

Poéticas Transterradas

Transgrouped poeties

Alai Garcia Diniz*

*Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Rua Universitária, 2069. Jardim Universitário
85819110 - Cascavel, PR – Brasil, e-mail: agadin@gmail.com

RESUMO: Tratar do conceito de poéticas transterradas implica traçar uma rota crítica que encaminha a perspectiva do risco. Haveria possibilidade de diálogo entre procedimentos usados pela nova narrativa latino-americana dos anos 60 e a geração dos anos 90, ou mesmo da primeira década do século XXI como dispersões no espaço que contamina o discurso configurado pelo tempo? E como a heterotopia foucaultiana agrega a esse percurso? Três veredas esboçariam a trajetória desse ensaio que provisório apenas insinua o ritmo de uma leve suspeita.
PALAVRAS-CHAVE: Poéticas Transterradas; Roa Bastos; Literatura; América Latina

ABSTRACT: Dealing with the concept of *Transterradas* Poetics implies tracing a critical route that brings forth a perspective of risk. Would there be the possibility of dialogue between procedures used by the new latin-american narrative of the '60's and the generation of the 90's, or even the first decade of the twenty first century as dispersions in space that contaminate the discourse configured by time? And how does the foucaultian heterotopia aggregates in this course? Three ramifications will sketch the trajectory of this essay that, provisional, merely insinuates the rhythm of a light suspicion.

KEYWORDS: *Transterradas* Poetics; Roa Bastos; Literature; Latin America.

PRIMEIRO GIRO

Em primeiro lugar caberia explicar que a escolha de um qualificativo TRANSTERRADAS para algumas poéticas se inspira em um capítulo de *El texto Cautivo* (1981) de Augusto Roa Bastos em que o autor lê um contemporâneo como o mexicano Juan Rulfo e denomina seu texto de ‘LOS TRASTERRADOS DE COMALA’.

Ao fazer o comentário sobre a cidade fictícia, Roa Bastos mostra como desde a primeira vez que entrou em Comala tem a sensação de nunca mais haver saído deste lugar que representa todos os outros do mundo rulfiano como os pontos de uma esfera

cuja realidade está em todas as partes e seu centro em nenhuma: “transterra” (“um lugar que levou seu lugar a outro” (ROA BASTOS, 1981, p. 904 [tradução minha]).

Comala não está só terra adentro, mas além da terra. Não há tempo nem espaço. Sem sonho e visionária a escritura geraria o desespero tranqüilo de uma voz e nisso estaria sua virtude. A poética transterrada fica além da terra e pertence a quem não é deste mundo.

O debate antropológico que historicamente se alterna entre Natureza e Cultura, teria no eu o reflexivo sujeito cultural, enquanto que ele não passaria de um corpo, o outro da natureza. Este posicionamento criado por Eduardo Viveiros de Castro, no artigo “O nativo relativo” poderia também como parte da elaboração do que se pretende pensar como poéticas transterradas.

Habitar uma cidade simbólica como Comala poderia lembrar outras congêneres da Nova Narrativa latino-americana, comumente, conhecida por boom. Uma delas é a cidade de Manorá da obra *Contravida* (1994). Vale recordar como Jean Franco compara alguns lugares de ficção, segundo ela, Comala do relato *Pedro Páramo* (1955), *Santa María* de Juan Carlos Onetti [*Una tumba sin nombre* (1959); *El astillero* (1961) e *Juntacadáveres* (1964)] e Macondo se localizariam em algum ponto existente entre a fronteira que separaria a realidade da fantasia, estabelecendo que Comala de Rulfo em *Pedro Páramo* recordaria a entrada do inferno; Macondo que no início seria um jardim edênico se transformaria na aridez do inferno e Santa María ficaria entre o inferno e o purgatório. (FRANCO, 1985, p. 316).

Como uma das mais famosas, Macondo de *Cien Años de Soledad*; nos anos 90 vira jogo no logo que a ironia iconoclasta da geração de novos escritores latino-americanos inventa: McOndo.

Por certo, um diálogo diacrônico poderia ser uma das veredas produtivas entre procedimentos usados pela ficção da Nova narrativa latino-Americana dos anos 60 e a geração dos anos 90, ou mesmo da primeira década do século XXI que já não reivindicam a utopia de um espaço simbólico como um dos procedimentos ficcionais. Entre o fim dos anos 50 à década de 70, em virtude da Guerra Fria e do êxito da Revolução Cubana, bem como o autoritarismo de uma avalanche de ditaduras no Cone Sul, construía-se um espaço ficcional que, de certo modo, representava a utopia e da busca de uma unidade simbólica: a América Latina. Nesse ponto, uma geração finisecular interfronteiriça, com pés entre dois séculos, passaria a reivindicar um outro cenário.

Em vista da globalização centralizada na tecnologia da informação que transforma a articulação do real em virtualidade, o movimento McONDO catalizado por Alberto Fuguet, e Sergio Gomez superariam esta fronteira ou dicotomia (realidade X ficção).

Diz Fuguet:

En nuestro McOndo, tal como en Macondo, todo puede pasar, claro que en nuestro cuando la gente vuela es porque anda en avión o están muy drogadosl. (FUGUET & GÓMEZ, 1996, p. 15).

Se um dos pressupostos da literatura do boom era a utopia no sentido de (u>não+ topos lugar = lugar que não existe), na contemporaneidade o cotidiano se comporia de virtualidades e o lugar da utopia passaria a ser tomado agora pelas heterotopias. Se para Foucault as utopias serviriam para consolar por seu acesso apenas quimérico (Foucault, 2000, p. 13); as heterotopias marcariam os espaços do outro.

A época atual seria talvez de preferência a época do espaço. [...] Estamos em um momento em que o mundo se experimenta, acredito, menos como uma grande via que se desenvolveria através dos tempos do que como uma rede que religa pontos e que entrecruza sua trama. (FOUCAULT, 1984, p.210).

A poética transterrada de Roa Bastos apresenta heterotopias, por exemplo, com as estratégias narrativas ambivalentes de uma Iturbe que se transforma em Manorá - a cidade da Memória que se localiza na fronteira do desterro sobre rastros que nasceram fora de lugar.

SEGUNDO GIRO

Há alguns meses atrás em entrevista a estudantes da UNILA em que me perguntavam sobre a trajetória de Roa Bastos durante a ditadura de Stroessner, em meio à conversa, surge a afirmação categórica de parte de um deles: “Augusto Roa Bastos era um nacionalista!” Senti imediatamente um choque anafilático. Depois de tantas indagações no campo da literatura, algumas traduções de contos ao português, a encenação de *Frente a frente argentino* e a orientação de dissertações e teses sobre a obra de Roa Bastos causou-me um impacto. É certo que o que se diz sobre um autor não se confunde com a leitura que se pode elaborar sobre sua obra e considerar as territorialidades como um campo movediço e em transformação na área da cultura pode

ser apenas a projeção de um desejo de leitura implícito que a todo custo pretende operar para além da moldura nacionalista a fim de propor a literatura em movimento. A de um livro que ainda não foi lido e que se quer recuperar exatamente durante o tempo em que escreve e na criação de um território fictício e imaginado de comunidade, em *un recuerdo del futuro*.

