

**O PAPEL DOMESTICADOR
DO ANTROPÓLOGO E DO TRADUTOR EM DIÁLOGO¹³⁶**

Fabrício Henrique Meneghelli Cassilhas (UFSC)

fhenrique.mc@gmail.com

Rosvitha Friesen Blume (UFSC)

RESUMO

A partir de reflexões e análises de textos da área de antropologia em diálogo com teorias da tradução, proponho problematizar os conceitos de traduções e domesticação em textos escritos em uma língua maior que são contaminados por línguas menores. Essa escrita híbrida é comum, tanto entre antropólogos quanto entre escritores pós-coloniais e decoloniais nigerianos, e desempenham um papel importante na formação de identidades culturais. Para essa análise, é traçado um paralelo entre escritores, tradutores e antropólogos considerando o seu papel domesticador perante as sociedades que traduzem, seja em relatos antropológicos ou obras literárias. Utilizando-me de textos de escritores como Chimamanda Ngozi Adichie e Chinua Achebe e de antropólogos como Lévi-Strauss e Viveiro de Castro, proponho uma leitura à luz dos estudos da tradução, sob a perspectiva da teoria de Venúti sobre os escândalos que envolvem a domesticação e estrangeirização nas traduções.

Palavras-chave: Chimamanda Ngozi Adichie.

Estudos da tradução. Antropologia. Domesticação. Estrangeirização.

1. Domesticar para anular: a dominação cultural no discurso protestante em tradução

Começo minhas reflexões analisando a fala de um juiz carioca que neste ano teve grande repercussão nas mídias nacionais. Foi uma afirmação que causou grande insatisfação popular dando visibilidade à luta que ainda faz parte do cotidiano de umbandistas e de candomblecistas, por exemplo, mas não somente. Refiro-me ao juiz carioca, Eugenio Rosa de Araújo que declarou em uma sentença jurídica que o candomblé e a umbanda não se tratavam de religiões e sim de cultos. Essa sentença foi dada em resposta a um pedido do Ministério Público Federal, este pedia a retirada de vídeos da internet que estavam sob a acusação de preconceito religioso. Esses vídeos foram postados pela Igreja Universal e depreciam religiões afro brasileiras apresentando um “ex-macumbeiro, hoje liberto pelo poder de Deus”. (AFRO PRESS, 2014)

¹³⁶ Uma versão deste trabalho foi apresentada, em agosto de 2014, no XVIII Congresso Nacional de Linguística e Filologia, na Universidade Estácio de Sá, no Rio de Janeiro.

Isso aconteceu no dia primeiro de abril e, quase dois meses depois, diversos jornais e sites brasileiros como, por exemplo, o G1 e o Afro Press publicavam a notícia de que o juiz federal voltara atrás com sua afirmação. O juiz manteve sua posição e não exigiu a retirada dos vídeos da internet, mas decidiu considerar a umbanda e o candomblé como religiões. A ampla repercussão de sua decisão e a comoção gerada em defesa dessas religiões foram, segundo ele próprio, os elementos responsáveis por fazê-lo rever sua opinião, de acordo com a reportagem publicada pelo G1 (maio de 2014).

Não me dedicarei a analisar a repercussão desse episódio nem mesmo as suas reviravoltas. O que me interessa são os argumentos que, para o juiz, justificam ou não a “consagração” de uma religião enquanto tal. O que o juiz afirmou e a mídia ecoou foi a seguinte afirmação contida na mesma reportagem que se encontra no portal G1:

manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem religião”, porque elas não conteriam “traços necessários de uma religião, de acordo com um texto-base”, tais como a Bíblia para os cristãos ou o Alcorão para os islâmicos. O juiz ainda citou “ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerad”.

A ausência de um texto-base torna-se, para o juiz, um motivo legal para diminuir uma religião perante outras, motivo esse que inclusive permitiria ignorá-las enquanto religião. Nesse caso, a tentativa de combater o a intolerância religiosa não só foi inviabilizada como passa a ser acentuada e respaldada por um discurso formal que, neste caso, é o discurso judiciário. O discurso jurídico foi responsável pela diminuição do Outro, corroborando, inclusive, com o discurso que diminui o Outro propondo anulá-lo.

