas encontradas durante a pesquisa na aldeia Manga, realizada com os indígenas mais velhos da etnia Karipuna, foram designadas a partir da experiência de vida que cada um deles teve ao relatar estas narrativas. Também, consideramos o fato, de que eles são nativos daquela região e isso possibilitou que a noção de espaço deles seja real, pois, eles conhecem os lugares onde as histórias aconteceram. Ressaltamos que a colaboração destes senhores foi fundamental para a construção deste trabalho, pois, sem eles, não seria possível a pesquisa.

Estas narrativas foram registradas em língua portuguesa, mas reiteramos que, os narradores são indígenas e a sua língua materna é o Patuá (Khéoul). É importante observar que eles contaram as histórias usando uma língua estrangeira para a comunidade, mas, eles asseguraram durante a coleta dos registros que poderiam contar na sua língua materna. Como não haveria tempo para coletar as narrativas em khéoul e em português, e esta atividade não estava prevista no plano de trabalho, optamos em coletar somente na língua estrangeira, e consideramos a possibilidade de fazê-lo no idioma indígena em outro momento, *a posteriori*, desta pesquisa.

Objetivamos nesse sentido, verificar como essas histórias seriam contadas pelos indígenas karipunas, em um idioma estrangeiro, e assim considerar o uso da tradução de um idioma para o outro, que a nosso ver, é o próprio processo cultural. Sendo assim, o sentido da narrativa contada em khéoul pode ser igual ou diferente das narrativas contadas em português.

De maneira idêntica ao que foi exposto, entende-se por analogia que, a tradução das narrativas indígenas, desenvolve-se tal como aponta Alves ao citar Arrojo, na qual, tem-se a afirmação: “[...] a tradução de um poema, **ou de qualquer outro texto**, inevitavelmente será fiel a visão que o tradutor tem desse poema e, também, aos objetivos de sua tradução” (ALVES,

164 MARISCAR É UMA EXPRESSÃO UTILIZADA PELOS POVOS INDÍGENAS QUE SIGNIFICA BUSCAR ALIMENTO NO RIO, COMO POR EXEMPLO, AS ATIVIDADES QUE ENVOLVEM A PESCA.

165 IDADE DO NARRADOR NO ANO DA COLETA, 2018.

Anais do II Congresso Internacional Línguas Culturas e Literaturas em Diálogo: identidades silenciadas
ISBN 978-85-64124-60-8

2015, p. 677, apud. ARROJO, 1993, p. 24, grifo nosso). Os narradores indígenas, não são apenas meros transportadores de significados. As trocas simbólicas e culturais são realizadas dentro da própria língua. Neste caso, o português e o Patuá, as línguas estão articuladas e foram adaptadas aos modos de falar e às características da oralidade.

Para dar continuidade à reflexão iniciada no capítulo, passemos à análise das narrativas (A) e (B). Ressaltamos que elas estão apresentadas conforme foram coletadas, na entrevista realizada dia 23 de janeiro de 2018, na aldeia Manga.

TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA A, CONTADA POR FERNANDO ANIKÁ, KARIPUNA, RESIDENTE NA ALDEIA MANGA – OIAPOQUE/AP.

Meu nome é Fernando Aniká, tenho 74 anos. A história que eu vou contar é do homem que veio do Amapá¹⁶⁶, conhecido como Bartion. Quando ele veio para essa região para ir ao Oiapoque, ele pensou que estava entrando no Rio Oiapoque, mas, ele entrou no rio Uaçá. Quando ele chegou no Encruzo¹⁶⁷, ele pegou o rio Curipi e veio subindo até chegar para cá. Antes de chegar no Miriti, ele avistou muitas canoas, pensou que era uma vila e continuou seguindo. Ele aforçô¹⁶⁸ na viagem, e quando ele chegou no Miriti mesmo, no lugar exato, que é um o poço¹⁶⁹, ele sentiu um remanso. Quase que o reboque¹⁷⁰ dele foi para o fundo.