Como desconstruir aquela opinião tão peremptória, para mim tacanha e fechada em seus postulados e a partir de um legado e de uma vida nua como a de Roa Bastos? Um desses personagens que saiu de seu espaço fugido, exilado, e depois foi até expatriado e em sua peregrinação acolheu outras culturas e para mim *kuaa-ra-ra* de uma estética migrante, tachado de nacionalista?

Não deixa de ser verdade que no âmbito das celebrações do Bicentenário no Paraguai, em 2011, não só se cogitou como foi motivo de conflito familiar entre os filhos a transferência dos restos mortais de Augusto Roa Bastos ao Panteão dos Heróis em Assunção. Um espaço, fundado como Oratório da Virgem de Nuestra Señora de la Asunción capela, em 1863, por ordem do General Francisco Solano S. López, a Padroeira do Paraguay e Mariscal de seus Exércitos, materializa em sua construção, em outra conturbada época que culminaria na Guerra Grande, um ano depois, no fim de 1864, como a espiritualidade cristã religava-se à construção simbólica da nação.

Em 1936 a obra é inaugurada depositando-se o primeiro “santo”: as cinzas de Solano López e outros heróis, convertendo-se o espaço então em *Panteón de los Héroes*.

Pátria tem altar. Plagado por toda a América Latina. O mais elevado altar da pátria venezuelana onde se conservam os restos de personagens destacados de sua historia localiza-se na paróquia Altigracia de Caracas no terreno onde se encontrava a Igreja da Santísima Trindade, inaugurada em 1780 e destruída em 1812 por um terremoto. Em urna de vidro o corpo embalsamado de Hugo Chávez, segundo a constituição venezuelana, só poderá acessar o panteão onde está Bolívar vinte e cinco anos após sua morte.

Em geral, esses altares guardam tanta proximidade hagiográfica que se constituíram a partir de igrejas jesuíticas abandonadas, após a expulsão da Companhia de Jesus, no século XVIII, sendo apropriada pelos governos das nações, a partir da independência. Na dramaturgia de Roa Bastos *La tierra sin mal* (1998) aparece a defesa da trajetória jesuítica na América Latina como uma utopia posta em prática e o drama retrata justamente o momento da expulsão e da Guerra Guaranítica.

Prova disso vislumbra-se na contundência transgenérica do drama, composto de um paratexto ensaístico, algo que, segundo Lenia Pisani Gleize em tese defendida em 2013, foi sendo marcada e reforçada, principalmente, durante o exílio francês. Mas pátria não tem altar no paratexto que confirma o hábito europeu adquirido na academia francesa que, às vezes peca pelo didatismo ensaístico, em 1998, como antecedente do auto sacramental *La tierra sin mal*. Mesmo com seu retorno ao Paraguai, seguiu a fórmula francesa de publicar a explicação conceitual (significação) antes do drama (arte do evento).

Se bem que fosse prática antiga em diferentes culturas, na Cidade do México, durante o vice-reinado, proliferou-se um costume de se enterrarem cadáveres dentro do templo. E por isso a história do Panteão de San Fernando mostra que, historicamente, o costume colonial de altas linhagens foi se transformando pela necessidade de sanear o ambiente, pois o odor ia se alastrando. E para se consagrar ao culto dos deuses, mais especificamente para uma moradia, no sentido que aqui se investiga, o Dicionário Enciclopédico Vocx 1 explica que *panteón* seria o “conjunto de los dioses de un país”.

O desejo espiritual de facilitar o caminho sagrado e chegar mais rápido ao céu (o poder) se media pela proximidade do enterro em relação ao altar maior. Daí se explica também a preferência por igrejas abandonadas.

Mas deixando esse fluxo patrimonial e museológico dos arquivos humanos proeminentes, o desejo de transformar um expatriado *sudaca* em “herói cultural” para descansar (ou revolver-se?) ao lado de José Gaspar Rodrigues de Francia, F. Solano Lopez não soaria mais como um insulto a sua escritura diaspórica? Ou a defesa das vozes e de um território imaginado e utópico comporia a melodia da modernidade periférica tardia?

A discussão de Paul Ricoeur serve aqui como inspiração para a ideia de que se a tarefa de lembrar abrange uma coletividade construída (nação); esses panteões delimitariam alguma ordem para esquecer e algum controle sobre o que lembrar no coletivo. E Roa Bastos como parte do fenômeno dos lugares de memória já não se eternizaria pela leitura de suas obras em uma memória que revê e que trabalha, mas como parte do espaço heróico ofereceria uma aquiescência sobre o que lembrar e o que esquecer. Seu “corpo, restos mortais, ainda que aparentemente “enobrecido”, seria transportado ao altar do nacionalismo para, definitivamente, combinar-se à celebração de uma memória que repete, pois a memória pública sempre encontra o problema das resistências e da compulsão de redundância. (RICOEUR, 2007, p.68).

Ricoeur discute como as comemorações podem impedir o contato com os acontecimentos da história. Então como fazer para que as comemorações sejam autênticas, ao invés de se transformarem em meras concessões à repetição obsessiva?

Então o que se vale a pena pensar como se dá hoje no Paraguai a recepção ou superação dessa figura ao lado de quem outros artistas se projetaram e por trás de quem outros escritores se ocultaram?

Por um lado, o depoimento do poeta Miguel Ángel Fernandez, parece revelador quando, em uma entrevista em 2011 sobre o cotidiano do escritor em seu retorno nos anos 90 do século XX, explica:

Cuando Augusto Roa Bastos volvió para quedarse definitivamente, fue bien recibido por los medios oficiales y la gente de pueblo, pero la “buena sociedad” literaria no se mostró igualmente acogedora, probablemente porque Roa fue inequívocamente un escritor comprometido con las causas populares. Sus dos últimas novelas son en ese sentido un mensaje y un testamento revolucionarios. Hacia el final de su vida su salud se fue deteriorando cada vez más y quienes lo cuidaban lo aislaron de sus amigos. Sólo cuando él mismo atendía el teléfono las puertas de su casa se abrían. Aún así, cuando Fidel Castro lo invitó a La Habana, quiso que yo lo acompañara para presentar en la Casa de las Américas *Yo el Supremo* y sus *Poesías Reunidas*. También me pidió que lo representara para recibir el homenaje del II Festival de América del Sur, en Corumbá, en 2004. Si hubiera estado bien cuidado, se hubiese evitado el primer accidente en su propia casa. Un segundo accidente precipitó su muerte. Un hombre como Roa, que levantó la bandera de la solidaridad y afirmó en su obra valores humanos fundamentales, no se merecía ese fin. (FERNANDEZ, 2011).¹

Por outro, vem da Argentina a publicação de *Los Chongos de Roa Bastos*, organizado por três argentinos que selecionam com uma atenta discussão sobre a literatura paraguaia, em 2011, uma boa leva de escritores paraguaios de diferentes quadrantes e estilos, cujo título acerta na estratégia editorial e consegue atingir o alvo que era o de chamar a atenção para a ironia que a sugestão de *chongos* (puxa-sacos) alude. Talvez por isso tenha causado polêmica, o que foi excelente para uma obra que, como tantas outras no Mercosul, ainda insiste em circular no âmbito transfronteiriço com todos os obstáculos alfandegários que ainda fixa os impostos em dólar, constituindo um verdadeiro bloqueio subcontinental às mediações, o que contribui para

¹ Depoimento do poeta Miguel Angel Fernandez colhido pela autora em correspondência virtual em novembro de 2011.

que produtos como os livros sigam ainda uma batalha quase impossível para sua obtenção fora dos limites nacionais.

