

Genitivo da Tradução Genitive of Translation

Evelyn Schuler Zea¹

Resumo: Busca-se neste artigo um deslocamento teórico da tradução dos antropólogos para a tradução dos nativos, destacando neste trânsito diferenças menos nos pontos de partida ou de eventual chegada que nas modalidades de aproximação. O marco etnográfico desta escolha é configurado por imagens de pensamento dos Waiwai, em particular da comunidade de Jatapuzinho (RR), onde realizei minhas pesquisas de campo. Constelações culturais tais como a busca dos Waiwai pelos 'povos não-vistos' (*enĩhni komo*), sua noção de 'alma-olho' (*yewru yekati*) ou seus rituais em relação a diferentes animais e seus respectivos 'donos' ou 'donos-de-roupas' (*ponoyosomo*) constituem elaborações ou ensaios (sem deixar de lado as conotações reflexivas) sobre a tradução. Sua descrição motiva a introdução de conceitos como a 'ressonância', a 'redundância' e a 'repetição' (aquela que gera diferenças) e deixa entrever pautas culturais maiores como o 'rodeio' e a 'impropriedade'. A atenção às variações e oscilações do suposto original através de suas diferentes versões se conecta com posições da atual reflexão interdisciplinar sobre a tradução. Entre elas as idéias de Walter Benjamin em torno da sobrevivência do original através da tradução; os efeitos de transformação através da tradução apontados por Jacques Derrida; e a viabilidade, segundo Talal Asad, de traduções culturais que, avançando por outros registros, transbordam o discurso etnográfico clássico. Estas convergências induzem a questionar em que medida a concepção de tradução está ligada à concepção de relação e em que medida uma pode ser repensada a partir da outra.

Palavras-chave: Waiwai. Tradução. Relação. Repetição. Antropologias ameríndias.

Abstract: This article seeks a theoretical shift from the translation of anthropologists to the translation of natives, emphasizing in this transit the differences rather in the modes of approximations than of departing or eventually arriving points. The ethnographic basis of this choice is configured by conceptual images of Amerindians known as Waiwai, especially in the community of Jatapuzinho (RR), where my fieldwork began to be carried out. Cultural constellations as the Waiwai search for the 'unseen people' (*enĩhni komo*), their conception of 'eye soul' or 'eye vitality' (*yewru yekati*) or their rituals in relation to different animals or their respective 'owners' or 'cloth-owners' (*ponoyosomo*) constitute elaborations or essays (without denying the reflexive connotations) about translation. Their description motivates the introduction of concepts such as 'resonance', 'redundancy' and 'repetition' (the one that generates difference) and points to wider cultural topics such as those concerning 'detours' and 'impropriety'. The attention paid to variations and oscillations of the supposed original through its different versions can be connected to positions of the actual interdisciplinary reflection about translation. Among these figure the ideas of Walter Benjamin in relation to the survive of the original through the translation; the transformation effects brought to life by translations as pointed out by Jacques Derrida; and the viability, following Talal Asad, of cultural translations that, advancing through other forms, surmount the classic ethnographic discourse. These convergences lead to question how the conception of translation is connected to the conception of relation and how they can be rethought through each other.

Keywords: Waiwai. Translation. Relation. Repetition. Amerindian anthropologies.

¹ Universidade de São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, São Paulo, Brasil. Pesquisadora associada ao Instituto de Antropologia Social da Universidade de Berna, Suíça (evelynsz@gmail.com).

Aquí
Mis pasos en esta calle
Resuenan
En otra calle
Donde
Oigo mis pasos
Pasar en esta calle
Donde
Sólo es real la niebla
 Octavio Paz (1990)

No que segue se introduz um enfoque do fenômeno da tradução por via do genitivo implicado por ela: tradução de quê? Tradução de quem ou, ainda, entre quais sujeitos? Trata-se de especificar o genitivo onde o processo em consideração não é mais um processo de reprodução, mas outro de tradução. Se o estudo da gênese coloca questões de autoria e origem, o do genitivo procura diferenciar o modo de relação que articula, em cada caso, a tradução. Dentro do vasto campo semântico da palavra ‘gen’ e de suas variações, os genitivos tratados aqui (genitivo objetivo, subjetivo e intersubjetivo) se circunscrevem às perguntas relativas à propriedade – mas, então, também relativas à ‘impropriedade’ – de uma relação.

O conceito de tradução tem sido amplamente dominado pelos alcances do genitivo ‘objetivo’, segundo o qual os agentes da tradução – o tradutor e sua linguagem – se limitam a passar neutramente seu objeto sem modificá-lo nem interferir com ele, em um processo que simula a reprodução deste. Apesar desta concepção nunca ter estado isenta de controvérsia, é apenas recentemente que enfoques alternativos têm se intensificado, motivados tanto pelo crescente exercício reflexivo feito por tradutores acerca de sua tarefa (como Lawrence Venuti, Antoine Berman, antes George Steiner) quanto pela atenção prestada a ela por parte de diversas vertentes teóricas, entre as quais se destaca nitidamente a reflexão suscitada pelo texto breve e denso de Walter Benjamin sobre “A tarefa do tradutor” (Benjamin, 1996 [1923], 2001).

A crítica dos teóricos da tradução contém uma dose considerável de denúncia em relação ao que Berman (2001,

11ff.) chama de “condição ancilar” e Venuti (1995, p. 1-17) de “escândalo” da tradução. Eles chamam atenção para o fato da tradução constituir uma instituição solidamente fincada na cultura ocidental e, ao mesmo tempo, aparecer estreitamente ligada a uma série de pressupostos ideológicos, mistificações e contradições referentes a seu modo de operação e rendimento. Assinalar as duplicidades da tradução não deveria fazer perder de vista, no entanto, que estas não obstruem seu funcionamento, mas, ao contrário, lhe prestam articulação e impulso.

Um primeiro pressuposto da tradução objetiva se manifesta na idéia amplamente difundida da ‘transparência’ como virtude da tradução. De acordo com esta pauta, as melhores traduções vêm a ser aquelas que menos chamam atenção para si mesmas. Quanto mais neutras e transparentes elas são, com menor dificuldade e distorção permitem o reconhecimento da fisionomia do original. A visibilidade da fonte é inversamente proporcional à visibilidade da tradução, ou seja, a revelação de uma demanda a retração da outra. Esta correlação está implícita em uma série de técnicas e estratégias editoriais que vão desde o obscurecimento da figura do tradutor até o nivelamento da linguagem empregada. “*The illusion of transparency*” – escreve Venuti (1995, p. 1) – “*is an effect of fluent discourse, of the translator’s effort to insure easy readability by adhering to current usage, maintaining continuous syntax, fixing a precise meaning*”.