Então, o Bartion pegou o tabaco dele e fumou. Feito isso, ele jogou na água o cigarro, e assim, sumiu o redemoinho. Ele subiu o rio Curipi e parou no Sódô¹⁷¹ para deixar a sua família. À noite, umas seis horas, ele foi com um colega que acompanhava ele na viagem, eles foram lá no Miriti.

Eles conversaram e o Bartion falou para o colega que era uma cobra que tinha lá. Bartion desceu o rio Curipi e conversou com a cobra. Ele só voltou às seis horas da manhã do outro dia. Quando chegou na casa dele, onde o pessoal dele estava morando, eles beberam e comeram. Não sei mais o que eles fizeram pra lá, mas sei que ele ajeitou¹⁷² o lugar.

Quando ele chegou na aldeia, Bartion contou que ele deixou a cobra na chave e falou que tinha deixado ela presa lá. Ele contou que tinha deixado a cabeça dela debaixo do Kajari¹⁷³ e o rabo da cobra tinha ficado no rio Curipi. Eu acredito que sim, porque depois desse dia, qualquer pessoa pode passar lá. Bartion falou para as pessoas da aldeia Espírito Santo, que moravam lá antigamente, que eles podiam passar, pois, o lugar estava ajeitado.

Daquele dia em diante, o homem fixou casa naquele lugar, onde passou a viver por toda vida. Esse lugar hoje é chamado de Bartion em homenagem a ele.

166 O ESTADO AMAPÁ TEM UM MUNICÍPIO HOMÔNIMO.

167 LUGAR QUE FAZ A DIVISA ENTRE O RIO CURUPI E TEM SAÍDA PARA O MAR.

168 TERMO USADO PELO NARRADOR PARA INDICAR A CONTINUIDADE DA VIAGEM.

169 NO RIO HÁ UMA PARTE MAIS RASA E OUTRA MAIS FUNDA. A SEGUNDA É CHAMADA DE POÇO, POIS, OS PEIXES MAIORES, COBRAS, JACARÉS E OUTROS BICHOS LÁ FICAM.

170 TERMO USADO PELO NARRADOR PARA DESIGNAR CANOA.

171 LUGAR DE UMA PONTA DE ILHA COM HABITANTES.

172 TERMO USADO PELO NARRADOR PARA EXPLICAR QUE A COBRA TINHA SIDO PRESA.

173 MONTANHA CONHECIDA POR GUARDAR A CABEÇA DA COBRA.

TRANSCRIÇÃO DA NARRATIVA B CONTADA POR MANUEL FLORIANO ANIKÁ DOS SANTOS, KARIPUNA, RESIDENTE NA ALDEIA MANGÁ – OIAPOQUE/AP.

Meu nome é Manuel Floriano Aniká dos Santos, tenho setenta e três anos e a primeira história que eu vou contar é de lá do Miriti¹⁷⁴. Nesse lugar tinha uma cobra, e por isso, a gente não passava por lá. Por esse motivo, foi construído um caminho de terra para que a gente pudesse contornar e sair lá em cima. No caminho tem um igarapé, onde as canoas ficavam na parte de cima.

Antes, não se podia passar por este local, pois, as canoas da gente alagavam e quem estivesse dentro ia embora para fundo. Um dia, veio um velho daí do lado francês, ele era um pajé que veio conhecer e procurar um lugar para morar. Ele pediu licença para entrar no rio.

O Chefe de posto¹⁷⁵ que ficava no Encruzo¹⁷⁶ disse:

- Olha, o senhor não vai passar na sua canoa. Tem um lugar onde a gente passa por terra.

O pajé disse que se ele desse a autorização, ele passaria assim mesmo. O chefe disse:

- Olha, o senhor não vai passar.