O título, empréstimo de um dos contos da antologia “Los chongos de Roa Bastos” de Cristino Bogado conduz o leitor pela ficção de uma voz criada discursivamente por uma ácida avalanche verbal contra um suposto jogo de cartas marcadas em concursos literários de modo a rastejar apenas sobre o resíduo canônico fixado pela alusão a Roa Bastos. Há uma crítica deliberada contra o oficialismo e nada mais realiza que o desejo de captar o leitor pelo humor cáustico e graças a uma operação semelhante aos *Maccondos* da nova geração colombiana, dinâmica plausível que traduz um impulso discursivo armado para superar uma dificuldade existente no sistema de circulação editorial e cujo título irreverente a uma referência canônica tenta furar o cerco. Afinal, nos últimos cinquenta anos a despeito do oficialismo local autoritário, uma das marcas de resistência na cultura paraguaia foi, de fato, a revelação da contundência lírica em guarani que, em alguns casos podem ser lidas como poéticas transterradas pois a língua é mátria e não se limita a exilados. A diglossia no Paraguai resulta em fluxos dissonantes como foi a criação de um grupo de poetas bilingues com a potência de sarau nos anos 50 em casa de Ida Talavera traduz um em um anseio que já surgia com obras e traduções de Felix de Guaranía e que hoje se retoma em antologias de Poesía Guarani que Susy Delgado organiza.

Quanto à nova geração dos chongos, em meandros *guarangos* há uma razão de ser, mesmo que para isso se faça um “Ajuste de contas”. O suposto ruralismo com que se quer rotular a produção robastiana (muito mais complexa que esse epíteto anuncia) compreende-se como a morte do pai e o apelo e o desejo de contemporaneidade que o contexto urbano de Ciudad del Este ou Asunción, em sua complexidade multilíngue, provoca. Assim o volume apresenta diferentes incursões discursivas que entram pelos limiares e saem pelas bordas da oralidade. Em um espaço transfronteiriço cada vez mais amplo de intercâmbio virtual, os nove escritores da antologia mesclam diferentes línguas e registros que vão do jopará, a um coloquialismo lúdico com o conto “El Rubio” de Domingo Aguilera; à hibridez de imaginários guarani que circula entre o português e o espanhol de *Xiru* de Damián Cabrera. Segundo um dos autores –Javier Viveros sobre Roa Bastos assevera: “Sí, es un referente porque después de la dictadura pasó a ser ícono de la libertad de expresión de la intelectualidad paraguaya.” (VIVEROS, 2011).

Entre o reconhecimento de uma figura de prestígio que conseguiu projetar-se independentemente da crônica persecutória de um “desfavoritismo” local e a luta contra os esquemas editoriais de uma *Sudakalandia*, o que sobreviverá provavelmente não será a mera polêmica. Se há uma ruptura, ela vem iconoclasta, a fim de reclamar novos modelos, é bom que venha a mil, pois a única resposta possível será consolidada pela leitura desses escritores contemporâneos que têm direito de procurar leitores. O resto é silêncio.

Da violência epistêmica e dos dispositivos que a modernidade forja em termos de tecnologias de subjetivação e de clausura dos sistemas de circulação criou-se “um modelo de práticas orientadas ao controle racional da vida humana que se exerce para dentro e para fora nos Estados-nação” (CASTRO GOMEZ, 2005, p.173). Neste sentido, o grito merece ser ouvido.

O fato de entender a literatura em movimento pode dar conta desses dispositivos, seja para criar o mecanismo para rebelar-se contra a memória que mumifica ou cristaliza os resíduos humanos no panteão, como para desocultar que outras operações de suspeita.

Roa Bastos inspira a ousadia dessa proposta que se dá por uma poética transterrada que, gradativamente, parte da leitura da obra de Augusto Roa Bastos sem fixá-la no território de uma literatura cânonica, nem na prática letrada de um país em particular, por isso não vale a pena degladiar com *Los chongos de Roa Bastos*, nova geração de escritores paraguaios, pois a poética robastiana admite a circularidade para combater intrinsecamente sua própria sacralização. Esta é a leitura que faço de *contravida*. Sua perspectiva dialógica vaticina o inacabado. Agora pela mesma editora portenha Santiago Arcos aparece uma antologia de 14 narradores bolivianos de 2014. “De la Tricolor a wiphala” que segundo a resenha de Cristino Bogado está permeada por:

Mierda, reguetón, aguardiente de 80 grados, supersticiones aymaras, fantasmas de la Guerra del Chaco, putas paraguayas, alucinaciones... Esa es la Bolivia que se vislumbra en esta antología de edición argentina. (BOGADO).

A editora que ganha fôlego no campo literário parece saber provocar a leitura horizontal interfronteiriça e reconhece como o imaginário bélico que distanciou a Bolívia do Paraguai na década de 30 pode render novo alento ao desejo de intercambiar leitores e narratividades.

TERCEIRO GIRO

A globalização convive com as migrações que, certamente, atualizam um tipo de busca de “terras sem males quando o migrante, o deslocado ou o exilado chega do lado de lá das fronteiras Norte/Sul,

Nambrena! Este termo que gira em torno da negação. No Paraguai viria da forma como os conquistadores se dirigiam ao ameríndio “*No hombre*”, sem alma, incapaz de modelar o barro para a arte hagiográfica. Pouco a pouco se transformou em *naumbre*, ao falante seria parte da desconfiança, do menosprezo e do “ninguneio” e insignificância do outro. O diálogo transversal entre filosofia contemporânea do Paraguai e a leitura de personagens da narrativa breve de Roa Bastos responde à hipótese de que a literatura pode ser interdisciplinar e mediadora, quando se defende a busca de uma interculturalidade e se descobre a obra de José Manuel Silvero, por exemplo – *Nambréna. Escritos gua’u de filosofia e otras vyrezas* que além de nambréna (menosprezo que repercute no comportamento de quem se sente todo o tempo massacrado pelo...desprezo, ou a inferiorização) **Che apo’i** (me desprezaram!); o que provoca uma reação **gua’u** mais que “fazer-se de tonto”, explica José Manuel Silvero, ao analisar a etimologia de Gua (origem) u > comer e u > comer = “tragarse la identidad” interpreta o filósofo. (SILVERO, 2009, p. 21).

A proposta é a de trazer a baila os meandros de uma bioética guarani que desnuda os interstícios de estruturas de sentimento para indicar o teko porã ou o arandu que a visão harmônica de se viver bem.

Poéticas transterradas podem forjar um tipo de leitor interdisciplinar que busca, em lugar de uma teoria NORTE/ SUL, a epistemologia sul/sul para nos conhecermos, traduzir-nos e construir o conhecimento pelo mundo sensível de que a literatura é capaz.