A ‘unilateralidade’ constitui outra premissa deste modelo, segundo o qual as línguas envolvidas aparecem como domínios isolados e a tradução como uma relação exterior a elas. Este é, por exemplo, o enfoque da “tradução propriamente dita” de Roman Jakobson (1973, p. 67), que pressupõe conjuntos lingüísticos pré-existentes à tradução. No entanto, esta clara demarcação interlingüística não se deixa constatar nem antes nem depois da tradução. A destreza do tradutor e o interesse da editora não inauguram a relação entre duas literaturas, mas aparecem no curso da consolidação de vínculos precedentes. Eles constituem menos agentes fundadores

que signos emergentes do entrelaçamento sem princípio nem fim das culturas¹.

De particular importância na definição do modelo objetivo me parece ser o pressuposto da 'apropriação', segundo o qual produções de uma língua passam a estar à disposição de outra através da tradução. Há aqui um sentido de acumulação e de enriquecimento, que é, sem dúvida, um dos motores da crescente empresa de traduções que canaliza a circulação cultural. Mas, de modo geral, esta dinâmica encadeia-se à uma lógica de propriedade, a mesma que rege as relações entre a substância e o acidente, entre o centro e a periferia, entre o dominante e o dominado. A elaboração da relação de pertença é, neste contexto, um recurso decisivo tanto para possibilitar o desvinculamento de uma obra em relação a seu contexto de criação quanto para justificar sua inserção não-traumática no meio de destino. A apropriação remete a uma esfera de propriedade, que é onde se constitui e habita a identidade; de modo que a desestabilização de uma – como procuro mostrar adiante – desencadeia a crise da outra².

Outro componente característico do modelo objetivo é a 'neutralidade', que costuma aparecer como primeira regra do tradutor. No entanto, toda vez que a tradução impõe em seu curso opções e decisões iniludíveis, esse pressuposto da neutralidade não se sustenta nem na teoria e nem na prática. O processo de seleção começa já

no momento de considerar as obras a serem traduzidas, continua na definição do público-alvo e desemboca na confecção do estilo correspondente, feito por sua vez de inúmeras seleções lingüísticas. A tradução acaba alcançando, na maioria das vezes, níveis de intervenção insuspeitados pelo leitor, pois, como assinala Venuti (1998, p. 5):

A translation always communicates an interpretation, a foreign text that is partial and altered, supplemented with features peculiar to the translating language, no longer inscrutably foreign but made comprehensible in a distinctively domestic style³.

Sob o rótulo da neutralidade, o que efetivamente chega a acontecer com frequência é a 'neutralização' de diferenças e de atributos perturbadores do original. Neutra, no sentido de tendencialmente inócua, vem a ser a tradução menos em relação ao original que ao meio cultural no qual se insere. Mas esta forma de redução apenas é possível pela existência de uma margem de incerteza no original, de um espaço suplementar de reconfiguração onde a tradução opera – no campo de um imprevisível potencial de transformação. Quando este potencial se realiza radicalmente, subvertendo de forma criativa os efeitos redutores da neutralidade, a tradução chega a aparecer como uma extensão imprescindível do original.

Temos, resumindo, os pressupostos da transparência, da neutralidade, da apropriação e da unilateralidade, todos eles apontando para um objetivo que não é, como

¹ As técnicas da tradução, em outro nível, também não reconhecem limites entre as línguas, posto que suas manipulações invadem rapidamente os domínios do suposto original. Elas afetam tanto as formas quanto os conteúdos, o 'como' e 'o que' da transmissão textual, e o fazem com o objetivo definido de nivelar ou de, ao menos, controlar as diferenças mais chocantes entre as línguas implicadas (cf. Venuti, 1995, p. 17-20).

² Em outro artigo (em preparação), trato de revisar alguns dos pressupostos do conceito de 'apropriação' e de confrontar seus alcances com aspectos da circulação cultural no contexto dos povos Waiwai que habitam a região fronteiriça entre o Norte do Brasil e o Sul da Guiana. Tal conceito é amplamente utilizado na literatura etnológica sobre processos de 'recriação' que se presumem operantes na dinâmica 'intercultural'. No entanto, não resulta apenas questionável a viabilidade desta recriação (pouco esclarecida conceitualmente) como meio de apropriação, mas no caminho inverso também os condicionamentos da apropriação parecem bloquear crucialmente as pretensões da recriação. A excisão de sentido entre ambas se põe de manifesto nas vertentes da tradução cultural, marcadamente pela crítica à noção de propriedade que subjaz à toda modalidade de apropriação. Longe de consistir em um transvasar de pertencas, a tradução waiwai renuncia à lógica da propriedade – e aos seus compromissos com formas substanciais de identidade – para expor-se à 'transformação' (Derrida) e desembocar em modos de 'sobrevivência' (Benjamin). Suplementariamente, este modo waiwai de traduzir mostra que os limites não são anteriores à tradução, mas fenômenos dela, deixando entrever no mesmo movimento a dimensão das traduções em cada conjuntura (tanto no sentido de junção quanto de circunstância) intracultural.

³ Ver tradução deste texto em Venuti (2002).

se costuma alegar, a preservação do original. Esta é certamente a promessa da tradução objetiva, posto que o produto se valoriza proporcionalmente à sua proximidade ao original. Mas neste modelo trata-se de outra coisa: de alimentar a ilusão de que a tradução que o leitor tem em mãos é o original e não uma mediação deste. Ou seja, de incentivar a suplantação do original pela tradução.

Uma rápida revisão das filtrações deste modelo no campo da antropologia clássica se depara com coincidências significativas. Quem adere à tradução como dimensão do trabalho antropológico parece assumir não tanto a intervenção implicada por ela quanto os ideais que se orientam em direção a uma transferência pouco controvertida das formas originais (nativas) para a literatura científica (antropológica). A este respeito é expressiva uma passagem de Edmund Leach (*apud* Asad, 1986, p. 142), onde, junto com o reconhecimento "*that the essential problem is one of translation*", se vê a condição da realização desta tarefa na premissa de que "*languages are different but not so different at all*". A diferença aparece nesta formulação como uma limitação e não como uma possibilidade, como uma resistência a ser neutralizada e não como o elemento da tradução. Se esta efetivamente acontece, apesar das diferenças ou precisamente graças a elas, continua sendo, no entanto, uma questão crucial.

