

ILUMINOU-SE A FONTE DA FALA: TRANSCULTURAÇÕES DE HAROLDO DE CAMPOS & JOSELY VIANNA BAPTISTA**THE SOURCE OF SPEECH WAS LIT: TRANSCULTURATION BY HAROLDO DE CAMPOS & JOSELY VIANNA BAPTISTA**

Márcio de Carvalho*
Izabela Guimarães Guerra Leal**

Resumo: O artigo propõe um diálogo introdutório entre a tradução poética dos cantos sagrados Mbyá-Guarani, feita por Josely Vianna Baptista, que apresentam a cosmogonia Guarani, e a tradução criativa do texto bíblico hebraico que narra a criação do mundo, feita por Haroldo de Campos. O artigo aponta aproximações fortuitas e também eventuais distanciamentos entre essas poéticas originárias e identificará o projeto de tradução proposto por esses dois poetas tradutores com o termo ‘transculturação’. Sobretudo, demonstrará o diálogo entre as duas produções através da palavra originária que, em sua vigência dialética, cria mundos e engendra terra (humo) e homem. O artigo propõe, ainda, uma reflexão acerca do papel da linguagem e da oralidade para os Mbyá e para os hebreus, a fim de escutar o construto de sua natureza. Por último, o artigo aponta como o leitor tem acesso a eventos de cultura por meio das transculturações realizadas por esses poetas.

Palavras-chave: Hebreus. Mbyá-Guarani. Transculturação. Tradução. Poética.

Abstract: The article proposes an initial dialog between the poetic translation of the sacred chants of the Mbya-Guarani people, by Josely Vianna Baptista, that present the Guarani cosmogony, and the creative translation of the Hebrew biblical text that narrates the creation of the world, by Haroldo de Campos. The article will point out fortuitous approximations and any eventual distancing between these original poetics and will identify the translation project proposed by these two poets and translators as ‘transculturation’. Above all, it will demonstrate the dialogue between the two productions through the original word that in its dialectical validity creates worlds and establishes earth (humus) and men. We propose a reflection on the role of language and orality for the Mbya people and the Hebrews, in order to hear the construct of their nature. This article will also demonstrate how the reader is able to access cultural events through the transculturation carried out by these poets.

Keywords: Hebrews. Mbya-Guarani. Transculturation. Translation. Poetics.

O presente artigo oferece uma leitura introdutória da tradução poética de Josely Vianna Baptista (2011) para os cantos sagrados dos Mbyá-Guarani do Guairá, os quais apresentam a cosmologia Guarani, assim como da transcrição feita por Haroldo de Campos (2000) da cena da origem segundo a memória hebraica (*Gênesis* I, 1-31; II: 1-4). De forma breve, o artigo pretende apontar aproximações fortuitas e eventuais distanciamentos entre as narrativas e identificar o projeto de tradução proposto por esses dois poetas e tradutores. Sobretudo, apontamos o diálogo entre as duas produções poéticas por meio da palavra originária.

* Márcio de Carvalho é licenciado em inglês pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e aluno bolsista CAPES no Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPA. Email: <marcio.carvalho@me.com>.

** Izabela Guimarães Guerra Leal é doutora em Letras e professora de Literatura Portuguesa na Universidade Federal do Pará (UFPA) e do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPA. Email: <izabelaleal@gmail.com>.

Dispensando metáforas explicativas, o termo hebraico *davár* (דבר) já traz em si a ideia concomitante de ‘coisa’ e ‘palavra’, ou seja, a potência criadora e gerativa do *logos*. Em sua vigência dialética, cria mundos e engendra a terra (humo) e o homem. Para tanto, os dois poetas recriam duas cosmogonias por meio de um movimento de transculturação¹ das poéticas originárias desses povos.

Os hebreus e os Mbyá-Guarani sempre distinguiram o solstício e o equinócio, estabelecendo um ano de doze meses que começa com a lua nova. Os hebreus referem-se a esse período como a ‘cabeça do ano’, ou *ro'sh hashaná* (ראש השנה), enquanto os Mbyá relacionam o novo ano a *aguyje*, que diz respeito à renovação e aperfeiçoamento espiritual (CADOGAN, 1959, p. 143). Em ambos os casos, o ano novo é o aniversário do mundo e também seu julgamento: entre os hebreus, iniciam-se os dez dias de arrependimento até a chegada do dia do perdão, o *yom kippur* (יום כפור); entre os Mbyá, “torna-se real a ideia de evitar ou adiar a aniquilação do mundo. A perfeição primordial evidente no tempo cíclico exige a volta aos primórdios a fim de sentir a perfeição do princípio” (CARVALHO; GODOY, 2011, p. 134). Os Mbyás e os hebreus não contam os dias de suas civilizações e de seus mundos a partir das mais recentes descobertas da comunidade científica, mas explicam sua existência por meio de narrativas imortalizadas pelos cantos sagrados entoados, por um lado, pelos pajés, e, por outro, pela *agadá* – conjunto de histórias, parábolas e anedotas que buscam explicar criativamente a vida e a história da humanidade. As duas culturas conseguiram memorizar, transmitir e resguardar sua cosmogonia mediante essas produções orais. No caso dos hebreus:

Uma das ideias principais [do festival de ano novo] era a entronização de Deus como rei do mundo, que é a representação simbólica de Sua vitória sobre Seus inimigos, ou seja, as forças do caos e os inimigos históricos de Israel. O resultado dessa vitória seria a renovação da criação, da eleição e do pacto. São ideias e ritos das antigas festas da fertilidade que permaneceram, ainda que subjacentes, na festa histórica² (MOWINCKEL, 1956, p. 26. Tradução própria).