É nesses lampejos de busca teórica que é possível observar por dentro no campo literário como se dão as interfaces entre relatos visuais, escrituras e dramas ou, como realiza Roa Bastos em *Frente a frente argentino* (2001) que mesmo em um formato romanesco propõe um exílio da forma com um discurso dialógico, dramático, , só que, propositalmente, sem rubricas nem travessões. Não seria esta uma dinâmica concreta de um gênero cuja estética migrante exila em suas formas uma poética transterrada?

Outro dos meandros dessa reflexão poderia lembrar a avalanche líquida de uma “Itaipu poética”, como diz Paulo Leminski e deslocaria o foco da tradução cultural ao
Volume 17
Número 38

que já se mencionou antes - a *heterotopia*, que para além do *locus*, expressa a contingência de uma simultaneidade na contemporaneidade que por sua dispersão convive no entrecruzamento no espaço. (FOUCAULT, 2001, p. 1571).

Essa e outras reflexões constituem particularmente um meandro da tradução cultural cuja proposta dialoga com o recente ensaio de Gabrielle Brandstetter sendo possível atualizar aquele pensamento para uma noção que não torna paradoxal dois âmbitos que a filosofia separou: o *evento* e a *documentação*. No ensaio *Auffhrüing e Aufzeichnung*: a arte da Ciência ao indicar que a presença versus a representação torna-se recorrente na problematização da temática referente a arte do evento e à estética em contexto da virada performática, a ensaísta procura refletir sobre a questão da arte do evento (*Auffhrüing*) no seu duplo sentido teórico e performático, entrelaçando a cultura da presença à cultura da significação ou do registro. (GUMBRECHT, *apud* BRANDSTETTER, 2001, p.20).

Não se trata de uma digressão, mas de um diálogo que se amplia entre estéticas migrantes e se pode elaborar como perspectiva geopolítica intercultural que entre diversas artes ou dispositivos vão criando possibilidades de trazer à baila outras poéticas transterradas como a de Max Aub, a de Rivas Cherif, por exemplo, que forma vários atores profissionais e relata a fundação de um Teatro Escuela na prisão Penal de El Dueso (Santoña) em Santander (de 1943 a 1945) onde monta vinte e cinco obras teatrais durante a pós-guerra. O que se tem hoje sobre essa arte confinada do evento pós-guerra? O exílio no México de 1947 a 1967 entre Porto Rico, Guatemala Rivas Cherif dirige, ministra cursos em universidades ou atua como bululu. Antes da guerra civil espanhola, Rivas Cherif fora estudante em Bologna nos anos 20, conheceu o teatro italiano e entrou em contato com as teorias de Gordon Craig, o que o marca para sempre, pois tenta transformar a cultura teatral espanhola em um palco vanguardista que na época ainda dependiam das companhias que giravam em torno do estrelato.

Ampliando a idéia de literatura de vanguardas como o de uma arte plural, as contribuições de Rivas Cherif manifestariam eixos reflexivos sobre as articulações que se introduziam no campo das artes (ou encontro interartes) em tempo de vanguarda espanhola no campo teatral. Armar um olhar sobre tais hibridações vanguardistas possibilitaria refletir sobre certas limitações da crítica confinada à moldura nacionalista ao longo do tempo? Ou pelo menos, desocultariam arquivos, daria visibilidade a diferentes procedimentos e abordagens e criaria diálogos entre poéticas transterradas.

Erradas?

Volume 17
Número 38

Como Augusto Roa Bastos em 1947 ou com a expatriação em 1982, em outro canto do mundo Max Aub e Cipriano Rivas Cherif deixaram o país por fazer parte dos “sem bando” que o fascismo, um tipo de nacionalismo exacerbado produziu no pós-guerra contra os republicanos que perderam a guerra. Esses também sobreviveram proibidos de retornar, ou como diria Santiago Castro Gomez ficariam de fora e reclusos na ilegalidade ou submetidos ao castigo por parte da mesma lei que os excluía. (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 171).

A fruição de relatos passa pelo campo não só de traduções interlingual como intermedial operada entre diferentes transposições como no cinema, vai propiciando uma trajetória potencializada pela constante releitura, transposições cujos gêneros erram para serem retextualizados.

O exílio como gerador de anacronismos articula a poéticas e como não operar se até hoje, na América Latina, o Paraguai se apresenta como um dos países de maior população rural (65%), cujos habitantes resistem a abandonar o campo, e por isto acaba de combinar em 2012 com outra das “revoluções”, conforme pontua Roa Bastos no ensaio “Política, poder e democracia en el Paraguay” (ROA BASTOS, 1994, p.24) pelos conflitos de terra na disputa com brasiguaios, o agronegócio e contra uma corrupção que remonta à ditadura, mas persistiu nas bases dos dois partidos (colorados e liberais) que historicamente dominaram a vida política e que, segundo Roa Bastos, acostumaram-se a se alternar com as “revoluções”? E por uma população com alto índice de habitantes fora do eixo urbano, mesmo que isso signifique compreender o intrincado da invasão do país pelo agronegócio e os brasiguaios, outro grande tema que desde os anos 80 pesa sobre o poder político no debate interfronteiriço. Claro que o fictício tem como pressuposto a fuga da referencialidade no presente, então o anacronismo do *tempo tardio* afirma a anomalia do intruso *guarango*, vivido em um momento de exílio portenho, como *Los chongos* afirmam hoje com outro tipo de relato.

O que importa sobre a obra de Roa Bastos é que sua leitura não estaciona em uma recepção acanhada e transpõe os limites do preconceito ao imigrante paraguaio em Buenos Aires. Etapa que dá início a uma saga que hoje se multiplica em meio milhão de guarangos e conduz ao próprio desejo de acolhimento como, de fato, realiza-se no campo editorial para contradizer os que o rejeitam e dar a conhecer a cultura paraguaia com *Los chongos de Roa Bastos*.

Quanto ao tardio e transterrado dessa poética de Roa Bastos, ela divaga e possibilita tanto leituras convictas de nacionalismo (que nos aterra), quanto a outras que

apostam em uma complexidade intercultural, cuja ambiguidade implica, em diversos momentos, tanto em relatos como em ensaios em uma busca perdida da *teko*. Esse termo guarani que se encontra no *Tesoro de la lengua guarani* (1639) e que apresenta como significado: “modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamento, hábito, condición, costumbre...” (MONTTOYA, 2011, p. 545). A *teko* que Roa Bastos descrevia e que Bartomeu Meliá complementa com a *tekoha*: “lugar donde se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní. La tierra concebida como tekoha, es ante todo un espacio sociopolítico... sin tekoha no hay teko.” (MELIÁ, 2004, p.21).

TERCEIRO GIRO DIVERGENTE

A transversalidade da “nação guarani” com respeito aos Estados-Nação da modernidade sul-americana impõe confrontações na contemporaneidade. Devido às diásporas territoriais, entre outras causas, tornaram-se grupos de deslocamento, com uma trajetória heterogênea de contatos com os não índios; experimentando as diferenças geradas pelo modo como as escolas interculturais promovem o idioma e os saberes às novas gerações; além do letramento em diferentes países por onde o guarani tem enraizamento.