É inevitável associar essa visão de religião a visão dominadora do colonizador europeu, por exemplo, quando ele se julga detentor do verdadeiro conhecimento e da verdadeira religião. Julgar uma religião como menor ou até mesmo não religião pela ausência de um livro base são reflexo e herança da dominação colonial brasileira que julga a população autóctone como inferior. Essa relação de poder é visivelmente presente na imposição de uma língua como superior a outras, neste contexto o dominador toma a sua própria língua como superior tendo como base atributos definidos por ele próprio como o domínio da escrita, por exemplo. Temos então uma supervalorização da escrita que é utilizada como justificativa para opressão, como podemos perceber no recente caso do juiz federal.

Não é novidade que muito do discurso religioso de dominação é construído com base no detrimento da cultura dominada. Em seu artigo sobre a tradução da Bíblia na Índia no século XIX, Hephzibah Israel (2009) nos dá um panorama de como a tradução era percebida por missionários tradutores. Com a leitura deste texto, percebe-se a Bíblia como um texto frágil que contém em si um discurso religioso que pode ser facilmente comprometido no processo de tradução. Atribuo essa fragilidade ao fato de que confrontado com outras culturas, ele passa a ter sua universalidade questionada ou talvez desestabilizada. Essa fragilidade, acredito, é reconhecida pela missão religiosa protestante em questão, pois ela se depara com inúmeras preocupações envolvendo o processo tradutório. Apesar de reconhecida, essa fragilidade não se configurava em um problema sem solução, não no discurso cristão, pois “o fato de que a Bíblia podia ser traduzida para qualquer idioma, sem perda de sentido, servia como prova de sua natureza divina” (ISRAEL, 2009, p. 226). Os missionários, para justificar as dificuldades de tradução do texto bíblico, acabam optando por diminuir as línguas-alvo (neste caso as línguas indígenas), enaltecendo sempre as línguas de partida e dominadoras ao mesmo tempo em que exaltam sua religião e seu livro sagrado.

A escolha da língua para qual se traduziria o texto sagrado se baseava no fato de a língua ser suficientemente desenvolvida ou não para expressar as ideias bíblicas. A definição do que seria uma língua desenvolvida evidentemente perpassa por valores etnocêntricos, e mesmo que essas línguas sejam “declaradas suficientemente desenvolvidas para expressarem ideias bíblicas, sempre houve a necessidade de estender, flexibilizar e aperfeiçoar essas línguas como ‘um meio para a expressão da verdade cristã’” (ISRAEL, 2009, p. 230). A contaminação de uma língua por outra é um processo recorrente na tradução e que aqui é referida como forma de estender, flexibilizar e aperfeiçoar a língua. Essa visão é etnocêntrica, pois enxerga esse hibridismo linguístico não só como um aperfeiçoamento, mas também como uma forma de apagar a cultura do Outro, pois para os missionários “A tradução para um termo existente significava que a Bíblia se tornaria mais familiar ao leitor indiano, mas com isso corria o risco de ser confundido com o significado de antes da ressignificação do termo” (ISRAEL, 2009, p. 228). Na tradução, tornar um termo familiar costuma ser um elemento domesticador (VENUTI, 1998, p. 17), ou seja, que buscava uma tradução fluente que almejaria a invisibilidade do tradutor, que permitiria a esse texto se passar por um texto original na língua alvo. Nesse contexto, cabe uma reflexão sobre esse conceito, também problematizado por Venuti (1998). A fluidez aqui

é um risco, já que a identificação com a língua local estaria diretamente ligada à identificação com as religiões locais prejudicando a conversão de novos fiéis.

A possibilidade de diálogo entre as religiões não é bem quista aqui, muito pelo contrário, é descartada. Encontrar semelhanças entre as religiões através de atitudes domesticadoras na tradução é tido como fracasso, pois os valores cristãos protestantes não só devem ser passados a diante como devem desconsiderar e, por consequência, marginalizar as religiões locais. Busca-se então uma estrangeirização do texto sagrado que não só cause estranhamento como também propague esse estranhamento como a verdade “maior” acima das outras verdades “menores”. Quando a conversão do texto bíblico é bem sucedida, há uma inversão no processo e o estranhamento que passa a ser transferido para a cultura local. Essa passa a negar a própria cultura e celebrar o seu declínio. Para retomar um exemplo contemporâneo, que é consequência desse tipo de dominação, temos o fato de igrejas protestantes que tomam o abandono de uma religião por algo a ser comemorado, divulgado e incentivado nacionalmente por meio das mídias digitais. Em seu discurso, a igreja universal aparentemente celebra um novo fiel não somente por sua conversão, mas também por negar e passar a diminuir a religião a qual pertencia a ponto de expor e criar o termo “ex-macumbeiro”. “Se livrar” de uma religião de matriz africana parece ser tão positivo, tão bem quisto quanto se livrar de um vício, por exemplo. A religião de matriz africana em questão é tão diminuída que passa a ser sinônimo de mal.