O pajé insistiu. O chefe de posto não conhecia ele e nem sabia quem ele era e se era pajé mesmo. A maré estava grande. E o pajé estava com uma montaria¹⁷⁷ grande. O chefe explicou onde era o local e o pajé disse que ele já sabia onde era. Como o pajé trata com as coisas sobrenaturais, ele já havia imaginado que existia algo naquele lugar. Ele foi embora, subiu o Rio Curipi e quando ele chegou perto do local, ele passou na frente e pegou o cigarro dele que enrolou e veio fumado na frente canoa.

O pajé ficou sentado na canoa e o outro rapaz, amigo dele, ficou remando com a mulher do pajé. Quando eles chegaram nessa curva, eles viram que só quebrou um remanso¹⁷⁸.

O pajé jogou o cigarro dele no meio do remanso, e depois disso, a força da água acalmou. Eles passaram desse lugar, daí, quando eles chegaram a um lugar chamado Sódô¹⁷⁹. Lá morava um pessoal que disse:

- Bom, como tu fez para passar?

O velho respondeu:

- Bom, eu passei.

As pessoas disseram para ele que não passavam por lá, porque tinha um bicho que puxava as canoas e quem tivesse dentro para o fundo. De tarde, no Sódô, foi feito um ritual, o Turé¹⁸⁰. Na intenção de saber o que estava acontecendo no local, o pajé, primeiro, precisaria cantar para descobrir do que se tratava, assim, ele disse:

174 ESPAÇO NATURAL COM REDEMOINHO LOCALIZADO NO RIO CURUPI, APÓS A ALDEIA ESPÍRITO SANTO, NO MUNICÍPIO DE OIAPOQUE/ ESTADO DO AMAPÁ.

175 O CHEFE DE POSTO É SEMPRE UM INDÍGENA. A ETNIA DO CHEFE VARIA DE ACORDO COM A LOCALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO.

176 LUGAR QUE FAZ A DIVISA ENTRE O RIO CURUPI É A SAÍDA PARA O MAR.

177 A PALAVRA SE REFERE A UMA CANOA.

178 DA FORÇA DA MARÉ.

179 LUGAR DE UMA PONTA DE ILHA COM HABITANTES.

180 RITUAL DE FESTA, COM CANTORIA, FEITO PELOS INDÍGENAS E QUE ACONTECE GERALMENTE NO DIA DO ÍNDIO, E EM OCASIÕES EM QUE A COMUNIDADE PRECISA SABER A PROCEDÊNCIA DE ALGUNS FATOS: TAIS COMO DOENÇA; PERSEGUIÇÃO, ETC.

Anais do II Congresso Internacional Línguas Culturas e Literaturas em Diálogo: identidades silenciadas
ISBN 978-85-64124-60-8

- Olha, vocês façam um cigarro¹⁸¹ para mim que vou ajeitar aí para vocês. Eles fizeram o cigarro e ele disse:

- Pode deixar que eu vou ajeitar a passagem para vocês.

De tarde, o pajé colocou os Pacarás¹⁸² dele e começou a cantar, ele viu a cobra em sua cantoria e conversou com ela. Sabe-se que durante a cantoria, o pajé pode viajar por outros lugares, por meio de seu espírito, sem sair de onde está. As visões apenas são vistas pelo pajé.

Nesse momento, da cantoria, a cobra veio ao encontro dele. Todos cantaram por muitas horas, beberam e depois pararam. O pajé disse que na manhã seguinte poderia ser levado ao local onde estava a cobra. E, para comprovar o efeito de seu trabalho, afirmou:

- Lá vocês vão escutar um estrondo.

Assim, pela manhã, eles pegaram a canoa e levaram ele. Ao chegarem no local, o pajé pegou os pakarás e pulou na água. E se manteve conversando com as pessoas em cima d'água. Disse ainda, que eles deveriam voltar para aldeia e que ele chegaria no outro dia pela manhã. Os outros perguntaram como ele iria fazer para ir. Ele respondeu que iria chegar e sumiu para o fundo. Por volta de umas três horas da tarde, eles escutaram o estrondo prometido.