Vale também recordar que a cultura guarani pertence ao rol limitado das cerca de duzentas culturas ameríndias sobreviventes que resistiram às chacinas, reduções, guerras e invasões de seus territórios dentre as mil e setenta e oito (1078) línguas apontadas como parte do plurilinguismo existente no Brasil em 1500, à época da conquista lusitana. No campo do guarani, significa ainda uma cartografia em elaboração, pois em termos lingüísticos somente o subgrupo Guarani Mbya, em 2014, foi oficializado junto ao IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O que poderia ser um ponto a discutir, mas fugiria do escopo deste ensaio que neste preâmbulo só pretende contextualizar, de algum modo, o universo guarani transversal, diverso, rico e complexo de suas diferenças. Como diz Miguel Bartolomé no estudo sobre los Ava-Katu-Ete:

Os guarani da selva paraguaia constroem também sua própria selva de símbolos, em que qualquer pesquisador corre o risco de perder-se. É uma empresa arriscada pretender traduzir o universo simbólico de uma cultura nos termos e categorias elaborados por outra, mas não

conheço outra forma de tornar legível o estranho... (BARTOLOMÉ, 1991, p. 27, tradução nossa)

Neste sentido, passa-se agora a esclarecer sobre o conceito de interculturalidade que, de fato, abrange várias perspectivas. Adota-se a formulação de Catherine Walsh de que é preciso pensar a interculturalidade como algo que ainda não existe, mas necessita ser construído a partir da escuta e negociação com os movimentos indígenas. (WALSH, 2009).

Em realidade, a interculturalidade consistiria em um projeto histórico alternativo que fundaria um novo paradigma de mediação, deixando o âmbito da “tolerância” como pretende o multiculturalismo, de raiz americana e canadense, que continua a propor o respeito à diferença dentro dos moldes da colonialidade que seria a supremacia de uma cultura sobre as demais. Considera-se que trazer à baila a interculturalidade significa tentar refundar estruturas, lógicas, modelos, práticas e modos de pensar, atuar e viver.

Historicamente há que recordar algumas obras, recolhidas por informantes orais como a do antropólogo paraguaio Leon Cadogan: *Ayvu Rapita – Textos míticos de los Mbya Guarani del Guairá* (1959), que, em guarani, traduzido ao espanhol, divulga alguns pensamentos sobre o *teko*: hábitos, crenças, o nascimento, a morte, seus relatos e mitos. É notória a apropriação de um lirismo cujo modelo bíblico se reflete na sacralização da linguagem e em sua concisão simbólica. *Ayvu Rapita* em leitura apurada contribui para criar outros padrões e perspectivas de *ñande reko* (bem-estar) no mundo. Semelhante aos saberes orais dos Mbya-Guarani, fertiliza-se hoje não só para o mundo andino o conceito de *buen vivir* (em quéchua equatoriano *sumak kawsay*) que, na explicação de Enrique Dussel, não equivaleria à “boa vida”, mas com o adverbio (*buen*) modificando um verbo (*vivir*) indicaria uma vida para a ação que traduziria uma ética em busca do bem comunitário.

Apenas para tomar um exemplo de *Ayvu Rapita*, diferentemente de outros relatos sagrados de criação, é Maíno, o Colibri (ou beija-flor), o ser alado responsável por criar seu deus Ñamandu, cujo poder é o de ver por entre as trevas, graças à luz de seu próprio coração. Interpreto como ser necessária uma luz interna para criar a vida exterior: o sol e a terra. Ainda que se comprove pelo gênero solene e a concisão da linguagem, a influência jesuítica subliminar no texto de León Cadogan, a consciência do contexto colonizador e do cristianismo que envolveu as missões, principalmente entre os Mbya guarani, não deve ser motivo para desqualificá-lo como registro

intercultural desse contato, alguns séculos depois e é por isso que a recuperação da obra de Cadogan, entre a oralidade e a escritura, na ambiguidade do bilinguismo, guardadas as devidas proporções, marca uma espécie de *Popol Vuh* sul-americano, ainda praticamente desconhecido na área de Letras das universidades brasileiras e que, no entanto, traz como uma trajetória vital o aprendizado da linguagem única e pessoal como uma busca do fundamento da palavra – *Ayvu Rapita*. Essa constante na cultura guarani opera como *teko* (costume) que busca manter ativa a comunicação cósmica com os animais, as pedras, as águas e as árvores.

Em instituições de ensino superior, assumir uma experiência de traduzir ao guarani envolve reconhecer os estudos de predecessores que, fora dos meios acadêmicos lançaram alguma luz sobre o pensamento guarani como o de Leon Cadogan, realizado a partir de informantes orais e permite, prospectivamente, apresentar algum aspecto das práticas culturais e de como é preciso ajustar as categorias para ler a riqueza imaterial que se oferecem.

A partir de maio de 2013, surgiu a possibilidade de canalizar o trabalho em um outro viés que era o de tentar auxiliar no reconhecimento do espaço da aldeia do Ocoí para o registro do discurso xamânico de Guilherme Tupã Ñevangaju Rocha que teve uma trajetória política no Paraguai dos anos 80 e para muitos teria morrido após constantes ameaças por parte de latifundiários.

O caminho de Tupã foi a busca de parentes, vindo parar no Tekoha Ocoí, situada no município de São Miguel do Iguacu, distante 60 km de Foz e cujos habitantes se autodenominam Ava Guarani. A população abrange ao redor de 700 indígenas, com duas casas de reza, um posto de saúde, uma escola que tem em seu quadro professores indígenas e cujo espaço exíguo fica entre o lago e o campo de soja dos assentados não índios que se dedicam ao agronegócio com a plantação de soja e milho. A complexidade do deslocamento sofrido pela inundação da aldeia ancestral de Jacutinga nos anos 80 na construção da hidrelétrica de Itaipu, hoje submersa, indica que já não basta apenas uma área disciplinar para dar conta dos processos de reajuste que predominam entre as diferentes gerações, as suas lutas e resistências, o papel da escolaridade bilíngüe até certo ponto, a fim de contribuir com um campo abrangente e interdisciplinar de pesquisa que envolvam reflexões sobre suas práticas culturais, seu pensamento divergente, com os rituais que passam por outros paradigmas como o das corporalidades.

E passo a passo foi se dando este mergulho na pesquisa que também tinha como foco a ideia de *profanar* as disciplinas e discursos fechados em suas fronteiras, em um sentido particular acunhado por Agamben. Em seu ensaio “Elogio da Profanação”, Giorgio Agamben usa o termo *profanar* com o sentido de tornar profano o que é sagrado e nisso entra a ideia do jogo, um dos elementos carentes da sociedade contemporânea, com o desafio de levantar dúvidas sobre processos e demarcações colonizadoras no campo das letras, especialmente o da tradução e arriscar uma primeira incursão no sentido de repensar nossa interlocução com as línguas ameríndias em contato para ousar sugerir (quem sabe?) uma das bases particulares na área de tradução para uma menção à epistemologia do sul.

Abrigar a desconfiança na palavra e sua ambivalência como tradução cultural leva a um redimensionamento do campo literário do texto ao corpo e do corpo como texto a fim de estabelecer na prática um determinado entendimento da interculturalidade que, aproveita a reflexão de Catherine Walsh, de que é algo que ainda não existe, que necessita ser construído .