Em alguma antropologia pós-moderna e em outras correntes que invertem o molde tradicional percebe-se um deslocamento da tradução em direção ao genitivo 'subjetivo'. A tradução não aparece mais como um processo anônimo centrado no objeto nem como sua transposição de um idioma ou de uma cultura a outras, mas mostra-se consciente da intervenção do sujeito da tradução, chamando atenção para este. A tradução

torna-se acentuadamente tradução 'do' sujeito, mas esta condição é reconhecida unicamente do lado do antropólogo, continua sendo um privilégio seu. Uma antropologia inversa, em troca, muda as posições do antropólogo e do nativo, admitindo o *status* de sujeito antropológico do segundo; o que não se entende através desta mera inversão, no entanto, é por que o antropólogo chegaria a constituir um objeto privilegiado da antropologia nativa. Ao que tudo indica, 'nós' configuramos apenas uma entre várias figuras da alteridade e, mais ainda, uma que parece ser significativamente menor quando vista em relação a outras figuras.

Em parte considerável da bibliografia chama atenção a 'naturalidade' com a qual o conceito de tradução é acolhido no campo da antropologia. A tradução é vista como um instrumento e não como uma questão, como um recurso e não como uma estratégia. Esta percepção provavelmente tem a ver com o fato de que a tradução aparece no contexto do trabalho antropológico como um avanço evidente em relação ao uso de fontes indiretas, como uma via privilegiada de acesso à cultura estudada. Mas o estudo das relações entre o conceito de tradução e a teoria antropológica, como fez notar Talal Asad (1986), ainda aguarda uma história paralela e detalhada destas disciplinas. Aqui me limito a estas poucas anotações, porque meu interesse é sobretudo descentrar ou 'excentrar' a reflexão sobre (nossa) tradução antropológica, abrindo assim terreno para a tradução 'dos' nativos e para a possibilidade de que sua antropologia contamine e reorienta a (nossa) tradução antropológica.

A tradução dos Waiwai⁴ – como tentarei desdobrar nas páginas que seguem – não se insere no modelo do genitivo objetivo e nem no do genitivo subjetivo. Ela apresenta um

⁴ Os índios que se identificam e são identificados atualmente como 'Waiwai' (ou 'Wai Wai' ou 'Uai Uai') encontram-se dispersos em extensas partes da região das Guianas. São falantes, em sua maioria, da família lingüística Karib. Constituíram-se a partir de processos seculares de troca e de redes de relações com outros ameríndios na região, sendo que alguns deles (tais como os Hixkaryana, Mawayana, Katuena, Karapayana, Taruma e Xerew, entre outros) vieram a co-residir com eles, formando as atuais 'comunidades Waiwai' das três Terras Indígenas que abrangem parte dos Estados do Amazonas, Pará e Roraima (maiores informações encontram-se no verbete que escrevi para a "Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil", do Instituto Socioambiental: <http://www.socioambiental.org/pib/epi/waiwai/waiwai.shtm>).

caráter 'intersubjetivo', na medida em que é uma elaboração de relações com outros sujeitos, entre os quais não figura apenas o antropólogo, mas também uma diversidade de seres, humanos ou não-humanos, que vivem permanente ou temporariamente perto ou longe deles⁵.

Aproximações à antropologia e tradução dos Waiwai

Uma experiência em campo tornou-se particularmente relevante para minha seguinte tentativa de descrever e pensar a antropologia e tradução dos Waiwai. Ela se deu no final de 2002, durante o meu segundo campo, quando acompanhei Mikaiasa para entrevistarmos conjuntamente Makipi, ambos moradores da 'comunidade Waiwai de Jatapuzinho' (no Sul de Roraima). Ao invés de pegar o caminho mais direto para a casa de Makipi, Mikaiasa optou por um caminho consideravelmente mais comprido. Quando o perguntei por que ele não havia tomado o caminho mais curto, ele me explicou que eu, vindo de fora, podia passar por todos os caminhos, mapeando-os em seguida e mostrando-me conjuntamente com Makipi como estes diferentes caminhos configuram a comunidade e vão além dela também (muitos dos quais eu não tinha visto ou percebido até então). Ao mesmo tempo, enquanto desenhavam o mapa, ambos me diziam que entre eles cada qual percorria seu *yesamarí* – um conceito que pode servir como fio condutor e que além de caminho (numa acepção que melhor poderia ser traduzido por 'caminho indireto' ou 'rodeio' ou

'desvio') designa também certo 'modo enviesado' de pensar e agir⁶.

Para traçar o desenho do que poderia ser uma 'antropologia enviesada' dos Waiwai, tratarei em seguida de três exemplos, que não só apresentam formas pelas quais os Waiwai se relacionam consigo mesmos, com outros humanos e com outros não-humanos, como constituem também elaborações ou ensaios (sem deixar de lado as conotações reflexivas) sobre a tradução.

a) Um primeiro exemplo, de certa notoriedade já, são as famosas viagens que os Waiwai organizam periodicamente em busca do que chamam de *enihni komo*, que pode ser traduzido como 'povos não-vistos' (*enihni* indicando não-visto e *komo* um coletivo). Estes deslocamentos conferem aos Waiwai fama de grandes viajantes na região e são a razão pela qual chegaram a ser designados como 'argonautas do Norte Amazônico' (Howard, 2001)⁷. Depois de 1950, quando os Waiwai permitiram a instalação dos missionários evangélicos da UFM (Unevangelized Field Mission) – em trabalho conjunto atualmente com a MEVA (Missão Evangélica da Amazônia) – estas expedições passaram a contar com o apoio material (como a disponibilização de motores de popa e esporadicamente até mesmo do avião da missão) quanto imaterial (como o discurso da salvação evangélica) destes missionários.

Trata-se de expedições que, a meu ver, não têm um fim imediato (como, por exemplo, a evangelização, como querem os missionários), já que seu objeto (/sujeito)

⁵ Trata-se de um contexto no qual, como em boa parte das etnografias ameríndias, se "postula o caráter social entre as séries humana e não-humana" (Viveiros de Castro, 2002, p. 364).

⁶ Um desdobramento instigante do conceito 'rodeio' (*Umweg*), que não terei espaço para discutir aqui, se encontra em Blumenberg (1987). Trato deste conceito na minha tese de doutorado e na comunicação "Antropologia enviesada: rodeios metafóricos e traduções impróprias waiwai", apresentada no Colóquio "Guiana ameríndia. Etnologia e História", que ocorreu do dia 31.10.06 ao 02.11.06 no MPEG (a ser publicada na nova revista eletrônica do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo / NHII-USP, no site <http://www.usp.br/nhii>).

⁷ Estas expedições configuram o tema principal da tese de doutorado de Catherine Howard, "Wrought Identities: The Waiwai expeditions in search of the 'unseen peoples' in Northern Amazonia" (2001), onde é mencionada uma série de contatos feitos pelos Waiwai, tais como: com os Xerew do Baixo Mapuera em 1954, com os Mawayana do Alto Mapuera em 1955-56, com os Tiriyo e Wayana no Suriname em 1957, com os Kaxuyana no Rio Cachorro e os Hixkaryana no Rio Nhamundá em 1957-58, com dois grupos Yanomami (Xirixana e Waika) em 1958-59 e 1960-62, com vários grupos do Tumucumaque (como os Tunayana, Wajãpi, Wayana e Kaxuyana) em 1963-65, com os Katwena e Cikyana do Trombetas em 1966-67, com os Waimiri-Atroari do Rio Alalaú em 1969-70 e com os Karapayana do Rio Jatapu e Jatapuzinho em 1985 (Howard, 2001, p. 285-286).