Ao encontrar com a cobra, o pajé teve uma nova festa. Ele, os bichos que o acompanham e a cobra. Lá beberam bastante, festejaram e a cobra ficou embriagada. Assim, ele pegou a cabeça da cobra que era grande, amarrou ela com uma corrente e dobrou para baixo da Montanha chamada Kajari, e lá, ela ficou até os dias de hoje. Mas, o rabo da cobra permanece no rio criando um redemoinho.

No outro dia, de manhã, as pessoas que levaram o pajé foram esperar na beira do rio, no Sódô, para ver se ele voltaria. Quando deu sete horas da manhã, eles foram lá no local combinado. Quando eles viram o retorno, o pajé vinha caminhando em cima d'água, no meio do rio. As pessoas, curiosas, pensaram:

Em que ele vinha montado?

O pajé encostou na beira e desceu andando na terra. Perguntaram como ele tinha vindo, que respondeu:

- Eu vim no meu poraquê grande.

As pessoas que esperavam ele na beira olharam e não enxergaram nada. Em seguida, o pajé desceu, deu a mão para eles e disse:

- Pronto. Acabou.

Depois disse que estava tudo resolvido. E daquele dia em diante não sumiria ninguém, que todos poderiam passar, inclusive, as canoas. Não era mais necessário fazer a rota antiga, podiam ir navegar no rio direto, pois, a cobra já estava amarrada, e até hoje, ninguém mais sumiu neste lugar e todos passam tranquilamente.

CULTURA E TRADUÇÃO NA COBRA GRANDE DO MIRITI

Após fazermos a leitura das histórias coletadas, observamos que entre elas, há algumas semelhanças entre os fatos descritos e diferenças entre os elementos que compõem a estrutura

181 A EXPRESSÃO EM DESTAQUE SIGNIFICA EXECUTAR OS PREPARATIVOS PARA A FESTA DO TURÉ, QUE CONFIRMARIA AS SUSPEITAS DO PAJÉ.

182 A PALAVRA DESIGNA OS BICHOS QUE ACOMPANHAM A PERFORMANCE RITUALÍSTICA DO PAJÉ. CADA PAJÉ É REPRESENTADO POR UM ANIMAL. OS ARTEFATOS QUE COMPÕEM O CENÁRIO DO TURÉ, TAIS COMO O MARACÁ, OS BANCOS DE MADEIRA E OUTROS SÃO GUARDADOS NO PAKARÁ.

básica de cada narrativa, e que essas informações variam conforme a versão apresentada por cada narrador. A primeira, contada pelo senhor Fernando Aniká apresenta-se mais sucinta, a segunda, contada pelo senhor Manuel Floriano dos Santos é mais intensa nos detalhes, na descrição e nas personagens que compõem a narração. Vejamos, um pouco, das variantes em cada tradução proposta pelos indígenas sobre uma narrativa recorrente da cultura karipuna e que apresenta uma justificativa para fenômenos ligados ao desaparecimento de pessoas e naufrágio de pequenas embarcações, que ocorreram em outra época na aldeia Manga.

Começamos pelas semelhanças que foram encontradas, da mesma narrativa, e que foi contada por pessoas diferentes. Os dois indígenas, antes de iniciar as histórias, se apresentaram, e começaram destacando sua identidade, por meio do nome e a informação da idade. Esse é um traço importante do narrador, quando se trata de uma comunidade tradicional, neste caso, indígena. De acordo com seus próprios princípios, o fato de eles se apresentarem, como caripunas, e dizerem a idade que possuem indica que essas pessoas são figuras legítimas de seu povo. Eles reconhecem por meio de suas características, o pertencimento étnico. A indicação sobre a idade é relevante, pelo fato que, esses indivíduos já viveram muito tempo naquele lugar, e por isso, têm autonomia para contar as histórias que aconteceram em outra época.