A “criação” é a mesma relatada na abertura de *Bere'shít*³ (בראשית, no começar), popularizada pelo cristianismo com o termo grego *Gênesis* (γένεσις, origem). Essa narrativa explica como *Elohím* (אלהים) criara seu universo, a terra e sua topografia, o *gan êden* (jardim

¹ O termo ‘transculturação’ é empregado aqui como uma forma possível de caracterizar o processo criativo nas traduções de Josely Vianna Baptista e Haroldo de Campos, especificamente nas obras *Roça Barroca* (BAPTISTA, 2011) e *Bere 'shith: a cena da origem* (CAMPOS, 2000). Estamos considerando o papel elementar dessas narrativas originárias na construção e manutenção da cultura desses povos. Neste artigo, o termo não diz respeito ao uso empregado pelo antropólogo cubano Fernando Ortiz (1987), sobre como um grupo de práticas culturais estrangeiras é imposto sobre povos colonizados, causando uma perda de identidade. O artigo também não discute o uso do termo ‘transculturação’ pelo escritor uruguaio Ángel Rama (2015), que analisa a influência europeia não apenas no processo colonialista de formação das cidades latino-americanas, mas também sobre a cultura e literatura latino-americana.

² “One of the chief ideas was the enthronement of Yahweh as king of the world, the symbolic representation of His victory over His enemies, both the forces of chaos and the historical enemies of Israel. The result of this victory was the renewal of creation, election, and the covenant, ideas and rites from the old fertility festivals which lay behind the historical festival” (MOWINCKEL, 1956, p. 26).

³ A discrepância entre a transliteração (método de transpor sons de determinada língua em caracteres romanos) usada ao longo deste artigo e a aplicada por Haroldo de Campos é explicada por uma escolha editorial. Haroldo consultou a gramática de Gesenius (1985), a qual distingue a transliteração da letra tav (ת) em [t] e [th]. Nós preferimos um sistema mais simples, seguindo a padronização internacional ISO 259-2 (1994), cuja transliteração é [t]. Sempre que necessário, nós consultamos o manual Transliteração do Hebraico para leitores brasileiros (KIRSCHBAUM; BLATYTA; LANGER; ARAÚJO, 2009).

do éden) com seus animais, e o primeiro casal de humanos a leste do Éden. Mas de onde veio *Elohim*? A resposta passa incólume pela maior parte dos comentários teológicos. Há o consenso que Deus, o Ser Infinito, sempre existiu, mas o início do primeiro versículo da cena da origem pode ser interpretado também como a emanção do Deus na forma de *Elohim*:

בראשית ברא אלהים
ber'eshít bar'á 'elohím
No começar, Ele criou Elohim

Isso porque o verbo hebraico já traz em si o pronome pessoal, o sujeito da oração. No caso, o verbo *bar'á* (relativo a criar) tem por sujeito a terceira pessoa do singular no masculino. *Elohim* seria, nessa linha interpretativa, o objeto direto do verbo ‘criar’. Essa questão é comentada por Aryeh Kaplan em sua edição do *Sefer Yetzirah*:

Alguns dos primeiros Kabbalístas interpretam o primeiro versículo de Genesis como ‘No início Ele criou Elohim, juntamente com o céu e a terra’. A primeira coisa que o Ser Infinito criou foi o nome Elohim (1997, p. 15. Tradução própria⁴).

A palavra *Elohim* pode ser interpretada como uma manifestação do Ser Infinito, que é anterior à criação do mundo. Neste momento não estamos considerando a tradução mais estabelecida do versículo, que segue a estrutura padrão da oração em hebraico, que é verbo + sujeito + complemento: ‘No começar, *Elohim* criou...’. O verbo então estaria concordando com *Elohim*, terceira pessoa do singular no masculino. É importante ponderar o porquê dessa ambiguidade a fim de dissolvê-la.

A ciência de Deus, o Ser Infinito, só é possível a partir de um perguntar determinado pela aparição de *Elohim*. Dizer que sabemos da constituição de um deus é limitá-lo à criatividade humana. A teoria qabbalísta de *tzim-tzum* explica como o Sem-Fim (*êin-sôf*), por meio de um violento processo de contração e expansão, construiu um espaço em si mesmo desprovido de si. Uma habitação onde o mundo pudesse existir. *Elohim*, portanto, é uma estrutura de realização do Sem-Fim. O desvelamento do deus criador *Elohim* vela o Sem-Fim ao mesmo tempo (e por isso mesmo) que nos permite conhecer mais do Sem-Fim. *Elohim* se mostra detalhadamente em toda a literatura hebraica sagrada, sem, no entanto, esgotar o Sem-Fim que lhe é anterior. Em tudo isso, é sempre a linguagem que nos expõe sua natureza, contanto que respeitemos a natureza dialógica própria da linguagem.

A tradição ensina que tudo fora criado por intervenção de dez ditos (*Ro'sh Hashaná* 32a), traço que define o paradigma entre linguagem e criação, confirmado posteriormente com a tarefa de *Adam* (Adão) em criar nomes e outorgá-los aos animais. Fazemos aqui um paralelo entre esses dez ditos da criação e os dez dias de arrependimento a partir de *ro'sh hashaná* (a ‘cabeça do ano’, o ano novo), em que é dada aos hebreus a oportunidade de se renovar, em harmonia com o ciclo da terra no percurso de doze meses. A “eleição” citada por Mowinckel diz respeito à escolha de *Avraham*, descrita na passagem “Eu abençoarei os que te abençoarem. Aquele que te amaldiçoar, Eu amaldiçoarei. E serão abençoadas, em ti, todas as famílias da terra⁵” (*Gênesis* 12:3. KAPLAN, 1981, p. 53. Tradução própria). A família de *Avraham* é eleita

⁴ “some of the early Kabbalists interpret the first verse in Genesis to read, ‘In the beginning, He created Elohim, along with the heaven and the earth’. The first thing that the Infinite Being created was the name Elohim” (KAPLAN, 1997, p. 15).

