



Alea: Estudos Neolatinos

ISSN: 1517-106X

alea@letras.ufrj.br

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Brasil

Bessa Freire, José Ribamar

Tradução e interculturalidade: o passarinho, a gaiola e o cesto

Alea: Estudos Neolatinos, vol. 11, núm. 2, julio-diciembre, 2009, pp. 321-338

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33013423010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

TRADUÇÃO E INTERCULTURALIDADE: O PASSARINHO, A GAIOLA E O CESTO¹

José Ribamar Bessa Freire

Te mandei um passarinho,
patuá miri pupé,
pintadinho de amarelo,
iporanga ne iaué.

Esses versos fazem parte de uma canção bilíngue recolhida por Couto de Magalhães, no Pará, em 1874, quando ainda era cantada por amplos setores da população da Amazônia. Trata-se de uma expressão da literatura oral bilíngue português-nheengatu. Existem outras canções como essa, de versos compostos simultaneamente nas duas línguas, que alternam simetricamente o português e o nheengatu, tendo a métrica e a rima como parte constitutiva da unidade textual. Couto de Magalhães concluiu que elas foram produzidas no tempo em que ambas as línguas eram “populares” e conviviam em situação de bilinguismo relativamente equilibrado, pois – na expressão dele – “as duas línguas entram na composição, com seus vocábulos puros, sem que estes sofram modificação”.^{*} Na época em que a Amazônia formava uma comunidade bilíngue, não havia necessidade de traduzir para o português os versos em nheengatu.

O nheengatu, “uma das línguas de maior importância histórica no Brasil”,^{*} foi a língua majoritária da Amazônia durante todo o período colonial, estendendo sua hegemonia até a primeira metade do século XIX. Manteve contato permanente, através de seus falantes, com outras línguas indígenas e com o português, o que deixou marcas e influências mútuas bastante significativas. Durante três séculos, índios, mestiços, negros e portugueses trocaram experiências e bens nessa língua que se firmou como língua supra-étnica, difundida amplamente pelos missionários por meio da catequese.^{*} Denominada pelos linguistas de Língua Geral Amazôni-

^{*} (MAGALHÃES, J.V. Couto de. *O Selvagem*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1975: 89-90.)

^{*} (RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. “Prefácio”. In: FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel. A história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Eduerj/Atlântica, 2004: 13.)

^{*} (FREIRE, José Ribamar Bessa. “Língua Geral: a História de um esquecimento”. In: FREIRE, José R.B. & ROSA, M. Carlota (orgs). *Línguas Gerais. Política Linguística e Catequese na América do Sul no Período Colonial*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2003: 207.)

¹ Artigo elaborado a partir de algumas ideias apresentadas pelo autor na palestra “Duas línguas: os guarani, o bilinguismo e a tradução intercultural”. I Encontro Internacional 5ª Habilidade Tradução e Ensino. UFES: Núcleo de Pesquisas em Tradução e Estudos Interculturais/Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos e Estudos Literários. Vitória (ES). 2007.

ca (LGA), para diferenciá-la da Língua Geral Paulista (LGP), ela foi declarada recentemente língua cooficial em São Gabriel da Cachoeira (AM), um município maior que Portugal, onde são faladas 23 línguas diferentes. O projeto do vereador indígena Kamico Baniwa, aprovado em novembro de 2002, levou em consideração o fato de ser ainda hoje uma língua de comunicação interétnica naquele município.*

Mais de cem anos depois da coleta de Couto de Magalhães, um projeto editorial apresentado ao MEC, em 2007,* incluiu os versos acima citados numa antologia de literatura indígena destinada a neoleitores brasileiros do Programa de Educação de Jovens e Adultos, cujos textos são todos de autores índios, em produção individual ou coletiva. Nesse contexto, numa publicação destinada a circular em todo o Brasil, torna-se necessário buscar a tradução ao português dos versos escritos em nheengatu, configurando um texto agora monolíngue, o que foi feito recorrendo à seguinte versão de autoria não identificada:

Te mandei um passarinho,
dentro de uma gaiolinha,
pintadinho de amarelo
e bonito como você”

O tradutor, que usou “gaiolinha” como equivalente a *patuá mirim*, parece ter entendido que a forma mais apropriada de apresentar alguém com um passarinho é aprisioná-lo dentro de uma gaiola para evitar sua fuga. Afinal, a cultura regional urbana naturalizou a gaiola como o lugar de pássaros que vivem em espaços domésticos. No entanto, não é o que os índios guarani pensam e praticam. Essa tradução, submetida a um teste de recepção com professores bilíngues guarani do Curso de Formação Docente de vários estados do Sul e Sudeste do Brasil, causou entre eles uma visível sensação de desconforto. A discussão se deu em torno do verso “dentro de uma gaiolinha”, particularmente com relação à palavra “gaiolinha”. A reação foi unânime. Eles rejeitaram essa tradução. Um professor guarani sintetizou o pensamento de todos: “Está errado. O que é que os leitores vão pensar de nós? Que somos malvados e aprisionamos pássaros? Nós não fazemos isso.” O grupo analisou o texto, viu que se tratava de uma “tradução”, entendeu que o original está escrito em Língua Geral da Amazônia, cuja base é o tupinambá antigo – língua aparentada ao guarani – mas propôs outra palavra para traduzir essa expressão: – “Por que não

* (FREIRE, José Ribamar Bessa. Rio Babel. *A história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Eduerj / Atlântica, 2004: 18.)

* (MACIEL, Ira; FREIRE, J. Bessa; MONTE, Nieta e MELHEM, Núbia (orgs.). “Te mandei um passarinho: prosas e versos de índios no Brasil”. Brasília: MEC/SECAD, 2009 (no prelo).)

colocamos o passarinho num cestinho?”.* Aceitamos a proposta. Colocamos o passarinho no cestinho, embora conscientes de que o guarani é outra língua, diferente do nheengatu, e de que os índios proponentes desconhecem a região amazônica, lugar de produção dos versos. A versão final do livro proposto ao MEC foi, então, modificada, e ficou assim:

Te mandei um passarinho,
dentro de um cestinho,
pintadinho de amarelo
e bonito como você.