é diferido continuamente. Os Waiwai efetivamente se colocam uma nova busca assim que entram em contato com algum 'povo não-visto'. Concordo em princípio, por isso, com a antropóloga Catherine Howard (2001, p. 408), quando sugere, a partir de uma conversa com Yacutá, uma famosa liderança waiwai, "*that his search was intrinsically interminable and that the 'hidden tribe' he was actually seeking was his own, seen from the perspective of the Other*". Mas não concordo com o término que, em seguida, Howard coloca a esta busca 'interminável': "*At the moment of discovery, the ethereal, hypothetical 'unseen people' become humans; conversely, the Waiwai become non-humans, living incarnations of the creator twins, Mawari and Wooxi, or of the missionaries' hero, Jesus Christ*". Discordo deste término, pois, seguindo a mesma fala de seu interlocutor waiwai – "*Yakuta told me that he never felt more exhilarated than when he was on the trail of a group*" – o verdadeiramente incitante nestas expedições parece ser anterior e não posterior ao contato; parece estar no rastro, nas pegadas, no pressentimento antes que na efetividade do encontro com o Outro.

Seguindo aqui um enfoque divergente e não inserindo a busca waiwai em um discurso teleológico, é o rastro e o processo da busca que aparecem com um significado destacado nestas expedições waiwai, não como linha reta em direção a uma finalidade prevista, mas na forma de um persistente *yesamarî* que se presta como marco adequado para a interminável *identité-à-faire* waiwai. Se estas expedições se satisfazem politicamente no contato efetivo com outros grupos, enquanto empresas de conhecimento, elas postergam reiteradamente seu objeto (/sujeito) em benefício da mediação da tradução, posto que é nela que paradoxalmente encontram sua finalidade específica. Isto não impede que através deste

processo os contornos da identidade waiwai alcancem um grau maior de definição, sempre quando se atenda menos à culminação de seus empreendimentos do que à destreza de suas imagens na transformação da tradução – ou na arte de construir uma certeza a partir de duas (ou mais) incertezas.

A imagem conceitual dos *enîhni komo* ('povos não-vistos') opera nos limites do que pode ser visto, rastreando a alternativa de uma ausência constitutiva⁸. Como princípio aparece o rastro, a 'ressonância', que não segue uma lógica substancial (na qual as relações são externas e subordinam-se aos objetos), mas uma lógica relacional, intensiva, na qual os *enîhni komo* não precisam ser descobertos ou vistos, pois existem nesta relação com os Waiwai precisamente enquanto 'não-vistos'. Neste sentido, ambas as posições (a dos Waiwai e a dos *enîhni komo*) não se deixam definir sem ambigüidade, pois elas se mostram interligadas e intercambiáveis. Elas se deslocam em um movimento que é ao mesmo tempo identificatório e diferenciante, no qual dificilmente pode ser dito em qual ponto um se transforma no outro. A imagem dos *enîhni komo* pode ser vista como instância mediadora entre as suas posições inicialmente contraditórias na medida em que esta relação não contribui apenas para a formação dos Waiwai, mas efetivamente para a sua 'transformação'.

b) O desenho de uma antropologia dos Waiwai ganha em detalhes através de outra figura waiwai, a de *yewru yekatî*, que pode ser traduzido por 'alma-olho' (*yewru* indicando olho e *ekatî* alma, princípio vital). Esta concepção foi descrita pelos Waiwai em meados dos anos 1950 ao antropólogo Niels Fock (1963, p. 19) como "*the small person one always sees in the other's eye*", dizendo-lhe também tratar-se da parte do corpo cujo destino,

⁸ Sem um objeto (/sujeito) pronto à disposição, esta figura (dos 'povos não-vistos') indica mais a forma que o conteúdo de certo modo de relacionar-se com o Outro. Trata-se de uma figura que não está no lugar de algo (/alguém), nem configura um meio de representação, mas que, como diria Roy Wagner (1986), "*stands for itself*". Neste sentido, a imagem dos 'povos não-vistos' não deveria ser vista como uma simbolização convencional com sua propriedade de estar no lugar de outra coisa (/pessoa), mas como simbolização não-convencional, que Wagner (1978, p. 31) também chama de obviação, um processo pelo qual o artificial metaforiza o dado e vice-versa.

após a morte de uma pessoa, é desfrutar a imortalidade no primeiro patamar celeste⁹. A meu ver, esta imagem conceitual não traduz, como Fock (1963, p. 19) considera em uma primeira instância, nem “*one’s own reflected image*”, e nem “*a general impression of the eye as that which best expresses the soul of a person*”. Mas, como Fock mesmo considera em uma segunda instância, ela pode ser pensada melhor conectando-a com outra idéia waiwai, que Fock (1963, p. 122) chama de “*general idea behind Waiwai magic: To see oneself is the same as being seen*”. É a ação de ver entendida como uma forma de paixão, pois quem vê é também quem sofre as conseqüências do ver – ou é, inversamente, a paixão de ver entendida como uma forma intensiva de visão. Ver é sempre perigoso (sobretudo ver um ser sobrenatural), porque ao ver se é visto (e ser visto por um ser sobrenatural pode significar ser afetado por múltiplas ações dele, entre as mais comuns, a de induzir uma doença, e entre as mais extremas, a morte). Dito em outras palavras, ao ver sempre se encontra um contra-ver, ou seja, assumir uma perspectiva significa simultaneamente receber a perspectiva de um outro, tratando-se portanto de uma troca de *yekati yewru*. Aqui a ‘reflexividade’ pode valer como princípio, mas não como instância de ratificação, pois não há de se perder de vista que esta relação indica o desvio pelo qual quem vê recebe uma imagem de si mesmo através de outros que sempre mudam. Neste sentido, a ‘impropriedade’ aparece como condição, pois

é no domínio do outro que a imagem fugaz de si mesmo pode ser encontrada¹⁰.

c) Para complementar este desenho de uma antropologia dos Waiwai iniciado com a descrição das imagens conceituais dos *enihni komo* e de *yewru yekati*, sugiro introduzir aqui um terceiro e último exemplo que eu considero um exercício antropológico especialmente querido entre os Waiwai, no qual eles fazem rodeios consideráveis traduzindo diferentes Outros¹¹. O exemplo no qual estou pensando é tratado apenas marginalmente na literatura sobre os Waiwai, onde foi traduzida por “*animal imitation dances*” (Fock, 1963, p. 72), “*animal imitation games*” (Howard, 2001, p. 221) ou “*brincadeira (ou farsa) dos animais*” (Dias Junior, 2000, p. 92; 2006, p. 179).