Então, o termo interculturalidade consistiria em um projeto histórico alternativo de escuta ao movimento indígena. Enquanto o multiculturalismo sustenta a diferença dentro dos moldes de colonialidade, a interculturalidade refunda estruturas, lógicas, modelos, práticas e modos de pensar, atuar e viver. A interculturalidade se transformaria em um caminho permanente de escuta aos movimentos, negociação e resistência.

Ao pensar nas duas experiências que combinam a tradução e a interpretação, a performance no vértice da mediação cultural não basta com ser apenas uma linha de pesquisa, mas arrisca-se a propor-se como uma base preliminar de um dos procedimentos entre saberes.

Recordando parcialmente a Roman Jakobson (1971), mas passando depois por Haroldo de Campos (2004), na atualidade das experiências com a cultura Ava Guarani de Santa Rosa do Ocoí, a tradução pode ser pensada de modo *interlingual* (entre diferentes línguas) ou em lugar de *intersemiótica* (entre diferentes usos da linguagem: escrito, oral, dramático, fílmico), alterar para a denominação intermidial que compreenderia além dos usos, os meios. Assim com algumas incursões ao campo da teoria da performance seria possível operá-la, não só como intercâmbio entre linguagens, como entre línguas, como categoria teórica que serviria para criar a base de uma teoria de tradução intercultural.

Como estamos no campo da linguagem, a primeira abordagem seria a suspeita da própria tradução que, na modernidade, fez parte das estratégias de colonização e de dominação desse hemisfério. Além disso, desde o século XIX, as delimitações dos Estados-Nação constituem um sério empecilho à ampliação do diálogo para além do universo monocultural.

A hegemonia linguística como aparato de uma nacionalidade oculta outras culturas que rompem as fronteiras do nacional, caso dos diferentes grupos culturais dos Guarani, tais como os Kaiowa; Mbya; Chiriguano; Ava Guarani; Guarani do Chaco paraguaio; etc.) que resistem mesmo padecendo discriminação constante pela ameaça a seus territórios, direitos mínimos de sobrevivência e o fato de terem por tradição vínculos de parentesco que extrapolam os limites impostos pelas nações no século XIX, configuradas após a formação desse movimento espacial dos Guarani. Os fatos se multiplicam ao longo do tempo, exemplo disso é o que aconteceu em maio de 2013. A bancada ruralista, parte do corpo de deputados, vinculado ao setor do agronegócio e pecuária obteve apoio de uma parcela do governo para criar uma CPI e barrar mais uma vez a demarcação de terras indígenas, sob a alegação de denúncias contra a FUNAI, Ongs e departamentos de Antropologia das universidades, que provocou reação desses setores, mas conseguiu adiar uma vez mais a decisão sobre terras pertencentes a diversas etnias.

Esse é apenas um dos exemplos que serve para desmascarar a tão propalada convivência intercultural na cena cultural brasileira. Por outro viés, mas neste mesmo sentido, vale a pena trazer à baila a ideia de Rita Laura Segato em seu artigo “Cuatro brechas decoloniales en la Educación Superior examinadas a partir “de la perspectiva de los derechos” em que a autora expõe a polêmica que foi para o meio universitário brasileiro a aceitação de estudantes negros em cursos de pós-graduação e sugere na UnB a existência de um “racismo acadêmico”. Embora se fale em igualdade de direitos, quando se observa a distribuição de recursos - econômicos, de acesso à saúde e à educação, à moradia e ao trabalho, a convivência se desfaz e a sociedade se divide. (SEGATO, 2012, p. 9).

É isso que se repete com a questão dos territórios indígenas, por exemplo. Sendo assim, cabe pensar que uma epistemologia do sul deve propor um amplo debate sobre as formas como as sociedades latino-americanas forjaram a convivência desigual, assimétrica que ocultam línguas, culturas e outras lógicas e racionalidades. As culturas ameríndias necessitam diferentes trabalhos não só linguísticos, como

literários ou arqueológicos, não apenas de decifração, mas de tradução dos rituais e aprendizado dessas espécies de códigos e linguagens desconhecidos, cuja perda incorre em um empobrecimento da humanidade.

Exemplifico com algumas claves como a dos Guarani, a dos Mapuche e outras - “nações sem Estado”, forjadas na resistência pelo deslocamento, pela desterritorialização e o silêncio, como parte tanto da agressão colonial, como pelos Estados modernos no século XIX e XX. Adentrando o século XXI continuam a sofrer um ataque opressivo com a expansão do agronegócio, da pecuária e das hidrelétricas. Nesse silêncio de vozes que ardem, resiste uma cultura guarani em movimento, por entre caminhos de uma resistência a outros segmentos econômicos do Brasil, Bolívia, Paraguai e Argentina. Entre fluxos e restos, segue a potência de uma cultura complexa, lúdica, lúcida que me ensina outra visão de mundo.

Historicamente há que recordar algumas obras, recolhidas por informantes orais como a do antropólogo paraguaio Leon Cadogan: *Ayvu Rapita – Textos míticos de los Mbya Guarani del Guairá* (1959), que em guarani, traduzido ao espanhol, divulga alguns pensamentos sobre os hábitos, as crenças, o nascimento, a morte e seus mitos. Embora não se possa generalizar para outros grupos Guarani e se encontrem dificuldades na leitura por não se tratar de um gênero discursivo habitual em forma reconhecida como a de um ensaio, nem é o de um relato propriamente dito, mas é notória a apropriação do lirismo cujo modelo bíblico se reflete na sacralização da linguagem e em sua concisão simbólica. *Ayvu Rapita* em leitura apurada contribui para criar outros padrões e perspectivas de bem-estar no mundo. Semelhante aos saberes orais dos Mbya-Guarani, fertiliza-se hoje não só para o mundo andino o conceito de *buen vivir* (em quéchua equatoriano *sumak kawsay*) que, na explicação de Enrique Dussel, não equivaleria à “boa vida”, mas com o adverbio (*buen*) modificando um verbo (*vivir*) indicaria uma vida para a ação que traduziria uma ética em busca do bem comunitário.

Apenas para tomar um exemplo de *Ayvu Rapita*, diferentemente de outros relatos sagrados de criação, é Maíno, o Colibri (ou beija-flor) o ser alado responsável por criar seu deus Ñamandu cujo poder é o da visão mesmo nas trevas, graças à luz de seu próprio coração. Interpreto como ser necessária uma luz interna para criar a vida exterior: o sol e a terra. Ainda que se comprove pelo gênero solene e a concisão lírica, a influência jesuítica subliminar no texto de León Cadogan, a consciência do contexto colonizador e do cristianismo que envolveu as missões, principalmente entre os Mbya

guarani, não deve ser motivo para desqualificá-lo como registro intercultural desse contato, alguns séculos depois e é por isso que a recuperação da obra de Cadogan, entre a oralidade e a escritura, na ambiguidade do bilinguismo, guardadas as devidas proporções, marca uma espécie de *Popol Vuh* sul-americano, ainda praticamente desconhecido na área de Letras das universidades brasileiras e que, no entanto, traz como uma trajetória vital o aprendizado da linguagem única e pessoal como uma busca do fundamento da palavra – *Ayvu Rapita*. Essa constante na cultura guarani opera como *teko* (costume) que busca manter ativa a comunicação cósmica com os animais, as pedras, as águas e as árvores.