Neste artigo, pretendemos discutir as razões que nos levaram a tirar o passarinho da gaiola, concordando com a proposta guarani. Para isso, recorreremos às informações proporcionadas por atuais falantes tanto de guarani como de nheengatu, bem como aos instrumentos clássicos de tradução em ambas as línguas: vocabulários, glossários, dicionários e listagens de palavras. Serão abordadas algumas questões referentes à tradução de línguas indígenas ágrafas, de forte tradição oral, para o português, e do português para línguas indígenas. Tomaremos como referências reflexões de alguns tupinólogos e as soluções por eles encontradas para os problemas de tradução que enfrentaram.

A fada tupi: os etnoconceitos

Qual o papel social e histórico da tradução? Quando no século XIII Alfonso X (1221-1284), rei de Castela e Leon, ordenou a tradução ao espanhol de obras da literatura clássica árabe, latina e grega, explicitou que estava colocando em circulação saberes e propiciando discursos nobres em língua castelhana. Esse parece ser também o objetivo da política de estímulo à tradução de textos de línguas indígenas para o português que o Estado nacional começa a desenhar, hoje, no Brasil, com o objetivo – entre outros – de atender a uma demanda do sistema nacional de educação, mas também para se adequar às políticas dos organismos internacionais, que passaram a valorizar os etnossaberes produzidos pelos índios. Um relatório do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) adverte que muitos dos recursos naturais em perigo são conhecidos exclusivamente por alguns povos cujas línguas estão ameaçadas de extinção, entre elas mais de 180 línguas faladas no Brasil, detentoras de conhecimentos vitais sobre as espécies na-

* (HENTZ, I. e PIOVEZANA, N. “Relatório do teste de recepção realizado em Faxinal do Céu (PR), no dia 6 de junho de 2007, com alunos do Curso de Formação para Educação Escolar Guarani na Região Sul e Sudeste do Brasil”. Curitiba: Seduc, 2007: (mimeo).)

turais. Cada uma dessas línguas constitui um sistema de cognição singular e único. Com a perspectiva de resguardar e socializar esse patrimônio, foi assinada, em 10 de março de 2008, a Lei 11.645 que inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática indígena. Os professores do sistema nacional de educação já começam a cobrar a produção de material didático que incorpore os conhecimentos dos índios e sobre os índios.

Dessa forma, uma parte da sociedade brasileira manifesta, hoje, interesse em conhecer a literatura, a poesia, as narrativas míticas e os etnossaberes que circulam atualmente nas línguas indígenas faladas no País. No entanto, os brasileiros só poderão ter acesso a essa produção que circula oralmente em línguas indígenas se forem feitas traduções para o português. Acontece que inexistem tradutores² e dicionários para a maioria dessas línguas, e quando existem, as traduções enfrentam pelo menos dois problemas cruciais, que merecem ser aqui destacados: um de afinidade tipológica das línguas em questão e o outro do tipo de registro.

O processo de tradução já é problemático até entre línguas aparentadas pertencentes à mesma família ou ao mesmo tronco, portanto com afinidades tipológicas, históricas e culturais. Mas esses problemas se tornam mais complexos no caso das línguas indígenas, que são línguas distantes das europeias, carregadas de conceitos étnicos, que não têm necessariamente correspondências nas culturas ocidentais. Portanto, a tradução não está relacionada somente à tipologia linguística, isto é, como conseguir efeitos de sentido com ordenamento das partes da oração tão diferentes, mas apresenta obstáculos de ordem cultural, quase intransponíveis, na busca de termos equivalentes.

A dificuldade de encontrar equivalência em línguas tão distantes aflora quando se entra no terreno da cultura material, especialmente no referente às taxonomias nativas em botânica e zoologia, mas adquire uma dimensão maior no campo da cultura imaterial, envolvendo estrutura de parentesco, religião, mitos. O novo, o estranho e o diferente não podem ser identificados com as

² Numa iniciativa inédita no Brasil, alguns índios guarani participaram do curso ministrado pela doutora Lillian DePaula, a partir de 2005, no projeto *5ª. Habilidade: Educadores Indígenas & tradutores em diálogo*, desenvolvido pelo Núcleo de Pesquisas em Tradução e Estudos Interculturais do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos e Estudos Literários da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). No curso, os alunos receberam formação teórica e técnica sobre o processo de tradução das narrativas indígenas.

categorias e valores europeus, condicionadores da capacidade de percepção. Por isso, missionários e viajantes recorreram a imagens inteligíveis para seu próprio universo cultural que, por não conseguirem transferir toda a carga de significados de uma cultura a outra, reduziram, simplificaram e até deformaram a diversidade cultural e ambiental. Assim, o cronista da viagem de Orellana (1540-1542) pelo rio Amazonas, frei Gaspar de Carvajal, relata que viu “elefantes e perdizes” na floresta amazônica, denominando assim a “anta e o mutum”, da mesma forma que chama de “aveia” um tipo de arroz silvestre que cobria as margens alagadas do rio.*

Dificuldades similares no campo da cultura imaterial foram identificadas, entre outros, pelos tupinólogos do século XIX, como Couto de Magalhães, em dois episódios por ele vividos, antes de aprender o nheengatu. Em 1865, no Tocantins, um tuxaua dos índios Anambé lhe narrou a história da figura lendária de Ceiuci, seguida de uma tradução que o deixou insatisfeito, porque a velha gulosa, que vivia perseguida por eterna fome, aparece em português como “fada indígena”. Em outra ocasião, um índio contou-lhe uma série de histórias em que o jabuti era o personagem principal. A narrativa, em português, era intercalada com expressões e até frases em nheengatu, que o narrador e os demais participantes, todos bilíngues, entendiam muito bem, mas que nenhum deles conseguiu traduzir. “Eram intraduzíveis” – escreveu Couto de Magalhães. Por isso, o autor decidiu aprender a língua para, de forma mais fidedigna, “recolher uma tradição melhor do que esta que coligi em 1865, quando apenas começara meus estudos desta matéria”.*

Sua preocupação última era, em realidade, com as manifestações literárias. A língua lhe interessava como instrumento de coleta, de registro e de compreensão da tradição oral. Na medida em que não era possível um pesquisador usar intérpretes e tradutores improvisados, a aprendizagem da língua para ele se fazia indispensável. É quando Couto de Magalhães organiza uma viagem ao Pará com o objetivo específico de aprender nheengatu. Adquiriu tanta habilidade em seu uso, que chegou a ser considerado “o mais perfeito conhecedor do nhipingatu no Brasil” pelo bispo do Amazonas, D. José Lourenço, autor de um catecismo cristão escrito nessa língua. O domínio do nheengatu permitiu a Couto de Magalhães questionar a validade dos textos traduzidos no passado pelos jesuítas, como algumas orações, que ele condena por serem traduções literais, sem sentido algum para os índios, quando o que os

* (FREIRE, José R. Bessa. “Tradição oral e memória indígena: a canoa do tempo”. Em: 4º. Colóquio UERJ. América: Descoberta ou Invenção. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992: 143.)