Trata-se de rituais durante os quais alguns atores Waiwai se apresentam com a aparência, linguagem e comportamento de certos animais (de suma importância mito-cosmológica). São encenados ao lado de outros rituais e brincadeiras que os Waiwai gostam de fazer durante seus festivais anuais que, depois da instalação dos missionários, passaram a ser chamados Festa de Natal e Festa de Páscoa (ou *Kresmus* e *Istu*, uma pronúncia waiwai da palavra inglesa *Christmas* e *Eastern*, respectivamente), acontecendo nesta época do ano. Como seus nomes e suas datas indicam, estas festas incorporaram atualmente certas referências cristãs, mas cabe lembrar que a Festa de Natal cai exatamente na época da seca e a Festa de Páscoa no fim desta época, na qual já aconteciam os rituais festivos

⁹ Em meados dos anos 1980, os Waiwai descreveram a ‘alma-olho’ e seu destino *post-mortem* de modo similar para Catherine Howard (2001, p. 279, 353): “*The Waiwai believe that after death, their eye-souls are freed from their mortal bodies and ascend to the first heaven, where everybody is dressed in their most beautiful bead and feather finery all the time and engage in perpetual feasting, dancing, and laughter. Each soul obtains a new spouse. No one has to work; nothing ever decays and food and wealth items just appear on their own [...] Nowadays, they believe that the capture of more souls in the name of Jesus is the surest guarantee that they will be resurrected after death and gain admittance into this domain of eternal effervescence*”.

¹⁰ Durante conversas com os Waiwai em relação ao *yekati yewru*, disseram-me que apenas podemos ter *yekati yewru* “quando a gente olha na cara a cara, porque tem *ekati*, ele tem *ekati* contigo, e aí tu tem *ekati* com ele também. Se fosse sozinho não tem não” (Taytasi traduzindo Totore, 11.01.2002, no Jatapuzinho). Isto parece indicar que a figura *yekati yewru* não existe para si, mas que só passa a existir efetivamente através da relação entre duas pessoas se vendo, sendo ao mesmo tempo uma ação e uma paixão (no sentido de algo que se faz e que se sofre).

¹¹ Enquanto Howard (1993, 2001) focalizou um exercício antropológico no qual os Outros se referem a Outros humanos (no ritual conhecido como *pawana*, ‘a farsa dos visitantes’), opto por chamar atenção para aqueles rituais nos quais os Outros se referem ao que nós costumamos denominar ‘animais’, notando que para os Waiwai a relação mais importante não parece estar com nenhum dos animais em si, mas naquela com seus respectivos ‘donos’ ou ‘donos-de-roupa’, como se verá adiante.

antes da chegada dos missionários¹². Cabe questionar também se os diversos setores envolvidos na evangelização conseguiram efetivamente substituir as concepções cosmológicas e/ou filosóficas. Ao que tudo indica, a lógica da substituição não parece fazer sentido aí, mas sim uma lógica de transformação e seleção, como indica o exemplo inserido nestas festas que quero desdobrar aqui.

Estas festas apresentam várias conexões com o mito *Shodewika* (narrado em Fock, 1963, p. 56-74), que conta como um casal Waiwai convidado pelos *animal people* ('animais-gente' ou 'bicho-gente', que nos tempos míticos eram humanos, tinham a aparência de humanos, mas nas festas usavam roupas de animais como vestimentas de dança) foi e chegou a uma festa. Durante o longo caminho – mais um notável 'rodeio' waiwai – percorrido, o casal compõe uma série de músicas imitando os animais encontrados no caminho. Estas músicas se tornam um grande sucesso na festa, onde todos querem aprender a cantá-las e a dançá-las. Depois da festa, cada pessoa que não se casou durante a festa vira efetivamente um animal, enquanto aqueles que casaram durante a festa permanecem humanos, sendo identificados como vizinhos dos Waiwai. Eis o que narra Fock (1963, p. 72) em relação ao mito *Shodewika*, escrevendo o seguinte em relação à festa homônima que ele presenciou no final de 1954:

The dance festival itself had begun before the Waiwai couple arrived, and the myth thus suggest that the Shodewika festival and dance are a loan from outside, a loan that acquired a Waiwai stamp on account of the fact that the new version employed song texts in Waiwai language. This assumption is supported by the information that the animal imitation dances frequently performed at the Shodewika festivals are regarded by the Waiwai as a loan from the Mouyenna Indians [Mawayana], a neighbouring Arawakan tribe living south-east.

Estes “*animal imitation dances*” que os Waiwai continuam fazendo nas festas atuais seguem se referindo à narração mítica se considerarmos os seguintes pontos: 1) os ‘animais-gente’ com aparência humana vestiam ‘roupas animais’ como vestimentas de dança durante a festa e não simplesmente ‘imitavam’, mas ‘traduziam’ os animais em questão; 2) as músicas da festa também não eram simplesmente ‘imitações’, mas também ‘traduções’ destes animais.

Neste sentido, considero e sugiro chamar estes “*animal imitation dances*” de ‘rituais de tradução’ dos animais e seus respectivos ‘donos’ ou ‘donos-de-roupas’ (*ponoyosomo*), nos quais os Waiwai não apenas se referem ao mito *Shodewika*, mas também dão continuação a certos aspectos dos festivais *Shodewika*, como aquele presenciado por Fock nos anos 50. Neste tempo farto de contatos e trocas com diversos agentes não-Waiwai, eles permitiram que os missionários se estabelecessem entre eles e também algumas – mas cabe notar que não todas – transformações propostas por eles, como por exemplo, a de realizar cultos durante as festas na época de Natal e Páscoa. Mas entre muitas outras ações e pensamentos, os Waiwai seguem realizando estes ‘rituais de traduções’ ao lado de outras danças, brincadeiras e rituais durante suas festas e, contrariando a proposta dos missionários, freqüentemente a noite toda.

Durante conversas com os Waiwai em relação a estes ‘rituais de tradução’ – dos quais, diga-se de passagem, eles falam muito e de um jeito animado e eloqüente – ao se referirem a determinado bicho eles sempre falavam também, ao mesmo tempo, do modo específico de falar e de se comportar do bicho em questão¹³. Contaram-me de inúmeros exemplos, dos quais destaco as traduções

¹² Antes da chegada dos missionários, as duas grandes festividades coletivas entre os Waiwai eram os festivais chamados *shodewika* (Fock, 1963) ou *shoriwiko* (Dowdy, 1963) – nos quais uma comunidade ia visitar uma outra – e os rituais *yamo* (nos quais espíritos da fertilidade eram invocados por dançarinos com máscaras e moravam na aldeia por vários meses, realizando danças secretas ligadas à anaconda).