Os dois indígenas relatam sobre a Cobra grande, e em ambas as narrativas, o espaço, no qual, a história de desenvolve é o Miriti. Como se pode observar no trecho, contado por Fernando Aniká, em que se tem a contextualização sobre o local, onde se passou narrativa. Vejamos no trecho “Ele aforçô na viagem, e quando ele chegou no Miriti mesmo, no lugar exato, que é um poço, ele sentiu um remanso” (ANIKÁ, 2018). O poço, que ele se refere, é um lugar mais fundo do rio; o vocábulo se refere à área onde ficam os peixes e outros animais aquáticos da região.

Importa dizer ainda que, para os karipunas, essa história não é considerada uma invenção, uma falácia, e sim, um fato real ocorrido em outro tempo. A história é contada na aldeia para explicar sob o perspectivismo indígena, entre outras situações, a mudança do caminho que antes era usado como rota, devido ao desaparecimento de pessoas e embarcações, e também, para valorizar os feitos realizados por um estrangeiro. O pajé Bartion, personagem protagonista deste povo, e que se constitui na narrativa como um forasteiro, era uma pessoa que veio de outro local e que resolveu uma dificuldade que o povo karipuna enfrentava.

O obstáculo era resolver o problema da passagem pelo rio Curipi. Os dois indígenas citam um lugar chamado Sódô que, antigamente, segundo informações dos narradores e de outros karipunas, era uma aldeia. Mas, hoje não existem moradores nesse local. O nome do protagonista nas narrativas coincide, ele é chamado Bartion. Nas duas histórias é notório que ele não estava sozinho e que veio acompanhado de seus familiares. Além disso, observamos que nome de Bartion, pode ser considerado uma supressão do nome francês Sebastien ou simplesmente, Sebastião em português. Em uma das narrativas, tem-se a informação de que “Um dia, veio um velho daí do lado francês” (SANTOS, 2018), ou seja, é possível que o nome do personagem seja derivado de uma palavra estrangeira, e que este substantivo, tenha sofrido adaptação ao idioma khéoul falado pelos karipunas do Manga.

Em relação ao espaço, no qual, se desenvolvem as ações, ambos falam sobre o Kajari, a montanha, na qual, segundo os narradores, a cabeça da cobra ficou presa. Essa montanha, de fato, existe e é bastante conhecida na Terra Indígena Uaçá. Identificou-se, portanto, um elemento de caráter verossímil que agrega informações reais às histórias contadas. Este e outros termos que existem, na realidade dos moradores da aldeia, contribuem para que o caráter de verdade do fato, seja reforçado com o passar dos anos, e que a cada vez que a história seja contada, as pessoas possam de alguma forma, imaginá-la, perceber os lugares, nos quais, ocorreram as ações.

Anais do II Congresso Internacional Línguas Culturas e Literaturas em Diálogo: identidades silenciadas
ISBN 978-85-64124-60-8

Entre as distinções dadas à mesma história contada, por indivíduos diferentes, observamos algumas contradições, em relação, por exemplo, à origem do personagem principal, Bartion. Para Fernando Aniká, ele veio do Amapá, município homônimo do estado, e o homem seguia viagem para chegar à cidade de Oiapoque, no extremo norte do Brasil. Ocasionalmente, ele entrou no Rio Curipi e veio subindo, no curso d'água, até avistar um lugar onde pode visualizar várias canoas. Ao término da viagem, ele chegou, enfim, ao local onde a cobra derrubava as pessoas e as embarcações.

Dada a exposição feita por Manuel dos Santos a situação é outra. Bartion sabia que tinha entrado no Rio Curipi, além disso, tinha a intenção de seguir até a Guiana Francesa a fim de procurar um lugar para morar, no qual, ele pudesse se estabelecer com a família. No caminho, ao passar pelo lugar chamado Encruzo, Bartion recebeu a informação do chefe de posto, indígena responsável pela região, ele é quem o alerta sobre a passagem perigosa e o desaparecimento das embarcações.