* (MAGALHÃES, J.V. Couto de. *O Selvagem*. op.cit.: 107 e 131.)

missionários deveriam ter feito era “conservar o sentido fielmente e traduzi-lo de modo que o selvagem entenda esse pensamento”. Assim, ele propõe modificações na versão em Língua Geral do *Pai Nosso*, feita pelos jesuítas.*

Os catecismos, sermões, poesia, teatro e demais textos traduzidos pelos missionários ao Tupi Antigo – uma língua relativamente bem documentada num período de dois séculos, de 1550 a 1750 – foram criticados também por outros estudiosos devido à sua artificialidade e porque versam sobre temas estranhos à cultura indígena. “O que é artificial na literatura missionária é o pensamento ou quicá a cultura que se põe na língua do índio, não necessariamente a língua em que se expressa aquele pensamento” – escreve Lemos Barbosa, professor de Tupi Antigo na PUC/RJ nos anos 1950. Ele apresenta um sem-número de exemplos ilustrativos mostrando que, no caso, os dicionários e glossários tiveram serventia limitada:

Os dicionários podem dizer que “anga” significa “alma”. Mas o conceito de “alma” é diferente do de “anga”, tanto em compreensão como em extensão. Nós atribuímos à “alma” características (por exemplo, a imaterialidade) que não cabem no conceito indígena de “anga”. Por outro lado, um índio animista falará na “anga do vento”. Diga-se outro tanto de cousas como “ybaka” (céu), “yasy” (lua), “ara” (dia ou tempo), “mano” (morrer), etc.*

Alguns jesuítas se destacaram pelo profundo domínio que tinham de várias línguas indígenas e nos deixaram um legado de muito valor. No entanto, aqui e ali, missionários menos preparados cometeram, inicialmente, erros primários quase “folclóricos”, quando em algum lugar traduziram, por exemplo, a oração do *Pai Nosso* por *Ore Ubá*, obrigando os índios a excluírem do seu convívio a figura de um Deus Pai, cuja paternidade era questionável, e de um Deus Filho, para sempre incompreendido.*

É que o tupi antigo possui dois possessivos: quando o “nosso” inclui o interlocutor, usa-se “iandé” ou “nhandé”; mas no caso em que o “nosso” é exclusivo, emprega-se “ore”, o que não permitia, quando juntos rezavam, que índios e missionários compartilhassem o mesmo Pai. Mas igualmente problemática foi a tradução, nesse contexto, de “pai” por “ubá”, porque a estrutura de parentesco obedece a princípios totalmente diversos dos nossos.

Se, por exemplo, a palavra “ubá”(t) denomina tanto o “pai” como o “irmão do pai”, é claro que ela não tem correspondente preciso em português. Do mesmo modo, filho não tem equivalente em

* (MAGALHÃES, J.V. Couto de. *Curso da Língua Geral segundo Ollendorf, compreendendo o texto original de lendas tupis*. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876: 141.)

* (BARBOSA, Antônio Lemos. *Curso de Tupi Antigo. Gramática. Exercícios. Textos*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956: 19, 436-437.)

* (FRANÇA, Ernesto Ferreira. *Chrestomathia da Língua Brasileira*. Leipzig, 1896.)

tupi, desde que por um lado “ayra”(t) significa também “filho do irmão” = sobrinho paterno e por outro lado não abrange o filho pela parte materna.*

* (BARBOSA, Antônio Lemos. *Curso de Tupi Antigo*. op. cit.: 50-51.)

Quando se tratava do “filho de Deus”, então, a questão se complicava ainda mais, por envolver valores morais, tabus e preconceitos. Um exemplo ilustrativo ocorrido com a tradução de “imagem do filho de Deus” é relatado por Teodoro Sampaio (1885-1937), um engenheiro baiano, filho de uma escrava, que estudou a toponímia tupi na geografia nacional. Ele esclarece como devia ser e como ficou a tradução:

Rigorosamente seria Tupã ray raangaba. Os padres, entretanto, para contornar o sentido herético, visto como tayra (rayra) significa propriamente o sêmen, preferiram traduzir Tupã tay raangaba, que altera o sentido para imagem de Deus Filho, ao invés de imagem do Filho de Deus.*

* (SAMPAIO, Teodoro. *O Tupi na Geografia Nacional*. São Paulo/Brasília: Brasília/Editora Nacional. Volume 380. 1987:85 (1ª. Edição – 1901).)

Quando se pensava haver contornado alguns desses problemas, surgiam outros. É Lemos Barbosa que chama a atenção para o fato de que não há, em tupi, o verbo “dever” na acepção de “ter obrigação de”, da mesma forma que não existe a noção de “pecador”, o que levou os padres a criarem neologismos, no catecismo, para expressões como: “Deve o pecador envergonhar-se ao dizer ‘Padre Nosso’ a Deus?”. Ignora-se, no entanto, a penetração na língua corrente dos neologismos criados por missionários.*

* (BARBOSA, Antônio Lemos. *Curso de Tupi Antigo*. op. cit.: 252.)

Esses problemas de tradução de/para as línguas indígenas acabaram tendo grande repercussão, no final do século XIX, envolvendo também leigos interessados no tema e parte da opinião pública que lia jornais. Um debate ganhou as páginas dos diários da capital, quando Couto de Magalhães publicou no jornal *Reforma* (10/12/1875) sua tradução em Língua Geral – que D. Pedro II entendia – do auto de batismo do neto do Imperador, filho da Princesa Isabel e do Conde D’Eu. A palavra “imperador” foi traduzida pelo vocábulo *muruxáua reté* (grande chefe), e “batismo” pela expressão tupi *cerúcaçdua* (cerimônia de imposição do nome ao recém-nascido), da mesma forma que “conselheiros de estado”, “deputados”, “senadores” e “corpo diplomático” passaram a figurar em nheengatu como “homens de governo da nossa pátria” e “homens de governo de outras pátrias”, o que lhe valeu duras críticas de folhetinistas de jornais da época, como *Nação* e *Jornal do Commercio*, que o acusaram de não ser um tradutor fiel. Em sua réplica, Couto de Magalhães justifica o fato de não ter feito uma tradução lite-

ral, porque “traduzindo em uma língua viva, me não me era lícito o uso de expressões que nella não são intelligíveis. [...] Também os mahometanos, budhistas, os antigos romanos, não tinham o casamento christão, e nem por isso a palavra casamento é intransmissível em árabe, chinês, ou latim”.*

* (MAGALHÃES, J.V. Couto de. *Curso da Língua Geral...* op. cit.: 134-137.)