⁵ ואברכה מברכך ומקללך אאר ונברכו בך כל משפחת האדמה:

para gerar a nação de Israel que eventualmente seria liberta da escravidão egípcia e partiria em busca da *ha'áretz hamuvtachát* (הארץ המובתהתה, a terra prometida), após o pacto firmado entre ADONAI⁶ e os israelitas com os dez mandamentos. Há, então, uma ligação direta entre *gan êden*, o jardim do éden, a primeira morada da humanidade que foi perdida após o chamado pecado original, e *ha'áretz hamuvtachát*, a terra prometida, “terra que emana leite e mel⁷” (*Êxodo* 3:8. *Ibid.*, p. 257. Tradução própria), destino da peregrinação nômade dos israelitas pelo deserto por quarenta anos.

Para os Mbyá-Guarani, foi *Ñande Ru* quem criou *Yvy Tenondé*, a ‘primeira terra’. O mundo em que vivem hoje é denominado *Yvy Piaú*, ou ‘nova terra’, criado pelas divindades após a destruição da terra original pelo dilúvio. Segundo Josely Vianna Baptista (2011, p. 66), “antigos mitos sobre a destruição do universo estão na origem da crença na ‘terra sem mal’ (*yvy marã'ey*)”. Isso diz respeito à migração profética dos Guarani em função da iminência de uma segunda destruição da terra, “que prevê para um futuro mais ou menos próximo um cataclismo cósmico do qual, porém, é possível escapar” (POMPA, 1998, p. 44). Notamos aqui a relação entre a busca da Terra sem mal e *aguyje*, o ‘aperfeiçoamento’ característico à renovação do ano.

É concebível que o deslocamento e a desterritorialidade que marcam a história dos hebreus/israelitas e dos Mbyá-Guarani em busca da *ha'áretz hamuvtachát* (terra prometida) e da *yvy marã'ey* (terra sem mal) não sejam unicamente consequências de conflitos com outras civilizações ou mudanças ecológicas. Tentamos apontar aqui uma motivação, fundada na narração mantida pelos pajés e pelos profetas, que se tornou o traço definidor do ente hebreu/israelita e do Mbyá no plano físico e imediatamente social. De todo modo, essa constatação evidencia o valor poético de seus cantos e histórias sagradas, apresentadas ao leitor brasileiro em duas traduções criativas: três cantos sagrados dos Mbyá-Guarani do Guairá, pela poeta e tradutora Josely Vianna Baptista, em *Roça Barroca* (2011); e as primeiras histórias da criação (*Gênesis* I, 1-31; II: 1-4), pelo poeta e tradutor Haroldo de Campos, em *Bere 'shith: a cena da origem* (2000).

A etnóloga Hélène Clastres (2016, p. 366) levanta uma questão relevante para este artigo: “o que é falar para os índios?” Para tanto, passamos a refletir acerca do modo como os Mbyá concebem a linguagem, a fim de revelar o construto de sua natureza:

com saber contido em seu ser-de-céu, [de Ñamandu]
e sob o sol de seu lume criador,
iluminou-se a fonte da fala
e fez com que fluísse por seu ser, divinizando-a
(BAPTISTA, 2011, p. 33).

O escritor paraguaio Augusto Roa Bastos, que assina o prefácio de *Roça Barroca*, acrescenta: “entre os indígenas, dar a palavra é dar a alma” (*ibid.*, p. 18). Isso porque a linguagem foi compartilhada com os homens como um quinhão da divindade. Essa ação é descrita no segundo canto, intitulado *Ayvu rapyta* (A fonte da fala):

A fonte da futura palavra tendo aflorado
[...] de si foi aflorando a fonte do amor

⁶ ‘Meu SENHOR’. Designação do nome de quatro consoantes (יהוה) cuja pronúncia foi perdida após a queda do segundo templo de Jerusalém, traduzido tradicionalmente por ‘Deus’ ou SENHOR. Diversos teóricos cristãos tentaram vocalizar essas quatro consoantes, sendo as formas mais comuns *yahveh*, *javé*, *yehovah* e *jeová* (KELLEY, 1992, p. 32). É o nome divino mais importante, usado no pacto com Abraão e Moisés. Diferente de *Elohim*, nome relativo à criação do universo e da humanidade.

⁷ ארץ זבת חלב ודבש.

(ibid., p. 33).

O que aflorou foi a fonte da fala, anterior a ela mesma. A palavra originária não se extingue ao ser cantada, pois sempre está se alimentando de uma matriz inesgotável que se guarda para a vida e de onde aflora o amor. Embora pareça um verso misterioso, não encontramos nele um segredo: é o diálogo entre o infinito silencioso que se realiza no canto da criação. Paralelamente, o alfabeto dos hebreus começa em um silêncio, sua primeira letra é muda porque representa o Sem-Fim, anterior à criação. A segunda letra, usada para iniciar o relato das obras da origem, é naturalmente sonora. Esse traço antigo e definidor da língua hebraica, que traduz a ciência de seus falantes, está mantido até hoje. Sobre a forma como os Mbyá preservaram sua linguagem, o etnólogo Pierre Clastres comenta:

Às investidas ora mal-sucedidas, ora brutais dos missionários opõem sempre uma recusa arrogante: "Guardem seu Deus! Temos os nossos!" E tão potente era seu zelo em proteger de toda conspiração seu universo religioso, fonte e fim de sua força de viver, que até em data recente o mundo branco permanecia na total ignorância desse mundo dito selvagem, desse pensamento do qual não se sabe o que o torna mais admirável, se sua profundidade propriamente metafísica ou a suntuosa beleza da linguagem que o exprime (1990, p. 10).