A associação da cultura ancestral com o mal, dentro do discurso religioso, provoca medo e esse medo leva à rejeição e, em casos mais graves, a perseguição do Outro. O medo passa a ser um aliado recorrente ao discurso de dominação. Encerro essa parte com uma reflexão sobre a intolerância religiosa da contemporaneidade moçambicana e para isso peço emprestada a fala da *contadora de histórias*¹³⁷ moçambicana Paulina Chiziane. Ela se manifesta em relação à intolerância religiosa em seu país para com os curandeiros e alerta sobre o que ela chama de a “colonização de nós próprios”.

Nós muitas vezes acusamos o Outro de nos ter colonizado, portanto nosso discurso quase sempre faz referência à colonização portuguesa. Mas nós nos esquecemos do colonialismo de nós próprios. Hoje há mais repressão aos cu-

¹³⁷ Paulina Chiziane não se refere a si mesma como romancista, pois o termo romance (que enfatiza ser europeu) a limitaria enquanto contadora de histórias.

randeiros do que no tempo dos portugueses. Hoje há mais assimilação da cultura do Outro do que no tempo de Portugal. [...] Os portugueses sim fizeram das suas, era o seu tempo. Mas hoje, o que as sociedades moçambicanas, ditas civilizadas, fazem pelo seu povo, pode ser até pior do que aquilo que veio com o sistema colonial (CHIZIANE, 2013).

2. *Domesticar para silenciar: símbolos da dominação católica em Hibisco Roxo de Chimamanda Ngozi Adichie*

Assim como boa parte da literatura pós-colonial e decolonial nigeriana, a obra de Chimamanda Ngozi Adichie traz inúmeras personagens e situações que representam o discurso religioso como repressor. Talvez o maior representante da opressão do cristianismo no sistema colonial em sua obra seja Eugene Achike. Eugene é o Papa da menina Kambili, narradora personagem do romance de estreia de Adichie, *Hibisco Roxo* (ADICHIE, 2011), e representa nitidamente um cidadão “colonizador de si próprio”.

Papa, é opressor, intolerante, e extremamente violento assim como a colonização. Por meio da sua voz ecoa o discurso colonizador dominante, e mesmo após extrema violência (violência essa que é tanto física quanto psicológica), Papa se apoia no discurso religioso para justificar suas agressões se embasando no discurso cristão católico. Retirar a família do pecado é sua missão e para isso ele precisa domesticá-los rigorosamente.

Eugene é radical quanto ao uso da língua igbo o que corrobora para a ideia de que ele personifica o discurso etnocêntrico do colonizador. Sua primeira atitude domesticadora é a de exigir de sua família o uso da língua inglesa em público, limitando o uso da língua ancestral. Para Papa, se comunicar em inglês é ser civilizado:

Papa quase nunca falava em igbo e, embora Jaja e eu usássemos a língua com Mama quando estávamos em casa, ele não gostava que o disséssemos em público. Precisávamos ser civilizados em público, ele nos dizia; precisávamos falar inglês. (ADICHIE, 2011, p. 20)

É pela voz de Kambili a filha mais nova de Eugene que conhecemos essa história. A narradora, seu irmão e sua mãe são silenciados pela figura opressora do pai. O silêncio da menina adolescente é associado à sua timidez ao longo do romance, mas ao longo da narrativa se torna evidente que seu silêncio tem uma forte simbologia para inúmeros aspectos, inclusive para o seu afastamento da cultura igbo, que é o que me interessa neste momento. Impedida de sequer conhecer rituais ancestrais e limi-

tada quanto ao uso da língua igbo, Kambili se vê silenciada. No trecho a seguir, enquanto sobe as escadas em silêncio, ela reflete sobre a presença do silêncio em seus domingos, esse silêncio que tem motivos religiosos, mas que é exigido pelo pai de forma radical, respeitado pela família por imposição.