Em grande medida, a visão glotocêntrica do colonizador contribuiu para aumentar as dificuldades.

Os antigos missionários pagaram tributo à mentalidade dominante na época. Considerando a cultura europeia e as línguas clássicas o tipo ideal de cultura e de linguagem humanas, não lograram compreender o interesse de registrar produções espontâneas de uma língua de índios. Deixaram-nos inúmeras traduções de livros europeus, de composições ocidentais; não nos legaram uma só lenda ou narração autêntica no idioma nativo.*

* (BARBOSA, Antônio Lemos. *Curso de Tupi Antigo*. op. cit.: 18-19.)

A crítica é pertinente. Só a partir do século XIX é que um grupo de tupinólogos começa a recolher narrativas indígenas em nheengatu, entre eles Couto de Magalhães, Charles Hartt, Barboza Rodrigues e Stradelli, o que permitiu ver as línguas indígenas por outra perspectiva. No caso específico de Couto de Magalhães, ele manteve um diálogo com as ciências naturais e com as ciências sociais nascentes. A sua abordagem da língua, da oralidade e dos mitos se aproxima bastante dos procedimentos que foram adotados posteriormente pela linguística e pela antropologia. Retomou, por exemplo, as representações de língua do romantismo alemão, em especial de Humboldt (1767-1835), que considera cada língua como dotada de uma estrutura própria, reflexo do pensamento e da cultura de cada povo e, portanto, um elemento crucial de identidade coletiva. Sua originalidade, porém, consistiu no fato de que ele estendeu essa representação para as línguas indígenas, o que permitiu observar as situações históricas de línguas em contato até então ignoradas, e possibilitou abordar o bilinguismo como forma de identidade regional, tomando certo distanciamento da concepção de língua nacional, hegemônica na época.* Mas para estudar as línguas indígenas, teve de manter intenso debate com os críticos que “chasquearam a propósito de meus estudos de línguas e antiguidades indígenas”, colocando em dúvida a utilidade que podiam ter. Numa carta dirigida a Joaquim Serra, apresentou três justificativas:

* (FREIRE, J. R. *Rio Babel. A história das línguas na Amazônia*. op. cit.: 146.)

1º. “Qualquer estudo feito com seriedade faz avançar o conhecimento e, por mais abstrato que pareça, cedo ou tarde, traz seus frutos práticos”;

2º. Se “até a mais miserável planta de nossos campos” e “o mais rude e pobre mineral de nossos montes” merecem ser estudados, descritos e classificados, “muito mais nobre e útil é estudar, descrever e classificar” as línguas indígenas.

3º. O conhecimento das sociedades nativas pode ajudar a integrar um milhão de índios à economia brasileira, com um custo muito abaixo do que se gastava com a imigração de colonos europeus. Ele completa:

Eis aí a razão pela qual me dediquei e continuarei a dedicar-me ao estudo das línguas selvagens e ao de assuntos relativos aos índios. Há brasileiros que conhecem e estudam entre nós o hebreu, o árabe e o sânscrito. É, pois, natural, que haja alguns que se dediquem ao estudo das curiosas e ricas línguas dos selvagens, de sua terra, estudo a que se prende, como mostrei, à solução de um problema importante. *

* (MAGALHÃES, J.V. Couto de. *O Selvagem*. op. cit.: 137-140.)

É assim que Couto de Magalhães vai reivindicar um *status* literário para a produção de versões bilíngues, como em “Te mandei um passarinho/ patuá miri pupé”, reconhecendo que estas falas mistas não são produzidas por “semilíngues”, sem competência plena em nenhuma das duas línguas, mas constituem “um modo legítimo de comunicação”, como posteriormente foi reconhecido pela sociolinguística.*

* (ROMAINE, Suzanne. *Bilingualism*. Oxford: Basil Blackwell, 1995: 6.)

As distâncias tipológicas entre as línguas em questão são potencializadas pelo segundo problema inicialmente citado, relacionado ao registro, porque não se trata de traduzir de uma língua com tradição escrita para outra de igual tradição. No caso aqui discutido, o processo tradutório tem um diferencial: sociedades que produzem e fazem circular os seus saberes no registro oral usam recursos próprios desse suporte, que representam um desafio para levá-los ao registro escrito, especialmente quando se trata do registro escrito de uma língua que é “outra”. Esse problema, apesar de relevante, possui desdobramentos, cuja abordagem escapa do foco central desse artigo.

No momento, o que interessa é destacar que estamos diante de uma dupla tradução: de uma língua para outra e de um registro para o outro, com todos os equívocos que isso pode implicar. Em suas reflexões sobre a língua guarani, Meliá* mostra como a tradução implica redução de significados e de significantes, mas especialmente redução de poesia, o que representa um grande desafio para o tradutor, porque, nas palavras de Viveiros de Castro, “traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro. Traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo”. *

* (MELIÁ, Bartomeu. “El guarani y su reducción literaria”. *Actes - 42 Congrès International des Americanistes*. v. 4. Paris, 1979: 541-581. Ver tb. MELIÁ, B. *La lengua Guarani del Paraguay. Historia, Sociedad y Literatura*. Madrid, 1992.)

* (CASTRO, Eduardo Viveiros. “Equívocos da Identidade”. EM: GONDAR, João & DODEBEI, Vera. *O que é Memória Social*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005: 153.)