Os cantos sagrados que expressam essa linguagem foram traduzidos pela primeira vez pelo etnólogo paraguaio León Cadogan, nos anos quarenta, quando passou a viver entre os Mbyá-Guarani do Guairá, também no Paraguai. Sua obra, intitulada *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los mbyá-Guarani del Guairá*, é publicada no Brasil em 1959, no Boletim n. 227 de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFLCH) da Universidade de São Paulo.

Tanto a tradução quanto os comentários de Cadogan são valiosos pois é a versão dos cantos que Josely Vianna Baptista acompanha de perto, tendo usado a edição preparada por Bartolomeu Melià, de 1992. Há uma segunda tradução dos cantos em *Le grand parler - mythes et chants sacrés des Indiens Guarani* (1974), de Pierre Clastres⁸. Mais recentemente, Kaká Werá Jecupé também fez uma tradução dos cantos e a publicou em Tupã Tenondé: a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani (2001). Há, ainda, uma versão dos cantos Mbyá em prosa, com o título 'Nhamandu e a formação do mundo', uma das Histórias indígenas dos tempos antigos, de Pedro Cesarino (2014). A obra apresenta uma introdução sobre as narrativas indígenas (ibid., p. 7), além de um apanhado bibliográfico especializado.

Como Josely Vianna Baptista pontua, "o texto foi retraduzido em busca de 'compensações' possíveis para sua eficácia poética em nossa língua" (2011, p. 12). Ou seja, as traduções diretas do Guarani, assim como as que seguem a tradução em espanhol de Cadogan, marcam a demanda por um processo autônomo de recriação poética em português. Sobre uma proposta de tradução enquanto processo criativo e poético, Josely comenta:

A tradução para o português da cena de origem da Bíblia hebraica - *Bere'shith* -, levada a cabo por Haroldo de Campos, é um excelente exemplo de tradução criativa em que a língua de chegada está impregnada do estranhamento da língua do original (ibid.).

⁸ Livro publicado no Brasil em 1990 com o título *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Tradução de Nêia Adan Bonatti.

Roça Barroca (2011) é o livro de uma poeta que dialoga com a fortuna crítica e a proposta tradutória de Haroldo de Campos. Para Haroldo (1994, p. 63), a tradução de poesia é fruto de uma “operação semiótica” devido ao “alto teor de informação estética de sua linguagem”. O termo ‘transculturização’ designa um projeto de tradução criativa que empreenderia um “resgate e reconfiguração do ‘intracódigo’ que opera na poesia de todas as culturas como um ‘universal poético’” (ibid.). A transculturização de Josely Vianna Baptista permite um estranhamento, ou mesmo uma outra língua (uma língua média), dentro da língua portuguesa, resultante da abertura da tradutora à cultura diferente da sua. Josely é uma tradutora que exige um trabalho poético com a linguagem, alargando seu idioma, fazendo (nos termos de George Steiner) com que “as virtudes autônomas do original sejam mais precisamente visíveis⁹” (STEINER, 2000, p. 190. Tradução própria). O teórico da tradução Lawrence Venuti (1999), ao discutir o chamado bestseller, critica a demanda do mercado editorial, dos críticos e dos leitores por uma determinada fluidez de leitura. Esse passa a ser o parâmetro para julgar a qualidade de uma obra, por determinado “efeito ilusório de transparência, que nem parece uma tradução” (VENUTI, 1999, p. 126. Tradução própria¹⁰). Os traços poéticos de Josely Vianna Baptista e Haroldo de Campos estão visíveis em suas transculturizações, sendo congênicas à originalidade da poética dos povos Mbyá e hebreu. Suas traduções não recebem a diferença entre línguas e culturas como impedimento, mas realmente como possibilidade de criação e alargamento da língua de chegada, como explica Haroldo no texto introdutório de *Qohélet* (2019), sua tradução do *Eclesiastes*:

Intentei “hebraizar” o português. [...] Hebraização, no meu caso, não encerra a ambição desmesurada de repristinar o texto original em sua “autenticidade” perdida. Supõe, tão-somente, o projeto operacional de resgatá-lo, quando possível, em sua poeticidade, ampliando os horizontes de minha língua e explorando-lhe as virtualidades ao influxo do texto hebraico (CAMPOS, 2019, p. 32-33).

Naturalmente, o interesse de Haroldo de Campos pelo texto bíblico/hebraico foi exclusivamente poético, exatamente por se tratar de um teórico que investe em “obras de arte [...] que conferem primacial importância ao tratamento da palavra como objeto” (CAMPOS, 2006, p. 34), cuja tradução não mitigou a singularidade do texto original. ‘Palavra como objeto’, inferimos aqui, diz respeito a um traço norteador do Movimento de Poesia Concreta que perpassa toda a produção do autor: a materialidade do signo linguístico como elemento estruturante de determinadas obras poéticas que, seguindo a proposta tradutória haroldiana, só poderia ser transposto por uma recriação que buscasse um isomorfismo entre as línguas. *Bere ’shith: a cena da origem* (2000) é um exemplo de como a narrativa hebraica da criação pode ser recriada em português.

Ao acompanhar a cena da origem, percebemos como Haroldo de Campos busca algo considerado imponderável em uma tradução, que é a informação estética do poema. Haroldo não se limitou a traduzir o aspecto semântico do texto, mas se propôs a transpor a integridade do signo linguístico mediante uma relação de isomorfia: “original e tradução, autônomos enquanto ‘informação estética’” (CAMPOS, 2013, p. 84-85). O poeta e tradutor francês Henri Meschonnic, que produziu uma versão criativa do relato da criação intitulada *Au*

⁹ “[the authentic translation] makes the autonomous virtues of the original more precisely visible (STEINER, 2000, p. 190)

¹⁰ “illusory effect of transparency, of seeming untranslated” (VENUTI, 1999, p. 126).

commencement (2002), demonstrou como a narrativa hebraica é relatada com estilo literário semelhante à prosa, mas com traços poéticos distintos (p. 55). Esse amálgama, ou *continuum*, que se apresenta como estranheza ao leitor brasileiro, é evidência do domínio da oralidade e do ritmo impostos ao próprio texto, que é o sistema de *teamim*¹¹ (טעמים), o qual rege as ênfases e pausas durante a leitura do relato impresso sobre couro ou papel. Por isso um rolo manuscrito da Bíblia se assemelha a uma partitura de música pelas marcações de tempo e pausas.