Jaja, Mama e eu fomos lá para cima nos trocar. Nossos passos na escada eram tão contidos e silenciosos quanto nossos domingos; o silêncio de esperar que Papa acordasse da sesta para que pudéssemos almoçar, o silêncio da hora de reflexão, quando Papa nos dava uma passagem da Bíblia ou um livro de um dos Pais da Igreja para que lêssemos e pensássemos sobre ele; o silêncio do rosário da noite; o silêncio de ir de carro até a igreja para receber a bênção depois. Mesmo nossa hora da família era silenciosa aos domingos, sem jogos de xadrez ou discussões sobre jornais, mais apropriada para o Dia do Descanso (ADICHIE, 2011, p. 37).

Ao decorrer da narrativa, fica claro que o silêncio está presente no cotidiano de Kambili e não é apenas o silêncio de domingo. Ela é silenciada pela forma radical como a religião católica lhe é imposta, principalmente por seu pai.

Se por um lado temos Eugene oprimindo sua família, por outro temos sua irmã que aparece em posição antagônica ao irmão. Tia Ifemelu, também católica. Não permite que os ritos ancestrais igbo sejam totalmente eliminados de suas vidas pela religião cristã, mas os incorpora em seus rituais religiosos de forma estrangeirizante. Talvez a diferença entre os dois que melhor simboliza esse antagonismo é o fato de que Eugene não aceita seu pai em sua casa por considerá-lo pagão. Ifemelu questiona o irmão e inclusive nunca se refere ao seu pai como pagão, pelo contrário, quando Kambili, a jovem narradora, questiona sobre como Nossa Senhora poderia interceder por um pagão sua tia lhe responde

que Papa-Nnukwu não era um pagão, mas um tradicionalista, que às vezes o que era diferente era tão bom quanto o que era familiar, que quando Papa-Nnukwu fazia o seu *itu-nzu* de manhã, sua declaração de inocência, era a mesma coisa do que quando rezávamos o rosário (ADICHIE, 2011, p. 177).

A mesma relação estabelecida entre Papa e Tia Ifemelu pode ser traçada entre as vilas Enugu e Nsukka assim como entre os Padres Benedict e Amadi. Enugu é onde Kambili mora com seus pais e com seu irmão Jaja, e Nsukka é onde moram sua tia e seus três filhos. Em Enugu, Kambili é uma menina tímida, de pouca voz por estar sobre o domínio de seu pai. Mesmo quando ele não está por perto, a voz de Papa ecoa em sua cabeça, inclusive quando ela vai para Nsukka pela primeira vez. É o tempo em que ela passa em Nsukka, somado a diversos fatores, que desperta

em Kambili sua voz. A princípio ela passa a escutar a própria voz que quer mas não consegue se libertar. Em diversos momentos na narrativa somos expostos a palavras, a pensamentos que a menina sufoca dentro de si. Essa voz oculta é percebida pelo Padre Amadi que é o primeiro a reconhecer e anunciar o potencial de Kambili quando diz: “Está vendo como sua prima fica nos olhando quietinha? – Perguntou Amadi, me indicando. – Ela não desperdiça energia com discussões intermináveis. Mas sua mente está cheia de pensamentos, dá para perceber” (ADICHIE, 2011, p. 184). O padre Amadi é nigeriano e introduz elementos igbo em suas missas como o bater de palmas e a inserção de canções na própria língua ancestral na cerimônia. Ao passo que Kambili vai se aproximando de sua cultura ancestral, ela vai ganhando voz, passa a se manifestar, a se impor e a se deixar contaminar cada vez mais pela sua própria cultura ancestral mesmo que continue conectada ao cristianismo. O contato com a ancestralidade a liberta. Quando está no carro com padre Amadi e escuta com ele músicas em igbo ela finalmente se sente “em casa” (ADICHIE, 2011, p. 191), sente “que estava no lugar onde deveria estar há muito tempo”. (p. 191)