Conscientes das limitações aqui assinaladas, podemos agora retornar, já em outro patamar, ao caso da tradução dos versos inicialmente citados. Consultamos alguns glossários, vocabulários e gramáticas para tentar resolver o problema identificado no teste de recepção e conferir o significado do termo *patuá* em línguas da família tupi-guarani, uma das mais extensas da América do Sul, abrangendo mais de 50 línguas atuais e distintas, segundo Aryon Rodrigues.^{*} Desta família, as línguas mais conhecidas e documentadas são o tupi antigo (tupinambá) e o guarani, encaradas de forma confusa por alguns estudiosos, que desenvolveram no passado ideias unitárias equivocadas sobre as línguas ou dialetos tupi-guarani, a tal ponto que acabaram transferindo essa ideia unitária para o senso comum, conforme crítica apropriada feita por Edelweiss, para quem, em alguns trabalhos, incluindo aqui dicionários, “ombream sem a menor distinção formas tupis, guaranis, e nheengatus, engendrando verdadeiras heresias”. Ele cita o caso específico do trabalho sobre a toponímia do Brasil, de Teodoro Sampaio, cujo “resultado foi uma colcha de retalhos, desnordeante, de consulta perigosa: nos ensinamentos, na exemplificação e nas conclusões”.^{*}

“A língua tupi, como entidade linguística, não se confunde com o guarani” – escreve Edelweiss. O parentesco dessas línguas, com a possibilidade dos seus falantes poderem estabelecer, em muitos casos, níveis satisfatórios de comunicação entre si, acabou fortalecendo, no imaginário popular, a ideia de uma identidade linguística baseada na existência de uma língua tupi única, espalhada por toda a extensão dos territórios onde eram faladas as diversas variedades da família denominada tupi-guarani.

Por outro lado, a própria entidade denominada “língua guarani” é usada indiscriminadamente para designar, pelo menos, cinco grupos linguísticos diferenciados: Guarani Criollo, também conhecido como Jopara, Avañeém ou Guarani Moderno, que convive em situação de bilinguismo com o espanhol na maioria da atual população do Paraguai, onde foi declarada língua oficial, e no lado fronteiriço do Brasil; Chiriguano, falado por um grupo na Bolívia, e Ñandéva (apapokúva), Kaywá (kaiowá) e Mbyá, cujos falantes vivem em comunidades de países do Mercosul: Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai. Todas estas variedades foram contempladas, em princípio, na proposta aprovada na XXIII Reunião do Mercosul Cultural, realizada no Rio de Janeiro, em novembro de 2006, quando o

* (RODRIGUES, Aryon. “O conceito de língua indígena no Brasil: os primeiros cem anos (1550-1650) na costa leste”. *Línguas e Instrumentos linguísticos*. Campinas: Pontes Editores, 1998: 59-78.)

* (EDELWEISS, Frederico G. “Introdução e Notas”. In: SAMPAIO, Teodoro. *O Tupi na Geografia Nacional*. op. cit.: 40.)

guarani foi declarado um dos idiomas oficiais dos países que fazem parte daquela instituição, “em igualdade de condições com o português e o espanhol”, o que, em princípio, obriga a tradução de todos os documentos do Grupo para, pelo menos, uma das variedades citadas. Dois anos antes, o Guaraní havia sido declarado “idioma oficial alternativo de la Provincia Argentina de Corrientes”.*

O guarani moderno, como já mencionado, é a continuação do guarani antigo. Sua proximidade com a LGA ou nheengatu, originado do antigo Tupinambá do norte, ou com a LGP cuja base é o tupi antigo, variou ao longo do tempo. Por isso, Edelweiss chama a atenção para o uso indiscriminado dos dicionários existentes, que foram produzidos em épocas diferentes:

Evidentemente, não bastam léxicos para discutir fatos de linguagem, destrinçar procedências ou compor termos novos, tanto mais, quanto os vocabulários tupis existentes pertencem a épocas e regiões diversas, representam dialetos vários em estádios entre si remotos. Se neles há vocábulos iguais, também os há divergentes, de forma e sentido, em número muito maior.*

A propriedade da afirmação de Edelweiss sobre o equívoco da representação unitária dessas línguas não anula a observação de Couto Magalhães, para quem, em meados do século XIX, a diferença entre o guarani e o nheengatu era a mesma que se notava entre paulistas e mineiros falando o português. Essas observações foram confirmadas alguns anos depois pelo major Pedro Luiz Sympson (1840-1892), amazonense, nascido em Manaus, que estabeleceu, no entanto, outros parâmetros. Falante de nheengatu, ele circulou pelo Uruguai, Argentina e Paraguai entre 1865 e 1867, onde “entendia-me perfeitamente com os naturais, com eles conversava sem o menor embaraço” por serem as duas línguas aparentadas “com alguma diferença, é verdade, como talvez na proporção em que está o espanhol para o português.”**

Nessa época, Sympson participou da Guerra do Paraguai, ao lado de “voluntários” amazonenses, alguns monolíngues em Língua Geral e outros bilíngues nheengatu-português. O recrutamento dos primeiros criou uma situação, no mínimo, insólita, com consequências sobre as marcas identitárias étnicas e nacionais: muitos soldados amazonenses, pertencentes ao 5º Batalhão de Infantaria, que sequer podiam entender as ordens em português dadas por seu comandante, morreram nos campos de batalha do Paraguai, como “voluntários” da Pátria, falando uma língua, compreendida

* (DIETRICH, Wolf & SYMEONIDIS, Haralambos (Eds.). *Guarani y 'Maweti-Tupi-Guarani'*. Berlin: LIT, 2006: 7.)

* (EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupis-Guaranis*. Rio de Janeiro: Brasília, 1969: 7.)

* (SYMPSON, Pedro Luiz. *Grammatica da Língua Brasileira (Brasilica, Tupi ou Nheengatu)*. 4ª. Edição. Rio de Janeiro: Comissão Brasileira de Estudos Pátrios, 1933: 24. (1ª. Edição-1877).)

pelo inimigo, mas desconhecida em sua própria trincheira. Do outro lado, havia situação similar, de soldados paraguaios que caíram prisioneiros de guerra e, na qualidade de monolíngues em guarani criollo, só podiam ser submetidos a interrogatórios com ajuda de soldados amazonenses, bilíngues em Língua Geral-Português, que funcionaram efetivamente como intérpretes e tradutores.³

Portanto, a pretensão dos professores bilíngues guarani, que traduziram *patuá* em *nheengatu* por “cestinho”, não parece assim tão descabida. Eles são, na sua maioria, falantes da variedade Mbya e Nhandeva e, em proporção reduzida, de Kayowá. Buscamos, então, dicionários especializados em diferentes variedades, elaborados em diversas épocas, para verificar a propriedade da tradução: Montoya (1640), Guasch (1948) e Dooley (1994).