Nessa leitura que estamos fazendo de *Roça Barroca* (2011) e *Bere'shith: a cena da origem* (2000), discutimos o papel da linguagem nessas narrativas de criação, a linguagem divina e a humana. Seguindo o relato hebraico, uma série de castigos foram aplicados à descendência do primeiro casal por terem desobedecido ao criador, comendo da Árvore do conhecimento: dor de parto, ter que trabalhar a terra para usufruir do fruto, entre outros. O último castigo foi a confusão das línguas no episódio de *Babel* (Gênesis 11:1-9). Nesse mito de origem, não se explica apenas a existência de diferentes línguas entre os povos, mas também como os hebreus perderam na torre sua característica mais definidora: a língua da criação. A língua compartilhada com Elohim originou todas as coisas, e foi usada por Adam em sua tarefa criadora de dar nomes aos animais. Depois desse episódio, a língua hebraica passa, então, a ser um idioma meramente comunicativo, como todos os outros. A respeito dessa tarefa de nomeação, vejamos a transculturação de Haroldo de Campos (2000, p. 64) para o versículo 19 do segundo capítulo de *Bere'shit* (Gênesis):

E todas § como as chamasse o homem § §
almas-de-vida § § assim seu nome

Trata-se do registro de quando o criador designou a Adam o poder de nomear os animais, logo ele se tornou “Aquele-que-dá-nome”, segundo o filósofo alemão Walter Benjamin (2013, p. 57), ou “Dador-dos-nomes”, como prefere Haroldo de Campos (1997, p. 164). Para Benjamin: “o homem é aquele que nomeia, donde se põe de manifesto que através dele a língua pura fala” (BENJAMIN, 2013, p. 60). E mais: “o homem comunica sua própria essência espiritual [...] ao nomear todas as outras coisas” (ibid., p. 54).

A partir dessa perda, Benjamin discorre sobre a existência de certo princípio de ‘saudade’ (*Sehnsucht* – aspiração de completude e redenção) daquela ‘língua pura’ e criadora, da ‘língua da verdade’ falada por Adam. Para o poeta francês Mallarmé (1897, p. 246), é o poeta quem supera a imperfeição das línguas por intermédio do verso. Para Benjamin, isso se dá na figura do tradutor, cuja tarefa “consiste em encontrar na língua para a qual se traduz a intenção a partir da qual o eco do original é nela despertado” (2013, p. 112). As transculturações de Josely Vianna Baptista e Haroldo de Campos estão inseridas em um intracódigo que opera entre os idiomas; são textos em uma língua média que comporta a informação poética do texto de partida em um segundo idioma. Esse processo não se dá por uma suposta existência de determinado parentesco entre línguas, ou seja, não pressupõe uma raiz linguística comum entre os idiomas, mas porque há um modo de intencionar em qualquer idioma, uma informação poética a ser lida cuidadosamente por esses leitores: Josely Vianna Baptista e Haroldo de Campos são leitores atentos à poética desses relatos da primeira terra e dessa língua que exprimiu as primeiras palavras inspiradas.

Nesses termos, faz-se necessário discutir a relevância da noção de cultura no campo da antropologia, e em determinada instância, no campo dos estudos da tradução, uma vez que Josely Vianna Baptista e Haroldo de Campos se propuseram a traduzir poeticamente textos originários de povos antigos cuja herança oral remonta ao estabelecimento de suas comunidades

¹¹ Literalmente, os ‘gostos’ do texto. Pela gramática, é a cantilena ou acento (conf. YEIVIN, 1980, p. 89).

e ensina como seu mundo surgiu. A relação desses dois poetas-tradutores com os relatos não se deu em caráter meramente informativo: ambos estudaram profundamente as respectivas línguas e culturas, e o que há enquanto produto dessas experiências é necessariamente um diálogo estabelecido por dois ouvintes atentos com dois povos que se tornaram presentes no enunciado de suas cosmogonias em um texto que não mitigou as diferenças que os distinguem dos demais povos.