Enquanto o catolicismo do padre Amadi é praticado de forma estrangeirizante para com a língua igbo, o padre Benedict a domestica o máximo que pode. O seu discurso é coerente com o de Papa que tanto o admira quanto despreza Amadi. As mudanças propostas pelo padre inglês apresentam um catolicismo domesticador que oprime e censura não só a língua como também os costumes ancestrais. O ato de permitir que em algumas partes da missa se cante em igbo é um ato de liberação que deixa claro nas mãos de quem está o poder de decidir sobre o uso de uma língua ou outra. Um exemplo de costume domesticado é o de bater palma durante a celebração religiosa que aparentemente é prática comum entre o povo igbo. Em Nsukka essa prática é incentivada, o que não acontece em Enugu:

O padre Benedict mudara as coisas na paróquia, insistindo, por exemplo, que o credo e o kyrie fossem recitados apenas em latim; igbo não era aceitável. Além disso, devia-se bater palmas o mínimo possível, para que a solenidade da missa não ficasse comprometida. Mas ele permitia que cantássemos músicas do ofertório em igbo; chamava-as de músicas nativas, e quando dizia “nativas” a linha reta de seus lábios pendia nos cantos e formava um U invertido [∩]. (ADICHIE, 2011, p. 10)

Apesar de considerar Nsukka, Ifemelu e Amadi simbolismos da estrangeirização na obra de Adichie, em um episódio da narrativa eles deixam de carregar essa característica e passam a ser também relaciona-

dos a uma atitude domesticadora. A igreja de Nsukka, tal qual a de Enugu, exige que os fiéis ao se crismarem escolham um nome em inglês, seus nomes em igbo não eram aceitos na cerimônia. Isso tudo é visto sem grandes problemas pelas personagens que alegam ser apenas um nome para a cerimônia exclusivamente, um nome que nunca mais precisaria ser usado. Apesar de incluir mais elementos igbos em sua cerimônia, a igreja de Nsukka impõe a domesticação do nome próprio como um pré-requisito para uma cerimônia religiosa que significa a confirmação do batismo. Confirmar-se cristão aqui é também ser domesticado. Isso se torna mais simbólico uma vez que os nomes em igbo são carregados de significados. O significado de um nome em igbo é elemento importante em sua escolha.

A personagem que melhor simboliza a resistência à domesticação cultural no romance é Amaka, filha de Ifemelu, prima de Kambili. Ela não aceita a condição da igreja (apoiada por Amadi e Ifemelu) para se crismar e se recusa a escolher um nome inglês. Amaka é engajada e tem consciência das implicações da domesticação de sua cultura ancestral pela igreja e está ciente dos fatores dominantes que são agregados ao apagamento de um nome (mesmo que temporariamente). Ela questiona inclusive o fato de que muitos nomes em igbo têm significados que não só se remetem a Deus, mas também o glorificam.

O que a igreja está dizendo é que só um nome em inglês torna válida a nossa crisma. O nome “Chimaka” diz que Deus é belo. “Chima” diz que Deus sabe mais, “Chiebuka” diz que Deus é o melhor. Por acaso eles não glorificam Deus da mesma forma que “Paul”, “Peter” e “Simon”? (ADICHIE, 2011, p. 286)

A voz de Amaka se assemelha a voz de Adichie que é contra a domesticação de nomes igbo. Em entrevista para CNN (2009), a escritora diz que pessoalmente acredita que há perdas em se domesticar um nome próprio e que não perceber essas perdas é ainda mais triste. Diferentemente do contexto de *Hibisco Roxo*, a domesticação a qual Adichie se refere é aquela para facilitar a compreensão do estrangeiro, pois se refere a nigerianos que vivem nos Estados Unidos. Adichie, assim como Amaka percebe essa perda. Amaka se recusa a escolher um nome em inglês, e Chimamanda em sua obra literária possui majoritariamente personagens com nomes de origem igbo, estrangeirizando sua obra. Esse assunto certamente é tratado na entrevista pela relevância na obra da escritora em geral, mas certamente teve relação com o livro que estava sendo lançado

na época da entrevista, *A Coisa a Volta do teu Pescoço*. O livro traz o conto intitulado *Casamenteiros*¹³⁸ em que a protagonista Chinaza se casa com Ofodile e descobre que ele é chamado Dave nos Estados Unidos. Além de ter adotado outro nome, Ofodile adota um sobrenome em inglês. A personagem de Chinaza não aceita ser domesticada ao se mudar para os Estados Unidos; ela não aceita viver a vida do jeito americano e o maior símbolo dessa resistência é, mais uma vez, a recusa pela domesticação de seu nome próprio.