¹³ Entre os quais: *amací* (tamanduá-bandeira), *morura* (tatu pequeno), *kapayo* (tatu grande), *meku* e *poroto* (tipos de macaco), *pisko* (jacarim), *pakria* (porquinho do mato), *warakaka* (peixe mandi), *wayawaya* (ariranha), *wenu* (tipo de abelha), *rere* (morcego), *poniko* (porcão do mato), *kamara* (onça), *yawari* (mucura).

dos seguintes bichos que pude presenciar em suas festas no final de 2001 e de 2002:

- *wenayko* (quati, um bicho de pele negra que gosta especialmente de comidas doces, por isso os Waiwai no ritual de sua tradução estavam todos pintados de negro, com o corpo coberto também por abundante cana-de-açúcar, enquanto dançavam e cantavam sua música para, como me disseram, o corpo ficar leve e ligeiro, capaz de andar de maneira torta para brigar com o *pisko*, o jacamin¹⁴);
- *kamara* e *poniko* (onça e porcão do mato, dois bichos de suma importância cosmológica, cujos rituais de tradução configuram uma visível pletora coletiva envolvendo todas as faixas etárias waiwai, pois o grupo que encena a entrada de uma imensa banda de *poniko* é composto por adultos e crianças com seus corpos cobertos por grandes folhas de buritizeiros; na encenação a que assisti um pequeno *poniko* foi capturado por um Waiwai *kamara* todo pintado de onça – cujo órgão genital gigantesco provocava gargalhadas e gritos de todos Waiwai – que depois é perseguido pela banda de *poniko* que consegue recuperar o pequeno, mas que depois é perseguido, por sua vez, pelos caçadores Waiwai que trazem os *poniko* capturados para oferecer às mulheres Waiwai, rindo muito);
- *yawari* (mucura, também de suma importância mitológica entre os Waiwai, que o traduzem de noite, dançando com pouca roupa e cantando sua música ou tocando sua melodia em flautas feitas de ossos de veados, passando e batendo nas portas das casas das *yimítin*, 'donas-de-suco', para pedir suco de buriti, bananas e mangas e deixar escondido nas casas das *yimítin* carne de jacaré ou jabuti defumada, e ao sair

das casas roubar galinhas ou ovos, como costumam fazer as mucuras em suas saídas noturnas).

Estes rituais de traduções apontam para a correlação entre ver e não-ver como mais uma tentativa de esquivar-se do ver imediato, direto, de frente. Como ver um ser sobrenatural ou um 'dono-de-animal' é algo perigoso e cheio de riscos, nestes rituais de traduções eles são evocados pela 'repetição', que não aponta – como é o caso de mera imitação – para a identidade, mas para a diferença. A 'repetição' aparece nestes rituais como modo de se relacionar, gerando mais diferenças que semelhanças, subvertendo assim a noção de auto-identidade e revelando a não-identidade de cada objeto (/sujeito) consigo mesmo. Nestes rituais, a 'repetição' opera como marcador de alteridade e criatividade, pois as roupas são tão reais quanto os corpos que elas vestem: as roupas não escondem outro ser por debaixo delas, apenas outras roupas. Assim, os atores Waiwai, vestindo-as, se tornam duplos, podendo ao mesmo tempo ouvir e falar, ver e ouvir¹⁵. Eis o que estes rituais de tradução demonstram com suas caricaturas, seus exageros, seus excessos e suas repetições: trata-se de um entrever, de um olhar oblíquo, lateral, para transver o não-familiar. No contexto destes rituais de tradução poderíamos falar de uma concepção waiwai de mímese em um sentido forte, entendido não simplesmente como imitação, mas como translação de algo (/alguém) que não pode ser trazido à tona (à presença), mas cujo sobreviver se deixa transmitir como vida através da tradução.

“Let there be commerce between us”

As formas relacionais da 'ressonância', da 'redundância' e da 'repetição' desenvolvidas nas imagens conceituais dos 'povos não-vistos', da 'alma-olho' ou dos rituais de

¹⁴ Esta descrição de um jeito torto de andar me faz lembrar o jeito como os Yaminahua descreveram a Townsley (1993, p. 460) os seus "song paths" (que, por sua vez, constituem também notáveis rodeios musicais) e como sua "twisted language brings me closer but not too close – with normal words I would crash into things – with twisted ones I circle around them – I can see them clearly".

¹⁵ Como diz Kierkegaard (1983, p. 154) em seu célebre ensaio sobre a "Repetição": dividir-se em cada possibilidade de si de modo a ser, em cada variação, ainda si mesmo.



tradução de diferentes animais e seus respectivos 'donos' ou 'donos-de-roupa' conformam os princípios do modelo intersubjetivo da tradução waiwai. Elas circunscrevem a instauração de um 'pacto' entre o original e a tradução que, em um contexto de indeterminação e incerteza, liga estreitamente o destino de parte e contraparte¹⁶. Fator decisivo neste processo me parece a convicção dos Waiwai acerca da condição 'imprópria' da existência no mundo que, longe da auto-suficiência, requer a assistência de um outro não menos desasossegado para a produção conjunta de uma forma mediada de plenitude. Este prescindir da própria identidade cria a possibilidade do comércio e da tradução de diferenças que anima a cultura waiwai.

O modelo waiwai poderia ser conectado à distância com a tese de Benjamin acerca da "Tarefa do Tradutor", onde a tradução aparece como sobrevivência do original, como possibilidade de uma sobrevida do original através da renovação e transformação gerada pela tradução. Esta converte a vida do original em sobrevida na medida em que lhe confere uma história, que não é pura extensão, continuidade, mas a imersão em um elemento de alterações, o único de onde a vida persiste: "Pois é a partir da história (e não da natureza – muito menos de uma natureza tão imprecisa quanto [a sensação ou] a alma) que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida" (Benjamin, 2001, p. 193)¹⁷. As criações da história, assim como as da cultura, se desdobram a partir da renúncia às assignações 'naturais' de identidade para

ceder lugar à produção de formas através da incessante mediação das diferenças. A tradução é uma forma, segue escrevendo Benjamin, referindo-se não apenas ao produto, mas também ao processo, que envolve também o original que, desprovido de uma identidade consumada, aspira igualmente a uma 'forma' pela via da tradução.