Quem organizou o primeiro *corpus* guarani sistematizado, sentando as bases da passagem da tradição oral à escrita, foi o jesuíta Antônio Ruiz de Montoya (1585-1652), que nasceu e morreu em Lima, mas viveu muitos anos entre os guaranis, havendo fundado o povoado de Loreto, em Misiones, Argentina. O original da primeira edição, de 1640, custodiado na Biblioteca Nacional de Madrid, foi reeditado no Paraguai e na Argentina, com ortografia moderna do guarani. “En este Vocabulário se ponen los vocablos simplemente. Para saber sus usos y modo de frases, se ha de ocurrir a la segunda parte (Tesoro).” O *Tesoro* a que se refere é um complemento do Vocabulário. As duas partes apresentam várias entradas para diferentes tipos de canastras e cestos: *ajaka*, *panakũ*, *yruague* e *urukuru*.^{*} Mas nenhuma das duas obras registra o verbete *patuá* ou algo similar no Guarani Antigo, do século XVII.

Mais recentemente, no século XX, o padre Antônio Guasch, jesuíta espanhol, professor de línguas clássicas formado pela Universidade Gregoriana, que se dedicou ao estudo da língua guarani desde que chegou ao Paraguai em 1932, publicou o seu dicionário (1948), que se baseia em trabalhos clássicos, desconsiderando os vocábulos que caíram em desuso e registrando novos que se incorporaram à língua nos últimos dois séculos. “Se recogen en él las

* (MONTTOYA, A. Ruiz. *Arte, y Bocabulario de la lengua guarani*. 1640. Edición fac-similada con presentación, transliteración y notas de Silvio M. Liuzzi. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1994: xii. (ver tb. *Vocabulario de la lengua guarani*, Asunción. CEPAG. 2002.).)

³ Esse tópico pode ser aprofundado com a documentação do acervo do Arquivo Histórico do Exército, especialmente o fundo intitulado *Guerra do Paraguai*, que contém relatórios de interrogatórios feitos a prisioneiros e correspondência com o presidente da Província do Amazonas sobre o envio de recrutas para a Corte. Contém ainda mapa da força do 54º Batalhão de Voluntários da Pátria, que possuía, além do efetivo normal, uma Companhia de Índios (FREIRE, José R. Bessa.(org.) *Os índios em arquivos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ. 1995/1996: 359).

voces más tradicionales y comunes de uso ordinario, pero se abren también las puertas, con discreción, a neologismos que responden a nuevas realidades sociales y culturales de una lengua viva hablada en el siglo XX”, como esclarece Bartomeu Meliá, no prólogo da 13ª edição (2001). Depois que a Constituição do Paraguai declarou o Guaraní língua oficial do país, junto com o castelhano, foram feitas muitas edições deste dicionário, a última delas com grafia adaptada segundo normas mais aceitas e revisão feita pelo jesuíta paraguaio Diego Ortiz. Ele também registra várias entradas lexicais: *ajaka*, *ajaka’i* e *panaku* e acrescenta *mitâmi aorã*, mas nele não constam os outros dois termos presentes em Montoya – *yruague* e *urukuru* – e nem muito menos a palavra *patuá*.*

Finalmente, consultamos o Vocabulário Básico de Mbyá Guaraní (1994), de autoria do linguista Robert Dooley, “elaborado para ajudar os falantes de português que queiram conhecer e até aprender a falar o dialeto Mbyá (Mbiá, Mbüá) da língua guarani”. Sem a pretensão de ser exaustivo, ele incluiu apenas as palavras e radicais mais comuns, totalizando um pouco mais que 3.000 verbetes, a partir de dados coletados nos anos 1970 junto à comunidade Mbyá do Posto Indígena Rio das Cobras, no Paraná, com certos acréscimos de outros lugares. Ele registra *ajaka* como “cesta mais funda”, mas não o termo *patuá*.*

Em conclusão, confirmando o que já havia sido afirmado pelos professores bilíngues participantes do teste de recepção, os dicionários guarani consultados também não registram o verbete *patuá*, com esse sentido, em língua guarani. Algumas questões, então, se impõem: qual foi o processo que levou os professores guarani a rejeitar a tradução de *patuá* por *gaiola*? Como eles chegaram à palavra *cesto*? Até que ponto um falante de guarani tem intuição linguística, competência e legitimidade para opinar sobre a tradução de outra língua – o nheengatu – que embora próxima ao guarani, da mesma família, com grande parte do léxico em comum, não possui esse vocábulo?

Recorremos, então, aos dicionários e gramáticas relacionados historicamente tanto à Língua Geral Amazônica como à Língua Geral Paulista, para verificar se oferecem elementos que permitam avaliar a sugestão dos guarani. A primeira gramática que descreve a variedade do antigo Tupinambá do norte, falado na costa do Salgado, entre São Luís do Maranhão e Belém, é de autoria do padre Figueira (1621), que manifesta, já no prólogo, uma intuição extra-

* (GUASCH, Antonio e ORTIZ, Diego. *Diccionario castellano-guarani, guarani-castellano*. Asunción: CEPAG, 2001: 87, 512, 704.)

* (DOOLEY, Robert A. *Vocabulário Básico do Mbya Guaraní*. Edição revisada. *Arquivo Linguístico* no. 195. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1994: 23.)

* (FIGUEIRA, padre Luis. *Arte da Língua Brasília composta pelo padre Luis Figueira da Companhia de Jesus, theologo*. Lisboa: Manuel da Silva, 1621: 3.)

* (CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi*. São Paulo-Brasília: Melhoramentos-UNB, 1998:229-230.)