Assim como os missionários protestantes que trabalharam para traduzir a Bíblia para as línguas indianas no século XIX, percebemos na ficção de Chimamanda semelhante atitude domesticadora por alguns missionários católicos. Como já discutido, a escolha do léxico na tradução da Bíblia se depara com um conflito a partir do momento em que há a necessidade de se estrangeirizar o texto traduzido para a língua ancestral. Em *Hibisco Roxo* temos acesso a um mundo ficcional que apresenta também uma necessidade de apagamento da cultura ancestral pelo grupo religioso opressor. Permito-me comparar essas duas situações, pois assim como a escritora nigeriana, eu questiono a separação rígida entre ficção e não ficção, e apresento uma proposta de leitura desprendida desses rótulos, que acredito ser pertinente para este trabalho. Sem me detalhar muito, acredito que haja muito de real na ficção (em especial na obra de Adichie), assim como ousaria dizer que ficcionamos muito nossa realidade. Sobre a experiência que teve quanto à recepção de sua própria obra, Chimamanda afirma em um artigo publicado no *The Guardian*:

Eu escrevo a partir da vida real. Eu sou uma bisbilhoteira assumida e uma colecionadora de histórias. Eu gravo diálogos que entreouvi. Faço perguntas. Espio o mundo. E o que eu descobri foi que os elementos da minha ficção que as pessoas me dizem ser “inacreditáveis” são aqueles nos quais mais me baseei em fatos reais, aqueles menos diluídos pela minha imaginação. Talvez seja por conta das convenções relativamente recentes que atribuímos a leitura, as quais histórias vêm rotuladas como ficção ou não ficção. (ADICHIE, 2013) [Tradução nossa].¹³⁹

¹³⁸ Vide Adichie (2012). O conto foi publicado no livro *A coisa à volta do teu pescoço* pela editora portuguesa D. Quixote. Não existe previsão para uma publicação no Brasil da obra. Seu título original é *The arrangers of marriage* publicado na revista *The Iowa Review* e posteriormente no livro *The thing around your neck*.

¹³⁹ I write from real life. I am an unrepentant eavesdropper and a collector of stories. I record bits of overheard dialogue. I ask questions. I watch the world. And what I have discovered is that the parts of my fiction that people most tell me are "unbelievable" are those that are most closely based on the real, those least diluted by my imagination. Perhaps it is because of the relatively recent convention we bring to reading stories, where stories come labelled either as fiction or as non-fiction. (*The*

3. A contaminação pela língua menor: estrangeirização em traduções antropológicas

A literatura de Adichie representa simbolicamente a luta de uma ex-colônia por uma voz em um mundo globalizado em que suas histórias são pouco contadas se comparadas às histórias dominantes. Para isso, ela se utiliza da língua do colonizador, posição defendida por grande parte dos escritores nigerianos como Chinua Achebe em seu artigo *The African Writer and the English Language*. Um elemento recorrente e de grande importância em sua obra são os nomes próprios. A escritora faz questão de usar majoritariamente nomes de origem igbo. A ideia de se domesticar um nome em igbo, trocando-o por um nome em inglês, é vista como uma perda pela autora e por personagens como Amaka (*Hibisco Roxo*) e Chinzana (*Casamenteiros*) ecoam esse pensamento.

Em sua leitura da *Lição de Escrita* de Lévi-Strauss, Derrida (1973) repensa a atitude do antropólogo perante os nomes próprios dos nhambiquaras. Já para Chimamanda e suas personagens a visibilidade do nome próprio é uma questão chave, domesticá-lo inclui abrir mão de sua identidade. Para os nhambiquaras o nome próprio também é muito significativo, tão significativo que é interdito. A revelação do nome próprio de suas colegas por meninas da tribo é uma atitude agressiva de exposição do que não deveria ser conhecido.