Outro fato identificado é a exposição sobre o ritual do Turé, que é uma festa de agradecimento às pessoas invisíveis que vivem no Outro Mundo, chamadas Karuana, pelas curas que elas propiciaram por meio das práticas xamânicas dos pajés que dançam, cantam e bebem muito caxixi com os Karuana que vêm ouvi-los cantar várias vezes, sem repetir o canto (ANDRADE, 2014, p. 11). Na narração, feita por Fernando Aniká, não houve a realização do ritual. Bartion apenas pediu para ir até o local onde estava a cobra, às seis horas da tarde. Após doze horas, ele voltou no outro dia, às seis da manhã. Quando retornou, ele disse que já havia resolvido a situação que afligia o povo karipuna.

Entretanto, para Manuel dos Santos, antes de Bartion ir ao encontro da cobra, ele fez o ritual do Turé, e nesse momento, se preparou para o encontro com o animal. Ou seja, durante o ritual, o pajé já havia tido o primeiro contato com a cobra, a princípio, através de seu espírito. Depois desse contato, no dia seguinte, ele pediu para os indígenas levarem-no até o Miriti. O senhor Manuel descreveu, detalhadamente, o encontro entre Bartion e a cobra. Ao chegar ao lugar onde ela estava, ele se transformou e bebeu com ela. Depois, ele a acorrenta. Essas ações não são descritas pelo primeiro narrador, Fernando Aniká.

Esses são apenas alguns pontos que destacamos para ilustrar a tradução feita por cada narrador ao contar a mesma história. Ressaltamos que há outras questões que estão sendo analisadas, e posteriormente, serão apresentadas e publicadas em outros eventos.

Percebemos, de modo geral, nas narrativas transcritas que muitos elementos são recorrentes entre os indígenas, tais como a fauna e a flora local, o rio como referência de deslocamento e a memória como registro temporal. Acreditamos que essas questões estão vinculadas a organização social das famílias Karipuna que moram à beira do rio Curipi, afluente do rio Uaçá, no norte do estado do Amapá. Logo, entendemos que as narrativas estão figuradas a partir de um contexto comum, de um espaço permeado de referências naturais.

A região do baixo rio Oiapoque, que inclui a bacia do rio Uaçá e seus afluentes, é uma área de fronteiras, sejam elas fluviais e marítimas, litoral e área interiorana ou vegetação pantanosa e de floresta. As populações do rio Uaçá que convivem nessa região também criam, contornam e recriam fronteiras específicas, diferenciando-se em etnias, identificando-se como “povos indígenas do Oiapoque” (TASSINARI, 2006).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há além dos fatos narrativos mencionados acima, outros elementos que podem ser comparados, sugeridos e até mesmo questionados. Mas, o que de fato, importou para a

pesquisa realizada que coletou as narrativas na aldeia Manga, foram as traduções propostas para a Cobra Grande dada pelos indígenas mais velhos do povo karipuna, que de acordo com a perspectiva adotada para a realização do nosso trabalho, são considerados tradutores culturais. Eles, ao seu modo, contam para os mais jovens, quem são as cobras da região, o que fizeram e como vivem.

Para estes narradores, as histórias são contadas, seja quem for o interlocutor, como fatos reais. Da mesma forma, os indígenas explicam que as cobras se comunicam não somente entre elas, mas também, bebem e dançam com as pessoas. O perspectivismo indígena é fundamental para compreender não somente as narrativas que foram coletadas, mas também, o comportamento, os alicerces da cultura karipuna que são edificados, a cada época. Os saberes reunidos pelo conhecimento tradicional insistem, mesmo com todas as tecnologias de informação que integra as pessoas a cada dia, em permanecer como um mecanismo que se ratifica por meio da oralidade.