Ao tratarmos dessas aproximações, parece-nos pertinente enriquecer o debate trazendo o relato do contato iniciado por navegantes europeus com um povo havaiano, a fim de demonstrar como esse episódio instaurou a atualização de um evento proveniente das narrativas havaianas, que formaram o modo de pensar e de agir desse povo. Para elucidar essa relação entre narrativa e história que estamos apontando, nos referiremos à experiência do capitão James Cook, explorador britânico, no Havaí. A história é de notório conhecimento: o advento do capitão Cook à baía de Kealakekua com seus navios foi vivenciado como o retorno do deus havaiano Lono, um mal-entendido que beneficiou os ingleses com uma recepção festiva: na perspectiva dos havaianos, estavam celebrando um deus que lhes traria presentes. Em pouco tempo, as mulheres passaram a ocupar os navios à noite com o desejo de engravidar dos deuses. Mesmo a despedida lhes fora festiva, e é preciso destacar que nenhum havaiano se ocupava em interpretar coisa alguma, já que o aparecimento de um deus só inspira celebração. Encenavam o que, até aquele momento, existia para eles enquanto narrativa e estava se materializando enquanto evento. É a relação entre mito e história, fato e interpretação. Tudo descarrilha quando, por um problema eventual em determinada embarcação, capitão Cook precisa voltar à ilha. Esse ato viola a sequência simbólica da narrativa, decorada desde a infância por todos que estavam na ilha havaiana. Capitão Cook é morto e seus ossos são divididos. Cultura, então, essa invenção conceitual, só pode ser como nos referimos ao construto local de significados que são atribuídos a um conjunto de práticas e crenças. O contato na baía de Kealakekua exemplifica como o sistema no qual tais significados se abrigam é diferente quando contrastado ao sistema de outros povos: “em todas as suas dimensões, incluindo a social e a material, a existência humana é constituída de forma simbólica, ou seja, é culturalmente ordenada” (SAHLINS, 1999, p. 400. Tradução própria¹²). O comportamento humano é de ordem simbólica e suas práticas fundam, oferecem manutenção e ressignificam o que identificamos indiscriminadamente como ‘cultura’. Para os dois povos que discutimos neste artigo, os hebreus e os Mbyá-Guarani, as narrativas não pertencem a um gênero literário ou servem unicamente para oferecer uma explicação à origem de determinada prática contemporânea. Não faz parte do campo da retórica, mas é como o indivíduo concebe detalhadamente seu mundo.

Porque *Elohim* criou seu universo em seis dias e descansou no sétimo, toda sexta feira milhões de hebreus ao redor do mundo acendem velas para fazer distinção entre o sexto e o sétimo dia, entre os dias comuns e o santo. Para esse povo, o mito da origem é um evento arquetípico revivido semanalmente na forma do ritual, que é a realização da representação de um determinado fato na história. Há alimentos indispensáveis à cerimônia, uma forma correta de levantar a taça de vinho, além de cânticos e rezas que marcam a chegada do *shabbat*, o sétimo dia. Acredita-se que todos os indivíduos pertencentes a esse povo ganham uma alma adicional, chamada *neshamá yeteirah* (נשמה יתירה), para viver esse dia intensamente e revelar verdades ocultas dos ensinamentos. Como afirma Reish Lakish, rabino do segundo século da Era Comum: “O Santo-Bendito-Seja dá a todos uma alma adicional [*neshamá yeteirah*] na véspera de *shabbat* e a remove em *motz'ei shabbat*, ao fim do dia” (Beitza 16a:12. Tradução própria¹³). Esse fato estaria codificado na própria Torá, que afirma: “pois Deus fez os céus e a

¹² “In all its dimensions, including the social and the material, human existence is symbolically constituted, which is to say, culturally ordered” (SAHLINS, 1999, p. 400).

¹³ “נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת ולמוצאי שבת נוטלין אותה” (Beitza 16a:12).

terra em seis dias e no sétimo descansou e se arrefeceu [וינפש, *vayenafásh*]” (Shemot/Êxodo 31:17. Tradução própria¹⁴). Na Guemará (Taanit 27b), em meio à discussão sobre o porquê de não se jejuar aos domingos, o mesmo Reish Lakish (Taanit 27b:9) indica que a construção aqui traduzida por “e se arrefeceu” (וינפש, *vayenafásh*) poderia ser produto da aglutinação de duas palavras, ‘pesar’ (וי, *vay*) e alma (נפש, *nefesh*): “pesar pela alma que perdeu” (וי אבדה נפש, *vai avedah nefesh*). Ou seja, após cumprir o mandamento de cessar o trabalho no sábado, o hebreu sente pesar pela *neshamá yeteirah* que se vai ao fim do dia, ficando impossibilitado inclusive de jejuar no domingo. Para aliviar essa partida, cheiram ervas aromáticas ou cravinhos, como aconselha Rabbeinu Bahya ben Asher, comentarista da Torá do século XIII: “para estimular a força da alma [...], cheiram-se boas fragrâncias na saída de shabbat” (Rabbeinu Bahya, Bereshit 34:25. Tradução própria¹⁵).

Elohim, o Deus criador, é quem faz o primeiro *shabbat*, como relatado na *Torá*, os livros de Moisés. O dia de *shabbat* não é uma metáfora. Àqueles que têm a Bíblia como sagrada, o castigo por desobedecer aos mandamentos não é metafórico. A pena diz respeito a ações práticas e físicas. Não há qualquer embaraço no ocidente em discorrer sobre temas básicos dessa crença, como ‘alma’, ‘inferno’ e ‘paraíso’. E quem pertence a ela tende a apontar elementos básicos de outras crenças como sendo metáforas. Ao ouvir um Araweté falar de primos cruzados, por exemplo: “O casamento com a filha do irmão da mãe é chamado ‘o casamento do *iriwã*’, o pássaro que em um mito se casa com a filha da cobra jararaca, seu tio materno” (VIVEIROS DE CASTRO; DE CAUX; HEURICH, 2017, p. 108). Nessa crença, não se trata de uma metáfora. A periodicidade semanal dos sábados e a ocorrência ininterrupta de primos cruzados asseguram uma continuidade simbólica entre o tempo do mito e o presente histórico. Os eventos estão no campo do reencontro, da estruturação e tomada de sentido dos fenômenos. A ocupação do litoral pelos Mbyá não é metafórica, ela atende a uma crença antiga que, assim como os sábados hebreus, remonta à criação do mundo.

Conforme explicam os mitos sobre a concepção do mundo Guarani Mbyá, a ocupação no litoral, à beira do oceano, ocorre há muito mais tempo do que a história dos brancos possa contar. Ela existe desde o ‘primeiro mundo’. [...] Nele só viviam os mais velhos, só Mbyá. Os brancos vieram de outro mundo, outra ilha e chegaram depois, atravessando o oceano (LADEIRA, 1992, 71).