Ao se deparar com essa situação, Lévi-Strauss, juntamente de seu grupo, tem duas atitudes. Primeiramente podemos enxergar uma das atitudes como estrangeirizante e a outra como domesticadora. A primeira seria domesticar seus nomes próprios dando-lhes apelidos. Atitude essa que é problematizada por Derrida (1973, p. 140) uma vez que esses apelidos surgem a partir de estereótipos. Apelidos na nossa cultura tem sua função social, mas são evidentemente, com frequência, formas de diminuir o Outro, principalmente quando reduzimos a complexidade de um indivíduo a uma simples característica física. Porém, quando Lévi-Strauss se aproveita da raiva da menina para descobrir os nomes próprios dos adultos da tribo ele o faz com o intuito de estrangeirizar o seu trabalho. Esse é um exemplo de que estrangeirizar nem sempre é uma forma de oposição ao etnocentrismo, que aqui aparece reforçando a postura dominante de desprezar a cultura em detrimento de algo que se julga mais importante. No texto de Lévi-Strauss, o trabalho antropológico é

Guardian, 2013)

visto como mais relevante do que a manutenção da tradição local de não se revelar nomes. No trecho a seguir, Derrida expõe e critica as duas atitudes, enxergando a tentativa de estrangeirizar ainda mais problemática do que a de se domesticar:

Não apenas o pessoal da linha impôs aos indígenas apelidos ridículos, obrigando-os a assumi-los do dentro (Lebra, Açúcar. Cavanhaque), mas é a irrupção etnográfica que rompe o segredo dos nomes próprios e a inocente cumplicidade regendo o jogo das meninas (1973, p. 140).

Embora a proposta antropológica de Lévi-Strauss seja a de dar voz ao Outro, percebe-se que esse discurso perpassa por pontos de apagamento e diminuição desse povo e língua. O que me faz acreditar que assim como a tradução, o trabalho antropológico, “inevitavelmente realizam um trabalho de domesticação” (VENUTI, 1998, p. 17). O antropólogo, assim como o tradutor, tem como ferramenta essencial a língua traduzida, e a “perda” para tradução é essencial, ao traduzir explicita-se as relações de poder e é papel do tradutor estar ciente dessas relações na hora de tomar suas decisões tradutológicas. Como afirma Venuti “Qualquer uso da língua é, dessa maneira, um lugar de relações de poder, uma vez que uma língua, em qualquer momento histórico, é uma conjuntura específica de uma forma maior dominando variáveis menores.” (VENUTI, 1998, p. 4-25)

Em *Lição de escrita* outro elemento forte de domesticação é a visão de escrita do antropólogo na qual é possível novamente repensar o papel da escrita na dominação. Embora em seu discurso Lévi-Strauss valorize a ausência de escrita em uma população, o que ele considera escrita é o que sua cultura vê como escrita. Mesmo não diminuindo a língua local em questão, o antropólogo não reconhece seus traçados e linhas como escrita, o que é problematizado também por Derrida:

Dizer que um povo não sabe escrever porque é possível traduzir por “fazer riscos” a palavra que emprega para designar o ato de inscrever não é como recusar-lhe a ‘fala’ traduzindo a palavra equivalente por ‘gritar’, ‘cantar’, ‘soprado’? E mesmo ‘gaguejar’ (1973, p. 152)

O chefe dos nhambiquaras traça linhas em um papel e utiliza esse papel durante a negociação com o grupo de Lévis-Strauss. Para Lévis-Strauss a leitura dos traços não passa de uma zombaria. A percepção estruturalista de uma escrita pautada na fonologia é o que o leva a diminuir os traços desse povo originário a ponto de anular seu *status* de escrita.

Hoje já sabemos que a estrangeirização não é por isso um movimento de resistência. Para que vejamos esse processo como resistente ou

não, precisamos analisar as relações de poder nas quais se encontram os elementos envolvidos no processo de tradução. No texto do antropólogo Viveiro de Castro que relata um episódio ocorrido referente ao grupo dos Cashihua do rio Jordão. O antropólogo problematiza o uso da palavra *txai* por Milton Nascimento e que é inclusive nome de um de seus CDs. Viveiro de Castro é convidado para traduzir (por meio do acréscimo de uma nota) essa palavra e sua tradução apareceria no disco do cantor. Ao se deparar com a tarefa ele opta por recusá-la por não concordar com a visão de tradução proposta pelos empresários do cantor.