* (MARTIUS, Carl Friedr. Phil. Von. *Glossaria Linguarum Brasiliensium*. Glossário de diversas línguas e dialectos que falam os índios no Império do Brasil. Erlangen: Druck Junge & Sohn, 1863: 79.)

ordinária sobre a aprendizagem de uma segunda língua: “Não he fácil, pio leitor, aos q. aprendem algũa língua estrangeira, de idade já crecida, alcançar todos os segredos e delicadezas della.”*

Os *segredos e delicadezas* se tornam maiores diante das dificuldades já sinalizadas, o que não impediu que diversos cronistas e viajantes, em momentos diferentes, registrassem a palavra *patuá*, tanto no Tupinambá do norte e seus derivados, caso de Claude D’Abbeville (1614) e Martius (1863), como nas variedades do Rio de Janeiro e da Bahia, casos de Gabriel Soares de Sousa (1587) e Simão de Vasconcellos (1663), esses dois últimos citados por Cunha em seu Dicionário Histórico. Todos eles também se referem a *patuá* ou *patiguá* como cesto da palha de uma palmeira brava, de rama pequena e mole, que fornece a matéria-prima para sua confecção.* No glossário de diversas línguas indígenas elaborado no século XIX, em sua viagem pela Amazônia, Martius assinala a existência, na Língua Geral, de “patuá – caixa, arca, canastrinha, quase da feição de bahuí. Kasten, Kiste, Koffer”.*

Todos os dicionários, vocabulários e glossários consultados por nós, feitos por especialistas e até mesmo por diletantes, referentes às variedades do Tupinambá antigo ou ao nheengatu do século XIX, registram o verbete *patuá*.⁴ Para Rodolfo Garcia, que estudou o tupi da crônica em D’Abbeville, *patuá* deve ser contração de *patiguá*, e se refere tanto ao cesto como à palmeira. O cineasta Humberto Mauro, que organizou uma longa listagem de vocábulos em nheengatu empregados por Couto de Magalhães, anota o uso de “caixa, canastra”. O verbete consta até mesmo em um vocabulário tupi-português-japonês, elaborado em 1951, que usou como fontes vários trabalhos aqui citados, entre eles, as crônicas e gramáticas feitas pelos missionários. O termo *patiguá* como “ca-

⁴ Foram mais de trinta os instrumentos consultados, cujas referências não cabem no espaço desse artigo. Entre eles, o *Glossário das Palavras e frases da língua tupi contidas na crônica de Claude D’Abbeville*, de Rodolfo Garcia (RIHGB. Tomo 94, 1923: 64); o *Vocabulário dos termos Tupis de O Selvagem de Couto de Magalhães*, de Humberto Mauro (Rio: Ministério da Educação e Cultura. Serviço de Documentação. 1950: 29); o *Vocabulário Tupy-Português-Japonês*, de Rocio Kowymá (São Paulo: Indústrias de Adubo Jaguaré, 1951: 82); o *Pequeno Vocabulário Tupi-Portugues*, do padre Lemos Barbosa (Rio: Livraria São José, 1951: 121); o *Vocabulário Tupi-guarani português*, de Silveira Bueno (São Paulo: Efeta, 1998: 266); o *Vocabulário amazonense – contribuição para o seu estudo*, de Alfredo da Matta (Manaus: IGHA, 1939: 229); o *Glossário Paraense. Coleção de Vocábulos Peculiares à Amazônia e especialmente à ilha do Marajó*, de Vicente Chermont de Miranda (Belém: UFPA, 1968: 340); o *Vocabulário etimológico tupi do folclore amazônico* de Anísio Mello (Manaus: Funcomiz, 1983: 70)

nastra de folha de palmeira” também foi dicionarizado por Lemos Barbosa no seu Pequeno Vocabulário Tupi-Português.

A palavra *patuá* aparece também dicionarizada em obras que registram palavras de origem tupi incorporadas ao léxico do português falado no Brasil ou às variedades regionais. Silveira Bueno dá conta do verbete “*patugúá* ou *patyguá* – cesto feito com as fibras da palmeira *paty*, cesto de trazer às costas. Servia também de guardar roupa ou objetos, correspondendo à canastra, caixa, baú”. Quanto ao português regional, tanto no Amazonas como no Pará o vocábulo *patuá* ou *patauá* é conhecido como a palmeira da Amazônia que dá um fruto do mesmo nome, com o qual “se prepara apreciado ‘vinho’ de aspecto lactescente e muito oleaginoso”, mas é usado também para designar “caixa, pequeno baú”, conforme demonstram os trabalhos de Alfredo da Matta (1939) para o Amazonas e Chermont de Miranda (1905) para o Pará. Anísio Mello (1983), em seu dicionário sobre o folclore amazônico, registra *patauá* como palmeira e como fruto “do qual fazem uma bebida semelhante à do açúcar”, mas cuja “polpa é roxa e acinzentada”. Informa também que “da fibra dessa palmeira tecem-se belas cestas, o que pode ter dado nome à palmeira pelo produto que dela se faz”.

Quanto aos dicionários de Língua Geral Amazônica ou nheengatu, existem duas referências importantes. O primeiro deles foi elaborado por um conde italiano, Ermano Stradelli (1852-1926), que viveu 43 anos na Amazônia, onde faleceu. O dicionário, publicado pelo IHGB (1929), registra *patuá* com o significado de “caixa com tampa, bahu”.^{*} Mas o dicionário publicado sessenta anos depois pela linguista Françoise Grenand (1989), como resultado de pesquisa que ela realizou no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (convênio CNPq/CNRS), já não registra o uso do termo como “cesto”, mas apenas como a palmeira alta – *patawá* ou *patauá* – que dá os frutos do mesmo nome. Ela contou com a colaboração de um velho falante de nheengatu.^{*} No *nyeengatu* da Colômbia não se observa tampouco sua ocorrência, pelo menos não consta no dicionário organizado recentemente por Payema.^{*}

O dicionário técnico de artesanato indígena elaborado por Berta Ribeiro (1988), que trabalhou alguns anos no Rio Negro, descreve diferentes tipos de trançados, definindo *patuá* como “cesto recipiente estojiforme, de conformação elíptica, retangular ou quadrada, confeccionado segundo a técnica dobrada. De uso pessoal, presta-se à guarda dos bens mais valiosos, como os adornos plu-

^{*} (STRADELLI, Ermano. “Vocabulário da língua geral portuguez-nheengatú e nheengatú-portuguez, precedidos de um esboço de grammática nheenga-umbuê-sáua-miri e seguidos de contos em língua geral nheengatú poranduaa”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 104 (158): 9-768. Rio de Janeiro, 1929: 593.)

^{*} (GRENAND, Françoise & FERREIRA, Epaminondas Henrique. *Pequeno Dicionário da Língua Geral*. Manaus: SEDUC, 1989: 129.)