Em um exemplo relativo ao tema do nascimento vibra de modo muito particular: “*Ikatúpy ma oiko che memby; ery aendu chévy ma arú*”. Esta é a frase de boas vindas da mãe ao filho que, em português, poderia ser traduzido por: “Meu filho já está entre nós: eu o trago porque quero escutar seu nome.” (CADOGAN, 1959).

Desde o momento que nasce a criança, pelas boas-vindas, a mãe não se sente a dona do ser que concebe, torna-se apenas uma mediadora que assume a condição de receptora de um novo ser que chega ao mundo, alimentado pelo seu sangue e ventre. E com isso vincula-se o ato de parir, de dar a luz à nomeação; à palavra, ao fundamento da linguagem que, em ritual xamânico marca até hoje o estudo espiritual em busca do nome de cada ser humano pelas vozes cósmicas. Esta energia da palavra na cultura guarani acompanha até hoje como o afirma Susy Delgado no prólogo da obra *Poesía Guarani Contemporânea* (2011), organizada por Susy Delgado, escrita pelos poetas que fizeram do guarani sua língua materna, filhos ou netos de trabalhadores rurais que, mestiços, ou mesmo sem nenhum traço indígena, nascidos no campo constituem os mais de 80% de paraguaios que assimilaram a cultura guarani e enriqueceram a comunidade imaginada, forjada por uma cultura pluriétnica.

Vem a ser o guarani uma dessas culturas silenciadas encontrada no século XVI, em distintas regiões do Oiapoque ao Chuí, que, até hoje sobrevivem entre rios Tietê, Pilcomayo, Paraná e Iguazu e escorrem ou transbordam em pensamentos como uma terceira margem que mansa passa pelas nossas aldeias? Pedro Niemeyer Cesarino mostra que para além do desafio de línguas de estruturas tão diferentes, como o português e o bororo, o maior desafio para a tradução e a poética das línguas ameríndias seria “a passagem entre distintos regimes ontológicos”. (CESARINO, 2012, p.75).

Dos Ava Guarani, outro dos grupos Guarani, que à época, Curt Nimuendaju Unkel prefere denominar *Apapokuva* por representar uma auto denominação, surge uma obra que necessita ser lida para além da Antropologia, não apenas como um procedimento etnográfico único, com base na interdisciplinaridade com outras áreas do conhecimento e por leitores dos mais diferentes segmentos sociais, aqueles ávidos de familiarizar-se com algo que vá além do campo de uma escrita que se pensa como única detentora do “desenvolvimento intelectual”, menosprezando outras culturas que estabelecem regimes ontológicos e comportamentos que se baseiam em outros pensamentos sobre o mundo. Isto como um ato convincente de *profanar* uma cultura colonizada e monocultural a que se acostumou (com raras exceções) na universidade brasileira.

De Curt Nimuendaju Unkel, menciono a obra escrita em alemão em 1914² e só traduzida em 1987 por Charlotte Emmerich, com revisão de Eduardo Viveiros de Castro: *As lendas da Criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva-Guarani*. O pensamento guarani alcança aí uma dimensão filosófica, demonstrando o motivo por que Ñevangaju, o xamã de Santa Rosa do Ocoí, é reconhecido e apelidado pelos Ava Guarani como um de seus “livros-vivos”.³ A ideia de passagem do animal ao divino com a superação da condição humana, “a posição de uma imanência do divino no humano... seres do devir” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. xxiv). Estas são algumas reflexões que podem ser observadas nas entrelinhas da obra de Nimuendaju.

Entre muitas outras informações que a obra traz, caberia recordar que, segundo Curt, *Apapokuva* (homens de arcos compridos) distinguiria essa parcialidade Guarani situada à margem direita do baixo Iguatemi, no extremo sul do Mato Grosso,⁴ a quem ele conheceu e aprendeu a língua e cujo termo não seria conhecido pelos brasileiros,

² Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani”, Zeitschrift für Ethnologie, 46, Berlin 1914, pp.284-403. Aproveitando as palavras de Viveiros de Castro, o alemão que chegou ao Brasil como Curt Unkel e aqui ganhou um nome ao ser adotado pelos Guarani porque “soube abrir seu próprio caminho no mundo, conquistando um lugar”: Nimuendaju. (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, xxii.).

³ Devido à restrição do tema, não retomo aqui outros estudiosos como Leon Cadogan dedicado aos Mbya-Guarani; o brasileiro Egon Schaden; o espanhol Bartomeu Meliá e os franceses Pierre e Hélène Clastres que abordaram diferentes aspectos da cultura e cosmologia guarani, através dos mitos e cantos dos Guarani.

⁴ Hoje Estado do Mato Grosso do Sul.

nem pelos paraguaios no início do século XX. A obra trata do complexo profético migratório dos Apapocuva (hoje denominados Ñandeva), analisado em mitos e correlações éticas. Também trata do dualismo espiritual dos Ava-Guarani entre a alma-divina (celestial) e a alma-animal (terrestre). Os Guarani se preparariam para o encontro com os deuses após a morte, e em razão disso seriam “seres do devir”, algo que se poderia entender como uma cultura em que a temporalidade configurada pela religião ultrapassa à vida presente na sociedade.

Concluindo, com Michel de Certeau se pode afirmar que o saber acadêmico sobre o guarani, partindo de uma pesquisa etnográfica que envolveu pelo menos dois anos de visitas abrangeu uma proposta de ação interfronteriza a outros espaços ou níveis de ensino, com vistas a uma invenção do cotidiano.

Com o reconhecimento das oralidades como parte del patrimônio cultural da humanidade serão exigidas inovações e outras tecnologias inovadoras para o processo de pesquisa e de registro visível e concreto da interculturalidade. As performances como ações transfronteiriças socializam-se em aldeias, em intervenções urbanas, ou em níveis fundamentais ou médios de ensino dos três diferentes países para com isso conseguir o ingresso da língua como parte documental que forma o arquivo e o repertório cultural do Cone Sul.

A reflexão sobre experiências em atividades tradutológicas que operem oralmente em performance como atos presenciais de arte no corpo sonoro em que se encontram o emissor com o receptor em conexão com Paul Zumthor (2002) criam um saber acadêmico como proposta de ação. Fecundar a arte com a presença corporal do Guarani e outras línguas apontam a um procedimento e uma maneira de produzir o conhecimento acessível em favor de outros sujeitos e saberes, assimetricamente dispostos culturalmente. Essas inserções no domínio da riqueza da cultura guarani servem para refletir sobre seus saberes interculturais e que se amplia no conhecimento sulino no campo das leituras do mundo, objeto da literatura.

Partindo da idéia de que há poéticas ameríndias a serem lidas, faladas ou cantadas, à tradução cabe essa tarefa de multiplicar o mundo, (não é a de explicar o mundo de outrem) e contribuir para a sobrevivência de outros tantos mundos.

Então com essas elocubrações sobre as poéticas transterradas apenas abre a porta para apontar também vias de construção da interculturalidade e a das poéticas ameríndias, fruto de um novo projeto que começa a se configurar. Por enquanto fica com vocês o documentário como um modo de escancarar o pensamento Ava Guarani.