Segundo os cantos sagrados Mbyá, *Yvy Tenondé* (a primeira terra) fora destruída pelo ser criador num dilúvio. Não obstante, *Yvy Piaú* (a terra em que vivemos) está prestes a acabar e por isso “os Mbyá atualmente promovem constantes migrações em direção ao leste” (VIETTA, 1995, p. 77), um retorno às terras de seus antepassados. Na ocasião do dilúvio, havia dois tipos de Mbyá: os que entoavam os cantos sagrados e tinham uma vida considerada virtuosa, e os que não pautavam suas vidas pelos preceitos dos deuses. Todos ganharam o estado de indestrutibilidade, mas somente o primeiro grupo alcançou *aguyje*, o estado de gratidão perfeita dos deuses. Hoje, na terra imperfeita (*Yvy Piaú*), cada Mbyá tem um nome “escolhido pelos deuses” (CLASTRES, 1990, p. 111) para perseguir uma vida que remeta à dos antigos, e assim, reproduzindo a narrativa, possa também virar deus na Terra Sem Mal, que está por vir. Para os Mbyá, seu modo de ser e viver chama-se *nhandereko*. É a partir dessa ideia que criam seus filhos, estabelecem sua religiosidade e decidem para onde andar. *Nhandereko* é o termo correspondente a ‘cultura’ em guarani.

¹⁴ “כִּי־שֶׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנְפֹּשׁ” (Êxodo 31:17).

¹⁵ “בריה טוב[...].במוצאי שבת כדי לחזק כח הנפש” (Rabbeinu Bahya, Bereshit 34:25).

O primeiro canto sagrado Mbyá-Guarani nos conta: “yvára popyte rakã poty” (CADOGAN, 1959, p. 13). ‘yvára’ diz respeito ao divino; ‘popyte’, composto de ‘po’, ‘mão’, e ‘-pyte’, parte central. ‘Popyte’ se refere à palma da mão; ‘rakã’, ‘galho’, e ‘poty’, ‘flor’. O verso, então, fala da palma da mão de Ñamanduî, naturalmente divina, que se abre como um galho florido. Eis aqui, numa tradução, a possibilidade do uso da metáfora. Assim foi a escolha de León Cadogan, que, a fim de extinguir qualquer dúvida ou estranheza, adiciona à tradução um parêntese explicativo: “*las divinas palmas de las manos com las ramas floridas (dedos y uñas)*” (ibid.). Essa explicação transforma a imagem numa metáfora. Em seu dicionário, Cadogan ainda explica que esses termos fazem parte de um “*vocabulario religioso*” (CADOGAN, 1992, p. 196). No entanto, no canto Mbyá, os ‘*dedos y uñas*’ estão literalmente associados às ‘ramas floridas’, formando uma realidade única. E Josely Vianna Baptista escreve: “as mãos celestes com os brotos floridos” (2011, p. 25). A transculturação de Josely desse verso do canto faz com que o leitor de poesia ouça sete palavras em dois blocos sonoros: ‘asMÃOS-CELESTES com-osBROTOS-FLORIDOS’. Juntamos as palavras e alternamos entre caixa alta e baixa para marcar visualmente a sonoridade do verso. Artigos e conjunções acabam se aglutinando aos sons dos substantivos. Ao mesmo tempo em que percebemos uma pausa breve entre os substantivos, há uma maior que diferencia o verso em dois blocos sonoros, exatamente como percebemos no verso em guarani: ‘YVÁRA-POPYTE RAKÃ-POTY’. Embora as línguas sejam diferentes e as culturas sejam radicalmente distintas, a informação estética em guarani é isomorficamente recriada na transculturação de Josely Vianna Baptista. Não importa se a poeta precisou de três palavras a mais, sua leitura acompanha a divisão sonora em guarani, seguindo uma pulsão semântico-musical: assistimos ao desabrochar de Ñamandu com a fluidez de quem ouve um canto. A teoria haroldiana de tradução fala de uma recriação da poesia em um novo idioma. Nisso seguimos o diálogo de Haroldo de Campos com Albrecht Fabri sobre tradução crítica (CAMPOS, 2019, p. 31), sugerindo que essa recriação não seria puramente linguística. Segundo Haroldo (ibid., p. 284.):

A operação tradutora [...] é [...] o procedimento ideal para se pôr a nu [...] a forma semiótica das línguas poéticas em conjunção (a do original e a do poema recriado). Ela [a transcrição] impõe uma leitura partitural do texto, mostrando que, nesse sentido, num sentido de imanência estrutural, a poesia (desde sempre) pode ser entendida como música, uma ideomúsica de formas significantes. Basta ter ouvidos livres para ouvir “estruturas” (e estrelas...).

Embora Haroldo de Campos remeta-se costumeiramente à sua proposta tradutória como ‘transcrição’, que diz respeito a uma tradução criativa, concluímos apontando que o termo ‘transculturação’ seria mais abrangente e descreveria melhor o relato da criação hebraica em *Bere shith: a cena da origem* (2000), e o canto sagrado Mbyá-Guarani sobre a criação do mundo como lido em *Roça Barroca* (2011). O termo ‘transculturação’ também pertence ao universo teórico haroldiano e é consonante aos autores e temas em diálogo neste artigo. Substancialmente, é um termo que lida com o que não é puramente linguístico em uma tradução: a cultura, ou seja, a realidade de existência de cada povo, ou seus ‘modos de existência’, como debate Bruno Latour (2019). Josely Vianna Baptista, ao transculturar o verso Mbyá, recompõe o canto para o leitor de poesia que nunca presenciou esse evento. Essa falta é remunerada pela poeta com música, portanto não há deficiência na experiência transculturada poeticamente, que assim dispensa qualquer parêntese explicativo. Haroldo de Campos faz questão de desenvolver um sistema visual para marcar as pausas na leitura, reproduzindo, na medida do possível, a experiência de ouvir a leitura tradicional dos pergaminhos em uma sinagoga, algo inerente à cultura hebraica/judaica que não é acessível aos que não pertencem a

ela. Dessa forma, seus leitores são transportados a um evento de cultura por meio de uma tradução, uma transculturação, que priorizou essa experiência.