Nesse sentido, os Estudos da Tradução e da Cultura, serviram para identificar aspectos ainda não estudados, no que se referem à narrativa de autoria indígena. Consequentemente, a crítica aponta também para outro aspecto do tema, em discussão: a Literatura indígena existe? Se a resposta for positiva, então, podemos identificá-la não por meio da escrita, necessariamente, mas, em outra forma, como a expressão oral. A força motriz deriva da memória individual/ coletiva e das tradições que são compartilhadas pelos indivíduos organizados social e culturalmente.

A partir desse pressuposto, entendemos que as “identidades silenciadas”, em questão, servem para que os elementos que denotam originalidade sejam reconhecidos, de forma independente, e não somente, sejam considerados opostos à cultura canônica ou hegemônica. Considerada como um efeito do contato entre línguas e culturas diferentes, a tradução é uma necessidade, a partir do momento em que os povos precisam comunicar-se. Antes da invenção e difusão da escrita, a tradução era oral e imediata; nas comunidades literárias, passou a ser a conversão de um texto escrito em uma língua para outra língua, embora o surgimento da tradução simultânea em conferências internacionais tenha conservado a forma oral (DINIZ, 1995-1996, p.76). Diz-se, portanto, que a oralidade permanece, na memória e na constituição de identidade de um povo.

Nessa perspectiva, entende-se que não apenas a tradução simultânea tenha conservado a oralidade, mas também, no caso dos povos indígenas, a continuidade do ato e a preservação da narrativa ocorrem no processo de constituição da memória coletiva da comunidade. O recolhimento das narrativas feito por um estudante indígena, a transcrição e análise constituídas, em regime de pesquisa acadêmica, corroboraram num processo de tradução que mesclou a cultura preservada e a sociedade não indígena. Esse processo é comum na região de fronteira, neste caso, na única fronteira que o Brasil tem com a União Europeia.

Algumas vezes, o olhar do pesquisador sobre os povos do Amapá, que é diferente do que se tem como referência comum, provoca a supressão de elementos da cultura indígena ou apresenta-a como inferior a essa ou aquela. Durante a pesquisa, outras questões foram pontuadas, por exemplo, o hibridismo entre as culturas brasileira e estrangeira. Não apenas a proveniente da Guiana francesa, mas que se constitui diversamente para além da primeira, oriunda do Platô das Guianas formado, também, pela Guiana, o Suriname e a Venezuela.

Neste contexto, podemos sublinhar o idioma, Patuá (Khéoul), falado pela maioria dos indígenas da fronteira franco-brasileira. Nessa língua, encontram-se similitudes entre o idioma português, a língua indígena e o francês. Sonoramente, percebe-se que muitas palavras são parecidas quanto à pronúncia com a língua francesa. Elas são resultantes do contato entre indígenas (dos dois lados, como se diz na região) e estrangeiros.

Anais do II Congresso Internacional Línguas Culturas e Literaturas em Diálogo: identidades silenciadas
ISBN 978-85-64124-60-8

Assim, ao tentarmos refletir sobre os mecanismos da tradução, estaremos lidando também com questões fundamentais sobre a natureza da própria linguagem, pois a tradução, uma das mais complexas de todas as atividades realizadas pelo homem, implica necessariamente uma definição dos limites e do poder dessa capacidade tão “humana” que é a produção de significados (ARROJO, 1992, p. 10). Percebemos, dessa maneira, que ocorreu neste contexto, uma espécie de adaptação não somente da língua e das culturas que compõem o cenário fronteiriço, mas também a fusão de caracteres que pertencem às duas regiões, dada a proximidade territorial dos povos e as relações parentais estabelecidas ao longo dos séculos nesta região.

REFERÊNCIAS

AGRA, K.L. de O. **A integração da língua e da cultura no processo de tradução**. In: www.bocc.ubi.pt. São Paulo, 2007, p.01-18. Disponível em < <http://www.bocc.ubi.pt/pag/agra-klondy-integracao-da-lingua.pdf>>. Acesso em 29 set. 2017.