Este texto que se constrói em forma de ensaio, não pretende circunscrever as poéticas transterradas, nem entregar fórmulas para ler hoje diferentes gêneros de relatos; rituais, performances ou poemas, nem dirimir a dúvida sobre um Roa Bastos nacionalista, mas pelo menos para entender como a juventude no Paraguai pode transformar essa figura em ícone de uma memória marginal e quem sabe para recuperar-me do choque ou para compreender o motivo pelo qual surge esta vertente que ainda o transforma em figura épica, mesmo agora com o benefício crítico dos “chongos” de Roa. E sua escrita tão deslocada, em papel que arde, em constante movimento desconfia da literatura como representação, mas há uma palavra que vem com potencial para pedir uma aposta na arte do evento.

REFERÊNCIAS

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Chamanismo y religion entre los ava-katu-ete*. Assunción: Biblioteca Paraguay de Antropologia, Universidad Católica, 1991.
- BARRETT, Rafael. *Obras completas*. V.1- Francisco Corral (editor). Madrid: ICI y RP ediciones, 1988.
- BRANDSTETTER, Gabriele. Aufführung e Aufzeichnung: arte da ciência?. *Cadernos de Tradução*. v. n.30, 2012, pp.19-34.
- BOGADO, Cristiano. La vida escatológica. Resenha. 8 de março de 2015. Disponível em: <<http://www.abc.com.py/edicion-impresa/suplementos/cultural/la-vida-escatologica-1343304.html>>. Acesso em Acesso: 21 novembro de 2015.
- CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. Os relatos do Caminho-Morte: etnografia e tradução de poéticas ameríndias. *Estudos Avançados* (USP. Impresso), v. 26, p. 75-100, 2012.
- CADOGAN, L. Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 227, p. 5-217, 1959. (Série Antropologia).
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’. In: LANDER, Edgardo. (org.). *A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires; CLACSO, 2005, pp. 169-186.
- DELGADO Susy. *Antología Primeriza*. Asunción-Paraguay: Arandurá Editorial, 2001.
- DELGADO, Susy. (Seleção). *Ñe’Ërendy, Poesía Guaraní Contemporánea*. Edición bilíngue. Asunción: Editorial Atlas, 2011.
- DICCIONARIO Enciclopédico. Vocx. Disponível em: <http://es.thefreedictionary.com/pante%C3%B3n>.>. Acesso 17 mar 2013.
- DI NUCCI, S.; RECOARO, N.G. y GRIEGO Y BAVIO, A. (org.). *Los chongos de Roa Bastos. Narrativa contemporánea del Paraguay*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2011.
- FOUCAULT, M. Des espaces autres. In: *Dits e Écrits*, tome 2: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001. pp.1571-1581.
- FRANCO, Jean. El viaje al país de los muertos. In: RULFO, Juan. *Toda La obra*. Madrid: ALLCA, 1985.

- FUGUET, Alberto; GÓMEZ, Sergio. Presentación del país McOndo. In: FUGUET, Alberto; GÓMEZ, Sergio (Ed.). *McOndo*. Barcelona: Mondadori, 1996.
- GLEIZE, Lênia Pisani. *Escrita expatriada: paratextualidades e os relatos da noite e da aurora na obra francesa de Augusto Roa Bastos*. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária, da Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.
- JAKOBSON, R. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- LOPEZ, Paulo. El chongo de ROA BASTOS: una literatura de la provocación. Entrevista com Cristino Bogado. ABC color, Asunción, 20 de febrero de 2012. Disponible em: www.abc.com.py Acceso: 24 jun. 2013.
- MELIÁ, BARTOMEU y TEMPLE, Dominique. *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*. Asunción: CEPAG, 2004.
- MENDOZA, Leo. El panteón de San Fernando o una revisión del siglo XIX. *Cultura urbana*, n. 17. Disponible em: [Num17PanteonMendoza/tabid/2631/Default.aspx](http://www.unicamp.br/num17PanteonMendoza/tabid/2631/Default.aspx). Acceso: 29 mar. 2013.
- MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto en *El giro decolonial - Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Instituto Pensar, 2007, pp.25.
- MONTOYA, Antonio de. *Arte, vocabulário, tesoro y catecismo de la lengua guarani*. 4 volúmenes. Bartomeu Meliá (comp.). Asunción: CEPAG, 2011.
- NANCY, Jean Luc. *La comunidad inoperante*. Santiago: ARCIS, 2000. Disponible em: <http://www.lacomunitatinconfessable.cat/wp-content/uploads/2009/10/18223929-la-comunidad-inoperante-jeanluc-nancy.pdf>>. Acceso: 21 mar. 2013.
- NANCY, Jean-Luc. Una beleza nueva. Entrevista a Christian Warnken. (vídeo). Disponible em: <http://doclecticos.blogspot.com.br/2010/02/jean-luc-nancy-una-belleza-nueva-2007.html>>. Publicación del video. Acceso: 20 de março de 2013.
- _____. *El intruso*. Trad. Margarita Martínez. Madrid: Amorrortu, 2006.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- ROA BASTOS, Augusto. *et alii. Los conjurados dei quilombo dei Gran Chaco*. Buenos Aires: Alfaguara, 2001
- ROA BASTOS, A. Política, poder e democracia en el Paraguay. *Revista Paraguaya de Sociología*, Asunción, año 31, n. 89, p. 23-30, 1994.
- _____. *Vigilia del almirante*. Buenos Aires: Sudamericana, 1992.
- _____. *Contravida*. Buenos Aires: Sudamericana, 1994.
- ROMERO, Ivana. Los chongos de Roa. *Tiempo argentino*, 13 nov. 2011. Disponible em: <http://tiempo.infonews.com/notas/los-chongos-de-roa-bastos>>. Acceso: 25 mar. 2013.
- SAID, E. *Estilo tardío*. Tradução de Samuel Titan Jr. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- SEGATO, Rita Laura. Cuatro brechas decoloniales en la Educación Superior examinadas a partir de la perspectiva de los derechos. In: PERCEVAL, María Cristina. (Coord.). *Derechos humanos y universidades*. Buenos Aires: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. Secretaría de Derechos Humanos, 2012, p. 115-135.
- SILVERO, José Manuel. *Nambréna*. Escritos guá'u de filosofía y otras vyrésas. Ed. Sev, Asunción, Servilibro, 2009.
- UNKEL, Curt Nimuendaju. *As lendas da Criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. Tradução de Charlotte Emmerich, revisão de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Hucitec, 1987.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: Diferencia y nación de otro modo. In: *Pretextos educativos*. Revista Boliviana de Educación, 7, 2009.

WARNKEN, Cristian. Entrevista a Jean Luc Nancy. *Una belleza nueva*. Disponível em: <www.unabellezanueva.org/.../entrevista-jean-luc-nancy> . Acesso: 17 mar. 2013.

VIVEROS, Javier. Una entrevista. Buenos Aires. XX el 13 de Noviembre de 2011. Disponível em: < <http://javierviveros.blogspot.com.br/2011/11/una-entrevista-en-buenos-aires.html>>. Acesso: 17 mar. 2013.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

Data de recebimento: 01/12/2016
Data de aprovação: 01/12/2016