Referências

- ASHKENAZI, Samuel. *Sefer Yafeh To 'ar*. Jerusalém: H. Vagshal, 1988.
- BAPTISTA, Josely Vianna. *Roça Barroca*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- Beitza 16a:12. Hebraico. In: STEINSALTZ, Adin (ed.). *Koren Talmud*. Jerusalém: Koren Publishers, 2012.
- BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2013.
- BEN ASHER, Bahya. *Torah Commentary by Rabbi Bachya ben Asher*. MUNK, Eliyahu (ed.). Jerusalém: Urim Pubns, 1998.
- BÍBLIA. KAPLAN, Aryeh. *The living Torah: the five books of Moses and the haftaroth*. Nova York: Moznaim, 1981.
- CADOGAN, León. *Ayvu Rapita. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. São Paulo: USP/FFLCH, 1959.
- _____. *Diccionario Mbyá-Guarani - castellano*. Friedl Grünberg (ed.). Asunción: Fundacion Leon Cadogan, 1992.
- CAMPOS, Haroldo de. Transblanco: reflexões sobre a transcrição de Blanco, de Octavio Paz, com um excuroso sobre a teoria da tradução do poeta mexicano. In: CAMPOS, Haroldo de; PAZ, Otávio. *Transblanco*. São Paulo: Siciliano, 1994, p. 63-69.
- _____. A língua pura na teoria da tradução de Walter Benjamin. *Revista USP*, n. 33, p. 161-170, mar-maio, 1997.
- _____. *Bere 'shith: a cena da origem*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. *Transcrição*. TÁPIA, Marcelo (Org.); NÓBREGA, Thelma (Org.). São Paulo: Perspectiva, 2013.
- _____. *Qohélet/O-Que-Sabe Ecclesiastes: poema sapiencial*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- _____. *Metalinguagem & outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- CARVALHO, Marivaldo Aparecido de; GODOY, Marília. Representações míticas Guarani mbya: a palavra como fundamento da educação. *Educação & Linguagem*, São Paulo, v. 14, n. 23/24, 2011, p. 120-145.
- CESARINO, Pedro. Nhamandu e a formação do mundo. In: *Histórias indígenas dos tempos antigos*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- CLASTRES, Hélène. De que falamos os índios. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 25, 2016, p. 366-379.
- CLASTRES, Pierre. *Le grand parler - mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Paris: Editions du Seuil, 1974.
- _____. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1990.
- GESENIUS, Wilhelm. *Gesenius' Hebrew grammar*. (E. Kautzsch & S. A. E. Cowley, Ed.)
- JECUPÉ, Kaká Werá. *Tupã Tenondé: a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*. São Paulo: Editora Peirópolis, 2001.
- KAPLAN, Aryeh. *Sefer Yetzirah: the book of creation in theory and practice*. Boston: Weiser Books, 1997.
- KELLEY, Page. *Biblical Hebrew: an introductory grammar*. Michigan: Eerdmans Publishing, 1992.

- KIRSCHBAUM, Saul; BLATYTA, Dora; LANGER, Eliana; ARAÚJO, Reginaldo. *Transliteração do Hebraico para leitores brasileiros*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.
- LADEIRA, Maria Inês. *Yv pau ou Yva pau: espaço Mbyá entre as águas ou caminho dos céus*. São Paulo: CTI, 1990.
- LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.
- MALLARMÉ, Stéphane. Crise de vers. In: _____. *Divagations*. Paris: Bibliothèque-Charpentier, 1897, p. 235-251. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8626855p>>. Acesso em: 28 dez. 2019.
- MESCHONNIC, Henri. *Au commencement*. Traduction de la Genèse. Paris: Desclée de Brouwer, 2002.
- MOWINCKEL, Sigmund. *He that cometh*. Tradução de G. W. Anderson. Nova York: Abingdon Press, 1956.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Fundacion Biblioteca Ayacuch, 1987.
- RAMA, Ángel. *A Cidade das Letras*. Tradução de Emir Sader. São Paulo: Boitempo, 2015.
- POMPA, Cristina. O mito da terra sem mal: a literatura 'clássica' sobre o profetismo tupi-Guarani. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 29, n. 1/2, 1998, p. 44-72.
- SAHLINS, Marshall. Two or three things that I know about culture. In: *The journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 5, No. 3, 1999, pp. 399- 421.
- STEINER, George. The hermeneutic notion. In: VENUTI, Lawrence (org.). *The translation studies reader*. Londres: Routledge, 2000.
- Taanit 27b. Hebraico. In: STEINSALTZ, Adin (ed.). *Koren Talmud*. Jerusalém: Koren Publishers, 2012.
- TALMUD. Rosh Hashanah. In: *The William Davidson Talmud*. Tradução de Rabbi Adin Even-Israel Steinsaltz. Jerusalem: Koren Publishers, 2012.
- VENUTI, Lawrence. *The scandals of translation: towards an ethics of difference*. Londres: Routledge, 1998.
- VIETTA, Katya. Os homens e os deuses: a construção Mbyá do conceito de sociedade. In: *Multitemas*. Campo Grande, No. 3, 1997, pp. 76-96.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DE CAUX, Camila; HEURICH, Guilherme Orlandini. *Araweté: um povo tupi da Amazônia*. São Paulo: Edições SESC, 2017.
- YEIVIN, Israel. *Introduction to the tiberian masorah*. Atlanta: Scholars Press, 1980.