^{*} (PAYEMA, Zoila. *Dicionário de ciencias nyeengatu*. Bogotá: Etnollano, 2002.)

mários”. Mas sua ocorrência se dá no rio Araguaia, onde os Karajá produzem um balaio com o mesmo nome e a mesma forma, com uma “tampa telescópica”. O Museu Nacional possui em seu acervo um exemplar, cujo desenho aparece no dicionário de Ribeiro. Na descrição das matérias-primas, o verbete volta a ser registrado como *patauí* – “palmeira que cresce em terra firme, à margem dos igarapés e em igarapós”.*

* (RIBEIRO, Berta G. *Dicionário do Artesanato Indígena*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988: 53-54 E 64.)

O termo registrado nos anos 1980 por Ribeiro parece ter caído, hoje, em desuso. Na Wariró – Casa de Produtos Indígenas do Rio Negro, localizada em São Gabriel da Cachoeira (AM), podem ser comprados jarras, balaio, urutus, peneiras e todo tipo de artesanato. No entanto, lá não existe nenhum tipo de cesto denominado “patuá”, conforme informações prestadas ao autor em outubro de 2009 por sua responsável, Gilda da Silva Barreto. Confrontada com o dicionário de artesanato indígena, Gilda Barreto, da etnia baré, falante de nheengatu como língua materna, com curso de ensino médio completo, afirma a ocorrência do fruto e da palmeira “patauí”, mas desconhece o tipo de cesto com esse nome. Esclarece que aquilo que Berta Ribeiro denomina “patuá” é conhecido hoje como “panacú”, um tipo de cesto feito de folha dessa palmeira, confeccionado no meio da floresta, quando se precisa improvisar um utensílio para transportar qualquer objeto. Aventa a possibilidade de “caçuí” – cesto com alça sem tampa, feito de fibra de cipó aimbé – ser uma variante de “patuá”.

No português regional, talvez como resultado do contato com o mundo urbano, os próprios índios usam “gaiola trançada”, um termo híbrido registrado por Berta Ribeiro para designar “cestos bojudos de variadas formas, de traçado hexagonal, para serem mais leves e permitirem a entrada do ar, com alça para transportar aves e pequenos animais”. Em artigo com o sugestivo título “Sendo índio em português”, Tereza Maher conclui que “a língua portuguesa acaba mesmo não sendo uma língua meramente emprestada do branco, já que muitos índios dela se apropriam e a moldam, a fim de, através de seu uso, marcar e construir identidades”.*

De qualquer forma, penso que para quem reflete sobre o processo da tradução é particularmente instigante destacar o fato de os professores guarani chegarem a uma tradução mais adequada, caminhando não necessariamente pelos sendeiros formais da língua, mas pelos atalhos da cultura e da história.

* (MAHER, Tereza Machado. “Sendo índio em português”. In: SIGNORINI, Inês (org). *Língua (gem) e identidade*. Campinas: Mercado de Letras, 1998: 135.)

José Ribamar Bessa Freire

Doutor em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coursou doutorado em História na École Des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, França. Atua na Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNI-Rio) na linha de Memória e Patrimônio, especialmente com os temas de literatura oral, línguas indígenas e história social das línguas. Professor da UERJ, onde coordena o Programa de Estudos dos Povos Indígenas. Ministra cursos de formação de professores indígenas em diferentes regiões do Brasil. Participa do GT de Sociolinguística da ANPOLL e é consultor do MEC para questões de educação indígena.

Resumo

O artigo parte do pressuposto de que a tradução constitui a única forma de acesso dos brasileiros aos etnossaberes que circulam nas narrativas orais existentes em mais de 180 línguas indígenas faladas no Brasil. Estuda o caso da tradução de um poema bilíngue nhengatu-português e, através dele, apresenta as línguas da família tupi-guarani, especialmente as chamadas Línguas Gerais, proporcionando informações sobre os instrumentos clássicos de tradução: vocabulários, glossários, dicionários e listagens de palavras. A partir das traduções feitas pelos missionários no período colonial, e pelos tupinólogos nos séculos XIX e XX, discute os problemas encontrados: a falta de tradutores especializados, a raridade de gramáticas e de dicionários, a distância tipológica entre as línguas indígenas e as línguas europeias e, finalmente, as diferenças do tipo de registro, já que se trata de transferir significados produzidos em línguas ágrafas, de forte tradição oral, para línguas com tradição de escrita.

Palavras-chave: tradução; língua geral; guarani; história social das línguas; lexicografia.

Abstract

The article bases itself on the notion that the only available gateway to the ethno-knowledge strewn in the oral narratives that exist in the more than 180 indigenous languages spoken in Brazil is translation. The article focuses on the translation of a bilingual nhengatu-portu-

Resumen

El artículo parte del presupuesto de que la traducción constituye la única forma de acceso de los brasileños a los etnosaberes que circulan en las narrativas orales existentes en más de 180 lenguas indígenas habladas en Brasil. Estudia la traducción de un poema bilingüe nhengatu-

Key words: translation; linguistic historiography, lexicography, indian languages, linguistic politics .

Palabras clave: traducción; lengua general; guarani; historia social de las lenguas; lexicografía.

guese poem. The study of the poem allows for an introduction to the languages of the tupi-guarani family, particularly those called the General Languages and provides information on translation tools: dictionaries, lexicons, glossaries and wordlists. Translations produced by missionaries during the colonial period and by 19th and 20th century tupinologists are background to the analysis of certain problems: the lack of specialized translators, the scarceness of grammar books and dictionaries, the typological gap between indigenous languages and European languages and finally, the differences in register use: indeed the issue here is translating non-graphic languages where the oral tradition prevails, into languages of the written tradition.

português y a través de un caso, presenta las lenguas de la familia tupi-guaraní, especialmente las llamadas *Línguas Gerais*, proporcionando informaciones sobre los instrumentos clásicos de traducción: vocabularios, glosarios, diccionarios y listas de palabras. A partir de traducciones de misioneros del período colonial y tupinólogos en los siglos XIX y XX, discute los problemas encontrados: falta de traductores especializados, la escasez de gramáticas y de diccionarios, la distancia tipológica entre las lenguas indígenas y las lenguas europeas y finalmente, las diferencias del tipo de registro, ya que se trata de transferir significados producidos en lenguas ágrafas, de fuerte tradición oral, para lenguas con tradición escrita.

Recebido em
28/06/2009

Aprovado em
30/07/2009