ALVES, M. J. S. **Tradução cultural, intersemiótica e Négritude nos poemas de Bruno de Menezes e de Léopold Sédar Senghor: Modernismo afro-paraense em Batuque e Les Éthiopiennes**. In: *Linguagem: teoria, análise e aplicações* (8). BAALBAKI, A. et al. (Org.). Rio de Janeiro: UERJ / Programa de Pós-graduação em Letras, 2015.

ANDRADE, Ugo Maia. **TURÉ dos povos indígenas do Oiapoque**. Rio de Janeiro, São Paulo: Museu do Índio, IEPÉ, 2014.

ANIKÁ, Fernando. **Fernando Aniká: entrevista**. [jan.2018]. Entrevistador: Márcio Aniká Batista. Oiapoque/AP: UNIFAP, 2018. Registro em mp3/vídeo. Entrevista concedida ao Projeto Tradução cultural e poética na narrativa indígena: coleta, transcrição e análise em Oiapoque.

ARROJO, Rosemary. **Oficina de tradução: A teoria na prática**. São Paulo: Ática, 1992.

BENJAMIN, Walter. **A tarefa do tradutor**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2008.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila. Eliana Lourenço de Lima Reis. Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRANCO, Lúcia Castelo (Org.). **A tarefa do tradutor de Walter Benjamin: quatro traduções para o português**. Belo Horizonte: FALE/ UFMG, 2008.

DALCASTAGNÈ, Regina. **Uma voz ao sol: representação e legitimidade na narrativa brasileira contemporânea**. In: *Estudos de Literatura Brasileira*, n° 20. Brasília, julho/agosto, 2002, p. 33-87.

DINIZ, Thaís Flores Nogueira. **A tradução intersemiótica e o conceito de equivalência**. In: IV CONGRESSO DA ABRALIC Literatura e Diferença: São Paulo, 1994.

_____. **Tradução: da semiótica à cultura**. In: *Com textos: Revista do Departamento de Letras – ICHS/ UFOP*. Mariana (MG): Departamento de letras ICHS/ UFOP, 1995-1996.

HEIDERMANN, Werner (Org.). **Clássicos da teoria da tradução**. Florianópolis: UFSC, Núcleo de Tradução, 2001.

KELLY, Michael G. **Parole et utopie: Paradigmes de la transition postcoloniale chez Ó Cadhain et Senghor**. In: *Revue de littérature comparée*, 2013/4 (n° 348), p. 441-457. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-de-litterature-comparee-2013-4.page-441.htm>. Acesso em: 10 jan. 2017.

Anais do II Congresso Internacional Línguas Culturas e Literaturas em Diálogo: identidades silenciadas
ISBN 978-85-64124-60-8

RENOUF, Magali. **Surréalisme africain et surréalisme français: influences, similitudes et différences**. France: Université François –Rabelais de Tours, 2013. Disponível em: <file:///M:/senghor/Surréalisme%20africain%20et%20surréalisme%20français%20influences_similitudes%20et%20différences.pdf.> Acesso em: 08 jan.2017.

SANTOS, Manuel Floriano Aniká dos. **Manuel Floriano Aniká dos Santos: entrevista**. [jan. 2018]. Entrevistador: Márcio Aniká Batista. Oiapoque/AP: UNIFAP, 2018. Registro em mp3/vídeo. Entrevista concedida ao Projeto Tradução cultural e poética na narrativa indígena: coleta, transcrição e análise em Oiapoque.

SENGHOR, Léopold Sédar. **Éthiopiennes**. In: Oeuvre poétique. Éditions du Seuil, 1990.

TASSINARI, Antonella. **Karipuna do Amapá**. Disponível em <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Karipuna_do_Amap%C3%A1>> . Acesso em 19 jan. 2018.

TZVETAN, Todorov. **Simbolismo e interpretação**. Trad. Nícia Adan Bonatti. 1ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2014.