No rastro de Benjamin, Paul De Man enfatiza a descanonização do original e, por extensão, de toda instância absoluta no processo da tradução. Esta põe em evidência a precariedade e a contingência da aparente conjunção entre o que se diz e o que se quer dizer, entre a forma gramatical e o significado, como também entre o símbolo e o simbolizado, assim que se passa as fronteiras de uma língua. Neste panorama dominado por excisões sopra um vento de ruína e fragmentação, que alcança o original e o empurra para um desenraizamento irreversível: "Este movimento do original é um vaguear, uma *errance*, uma espécie de exílio permanente, se quiserem, mas não é realmente um exílio, pois não existe uma terra natal, nada do qual se tenha exilado" (De Man, 1989, p. 122)¹⁸. Esta 'errância' que se descobre como tal através da tradução parece descrever uma trajetória que é, em certo modo, inversa àquela dos Waiwai, cujo ponto de partida é a ausência de certezas ou a renúncia a elas e que procuram, através da tradução como troca de olhares sempre diferentes, uma forma leve e transitória de apoio transversal na mútua suspensão.

¹⁶ A imagem do 'pacto', assim como a citação "Let there be commerce between us", provêm do poema "A pact", de Ezra Pound (1957 [1926], p. 77): "I make a pact with you, Walt Whitman / I have detested you long enough / I come to you as a grown child / Who has had a pig-headed father; / I am old enough now to make friends. / It was you that broke the new wood, / Now is a time for carving. / We have one sap and one root - / Let there be commerce between us." Leio este poema aqui como uma elaboração metafórica da idéia de relação, onde me parece menos relevante o que ele tem de constitutivo na fisionomia de seus agentes que o impacto dissolvente sobre a identidade deles, ou seja, sobre os limites de onde termina um e começa o outro: "Mentally I am a Whitman who has learned to wear a collar and a dress shirt (although at times inimical to both)..." (Pound *apud* Bergman, 1955-56, p. 56-61).

¹⁷ "Denn von der Geschichte, nicht von der Natur aus, geschweige von so schwankender wie Empfindung und Seele, ist zuletzt der Umkreis des Lebens zu bestimmen" (Benjamin, 1996, p. 47). Na revisão de sua tradução do ensaio benjaminiano, que será publicado pela Editora 34, Susana K. Lages não traduz mais "Empfindung" como "sentimento", mas como "sensação", razão pela qual a tradução não é mais "... de uma natureza tão imprecisa quanto [o] sentimento ou a alma", mas "... de uma natureza tão imprecisa quanto a sensação ou a alma", incorporada na citação acima.

¹⁸ "This movement of the original is a wandering, an *errance*, a kind of permanent exile if you wish, but it is not really an exile, for there is no homeland, nothing from which one has been exiled" (De Man, 1985, p. 44).

Derrida (2002, 42 ff.) vê na assinalada relevância da tradução para a sobrevivência do original a manifestação de uma falência ou incompletude que o situa na mesma seqüência de imperfeição que a tradução. A separação entre original e tradução apenas chega a ser outra versão do dualismo metafísico que deixa intocada a transcendência de um original indiferente às suas versões locais. A eventual superação do abismo demanda a destruição do significado como foco de transparência, como instância constantemente idêntica a si mesma, para vê-lo compartilhar a disseminação sem término dos significantes. A tradução, seguindo Derrida, equivale decididamente a um processo de 'transformação' (Derrida, 1972, p. 31).

A desmontagem do encadeamento significante-significado que serve de base para a tradução convencional me parece de particular importância, uma vez que se trata de uma articulação – a do signo lingüístico – cheia de implicações para a tarefa do antropólogo. Acho que segue fazendo sentido falar de uma “*théorie générale des rapports*”, como presumia Lévi-Strauss (1973, p. 117), mas não tomando como base a estrutura do signo lingüístico que reproduz hierarquias substancialistas entre significante e significado, entre *langue* e *parole*. Uma abordagem com tal pressuposto lingüístico dificilmente poderia aproximar-se da trama das relações waiwai, onde não apenas as relações passam a ser prioritárias, mas também sua modalidade indireta mostra uma radical singularidade.

Ainda que aqui não seja o lugar propício para um tratamento exaustivo do tema, considero metodologicamente relevante manifestar-me, mesmo de modo sumário, em relação a duas questões das quais dependem os alcances das traduções waiwai recém descritas. A primeira se refere ao estatuto destas configurações, seu lugar no campo do conhecimento. A este respeito, parece-me que seu reconhecimento como imagens de pensamento comparáveis aos nossos conceitos científicos ganha em plausibilidade, notando que elas não apenas apresentam motivos – referentes, por exemplo, à visão – mas retornam recorrentemente a temas – como a

identidade e a diferença, a relação entre um e outro – que reclamam formulações lógicas. Se, por sua vez, nossos conceitos admitem inversamente sua carga ou índole metafórica, em algum ponto destes caminhos encontrados podemos esperar por um comércio transformador entre as partes do antropólogo e do nativo.

A segunda questão concerne às afinidades de sentido que as traduções waiwai mostram com algumas reflexões contemporâneas sobre a tradução (como aquelas, por exemplo, ligadas a Benjamin e Derrida). Pode objetar-se que estas convergências resultam de uma aplicação de teorias previamente dadas sobre um material etnográfico disposto a tal fim. Mas este dilema entre etnografia e teoria me parece desfazer-se – ou, ao menos, reformular-se – se atendemos precisamente à pauta waiwai das vias indiretas, dos 'rodeios' ou 'desvios', das diferenças que contornam a identidade. Isto quer dizer que não apenas os *yesamarî* que conduzem os Waiwai podem atingir margens teóricas remotas, como também, do mesmo modo, pode acontecer que através das circunvalações em torno aos Waiwai o antropólogo pode aproximar-se da 'tarefa do tradutor'.

O genitivo intersubjetivo do modelo waiwai coloca, no centro de interesse da tradução, a relação entre seus termos, que já não aparecem de modo isolado, mas em função dela. Por isso, há um componente dramático que falta nos outros modelos. A tradução responde aqui a um desejo de conhecimento e a uma inquietude da existência, que converte a carência de pontos de apoio absolutos e auto-suficientes numa oportunidade de criar relações e, com elas, a trama que articula o mundo waiwai. O cultivo destas relações, sua minuciosa elaboração, transforma uma limitação – aquela da qual deriva toda relação – em uma forma de abundância. Isto supõe, no entanto, uma arriscada declaração de poder prescindir da própria identidade para ir buscá-la na convergência com o outro que a tradução faz possível.

A tradução waiwai não se satisfaz, entretanto, com a primazia da relação em um sentido geral, meramente oposto a

um esquema substancialista. Ela aposta numa forma específica de relação que é, ao mesmo tempo, distintiva e sensível às variações. A relação waiwai, que constitui suas traduções, é tão indireta como a sinuosa escritura dos *yesamarî* que levam de uma morada à outra em suas comunidades, tão indireta como o olhar enviesado com o qual recebem os forasteiros a modo de uma iniciação despercebida, tão indireta como as extrapolações sem fim que anexam a suas histórias¹⁹. Mas se a relação como tradução dos Waiwai não avança por uma via reta, direta, é porque sabem que em alguma parte, como no poema de Octavio Paz, há um outro que também se desloca sem mais orientação que uma longínqua ressonância.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela bolsa de pós-doutorado; ao Programa de Pós-Doutorado do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP), ao Núcleo de História Indígena e do Indigenismo e ao Projeto Temático “Redes Ameríndias”, pela vinculação do meu projeto de pós-doutorado “A relação em questão: aproximações às antropologias ameríndias a partir de imagens conceituais Waiwai”; à Priscila Faulhaber Barbosa, pelo convite para publicar o artigo neste número do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi; ao parecerista anônimo deste artigo, pelas anotações cuidadosas e pertinentes; aos Waiwai, especialmente Kañera, Macarwe, Makipi, Mikaiasa, Maporio, Mamicwa, Munusu, Ñawñawa, Panahui, Powa, Ratañi, Tamoka, Totore, Wahta, Wihca, Yemson e Yukuma, pelos infinitos ensinamentos de sua arte de traduzir.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: CLIFFORD, James & MARCUS, George (ed.). **Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 141-164.

BENJAMIN, Walter. A Tarefa (Renúncia) do Tradutor. In: HEIDERMANN, Werner (Org.). **Antologia Bilingüe Clássicos da Teoria da Tradução, vol I - alemão/português**. Florianópolis: Núcleo de Tradução (NUT). Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Tradução de Susana Kampff Lages, 2001. p. 188-215.

BENJAMIN, Walter. Die Aufgabe des Übersetzers (1923). In: OPITZ, Michael (Org.). **Walter Benjamin, Ein Lesebuch**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. p. 45-57.

BERGMAN, Herbert. Ezra Pound and Walt Whitman. **American Literature**, v. 27, p. 56-61, 1955-56.

BERMAN, Antoine. **A Prova do estrangeiro. Cultura e tradução na Alemanha romântica**. Bauru: EDUSC, 2001.

BLUMENBERG, Hans. **Die Sorge geht über den Fluss**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

DE MAN, Paul. Conclusões. “A tarefa do tradutor” de Walter Benjamin. In: DE MAN, Paul. **A Resistência à Teoria**. Lisboa & Rio de Janeiro: Edições 70, Tradução de Teresa Louro Pérez, 1989. p. 101-135.

DE MAN, Paul. Conclusions. Walter Benjamin's ‘The task of the translator’. Messenger Lecture Cornell University, March 4, 1983. **Yale French Studies**, n. 69, p. 25-46, 1985.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Belo Horizonte: editora UFMG, 2002.

DERRIDA, Jacques. **Positions**. Paris: De Minuit, 1972.

DIAS JUNIOR, Carlos Machado. **Entrelinhas de uma rede. Entre linhas Waiwai**, 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, FFLCH-USP, São Paulo, 2006.

DIAS JUNIOR, Carlos Machado. **Próximos e Distantes: estudo de um processo de descentralização e (re)construção de relações sociais na região sudeste da Guiana**, 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, FFLCH-USP, São Paulo, 2000.

DOWDY, Homer. **Christ’s witchdoctor: From Savage Sorcerer to Jungle Missionary**. New York: Harper & Row, 1963.

FOCK, Niels. **Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe**. Copenhagen: The National Museum, 1963.

HOWARD, Catherine. **Wrought Identities. The Waiwai expeditions in search of the “Unseen peoples” of Northern Amazonia**, 2001. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Chicago, Illinois, 2001.

¹⁹ “I now found I had something to learn in the art and especially in the speed of bartering... I was now subjected [to] the history of the hat itself! These crowns are made of feathers from a number of birds – *powis*, toucan, green parrots, macaws, eagles and others. I was taken on a verbal hunt after each bird, just who was at the hunt, how and where it was shot, and countless long-winded details... it was a slow, tiresome job” (John Ogilvie, manuscrito não-publicado, *apud* Howard, 1991, p. 54).

- HOWARD, Catherine. Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia setentrional. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Orgs.): **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII: Fapesp, 1993.
- HOWARD, Catherine. Fragments of the Heavens: Feathers as Ornaments among the Waiwai. In: REINA, Ruben E. REINA & KENSINGER, Kenneth M. (eds.): **The Gift of Birds**. Philadelphia: University Museum, University of Pennsylvania, 1991.
- JAKOBSON, Roman. Aspectos Lingüísticos da Tradução. In: JAKOBSON, Roman. **Lingüística e Comunicação**. São Paulo: Editora Cultrix, 1973. p. 63-72.
- KIERKEGAARD, Søren. **Fear and Trembling. Repetition**. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- PAZ, Octavio. **Obra poética (1935-1988)**. Barcelona: Seix Barral, 1990.
- POUND, Ezra. **Selected Poems**. New York: New Directions Publishing Corporation, 1957 [1926].
- STEINER, George. **After Babel: aspects of language and translation**. Oxford, New York: Oxford University Press, 1992.
- TOWNSLEY, Graham. Song Paths. The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge. **L'Homme**, Paris, v. 126/128, p. 449-468, 1993.
- VENUTI, Lawrence. **Escândalos da tradução: por uma ética da diferença**. Bauru: EDUSC, 2002.
- VENUTI, Lawrence. **The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference**. London: Routledge, 1998.
- VENUTI, Lawrence. **The Translator's invisibility. A History of Translation**. London: Routledge, 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosacnaify, 2002.
- WAGNER, Roy. **Symbols that stand for themselves**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- WAGNER, Roy. **Lethal Speech: Daribi myth as symbolic obviation**. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- ZEA, Evelyn Schuler. **Metaphorisierte Umwege, uneigentliche Übersetzungen: Arbeit an Bildern im Doppelfeld der Waiwai-Anthropologie**, 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Bern, 2006.
- ZEA, Evelyn Schuler. Improperly Detours. Through Waiwai metaphoric translations. In: WHITEHEAD, Neil & ALEMAN, Stephanie (Orgs.). **Guayana**. Arizona Press: no prelo.
- ZEA, Evelyn Schuler. **Waiwai**. Verbete da Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil publicado em 2006 no site do Instituto Socioambiental: <http://www.socioambiental.org/pib/epi/waiwai/waiwai.shtml>.
- ZEA, Evelyn Schuler. **Antropologia enviesada: rodeios metafóricos e traduções impróprias waiwai**. Comunicação apresentada no Colóquio "Guiana ameríndia. Etnologia e História", que ocorreu do dia 31.10.06 ao 02.11.06 no MPEG (a ser publicada na nova revista eletrônica do Núcleo de História Indígena de do Indigenismo / NHII-USP no site <http://www.usp.br/nhii>).

Recebido: 28/09/2007
Aprovado: 11/12/2007