Sua decisão é tomada a partir do perspectivismo, pensamento pelo qual ele desenvolve reflexões sobre o equívoco nas traduções antropológicas. Manter uma palavra de origem autóctone em uma música, e em um disco, em português é uma atitude estrangeirizante, mas o antropólogo questiona essa estrangeirização. Ele concorda com a tradução que lhe foi proposta e acredita que ela está certa, porém ele vê essa forma como uma forma de domesticar a estrangeirização. A questão é que, *txai* para Milton significava irmão, mas irmão representando um desconhecido com o qual nos identificamos. A palavra na verdade, dentre inúmeras outras definições, significaria cunhado, e não irmão. Seria adequado utilizá-la como utilizamos irmão em português (ou *brother* em inglês, ou até mesmo em português como estrangeirismo), como algum conhecido de quem nos sentimos próximos. Traduzi-la como irmão seria uma forma de domesticar essa estrangeirização exatamente porque a partir do elemento estrangeiro que é se reforça um pensamento recorrente da própria cultura. Essa atitude estaria domesticando o equívoco que existe ao contrastarmos essas duas culturas. Como afirma Viveiro de Castro: “O antropólogo começa a partir do meta-princípio de que ‘todos os homens são irmãos’, ele está pressupondo que o seu discurso e o dos nativos manifestam uma relação definitiva de natureza fraternal”¹⁴⁰. (p. 19, tradução nossa]. Ele está apagando o fato de que para os nhambiquaras, a relação de irmandade não tem a mesma leitura que tem para o público ocidental. Para Viveiro de Castro o equívoco é não só necessário como é o que move a tradução e o trabalho antropológico. É a partir de equívoco que devemos traduzir o Outro. Ao ignorar a existência do equívoco estaríamos silenciando o Outro, o apagando.

140 “The anthropologist start out from the metaprinciple that ‘all men are brothers,’ he (or she) is pre-supposing that his (or her) discourse and that of the native manifest a relation of an ultimately brotherly nature

Traduzir é se situar no espaço do equívoco e residir lá. Não é desfazer o equívoco (pois isso seria pressupor que, em primeiro lugar, ele nunca existiu) mas precisamente o oposto é verdade. Traduzir é enfatizar o equívoco. [...] Traduzir é pressupor que o equívoco sempre existe; é comunicar pela diferença, ao invés de silenciar o Outro ao presumir uma ambiguidade – a semelhança essencial – entre o que o Outro e o Nós está dizendo.¹⁴¹ (p. 10) [Tradução nossa]

Assim como Viveiro de Castro, acredito no equívoco como forma de traduzir o Outro e acredito que associado à estrangeirização e a suas reflexões propostas por Venuti, enriquecemos o diálogo entre a tradução, a antropologia e a literatura pós-colonial e decolonial nigeriana. Acredito também que a impossibilidade do equívoco é o que reforça e ajuda a dar poder ao discurso de dominação que nesse artigo é representado majoritariamente pelo cristianismo. Leio o comportamento censurado por Para como possíveis equívocos que ele tenta corrigir. Sua ideia de uma língua pura e de um cristianismo puro é doentio como é doentio negarmos o equívoco na tradução.

Papa se vale da língua inglesa para oprimir. O fato de ele exigir de sua família o uso da língua fora de casa assim como a sua própria atitude para com a língua (como quando ele muda o seu registro para falar mais parecido com o homem branco) nos possibilita traçar um paralelo com a tradução e suas relações de poder. O fato de Eugene despreza a língua ancestral e a sua explícita intenção de utilizar a língua inglesa com o mínimo de contaminação possível pela língua igbo são atitudes domesticadoras perante sua língua e sua cultura. Essas atitudes domesticadoras refletem no discurso religioso católico presente na obra que tomam a estrangeirização (da língua e cultura inglesa pela igbo) por um equívoco que deve ser corrigido a qualquer custo.

Ao ensinar que os costumes locais são inapropriados para o Deus cristão, muitos desses costumes, de tão inapropriados são completamente evitados e condenados. A figura do avô de Kambili e a sua rejeição pelo personagem Eugene (seu filho) simbolizam o abandono da própria tradição. Esse abandono leva a morte. Papa deixa seu pai morrer, pois tem to-

¹⁴¹ To translate is to situate oneself in the space of the equivocation and to dwell there. It's not to unmake the equivocation (since this would be to suppose it never existed in the first place) but precisely the opposite is true. To translate is to emphasize the equivocation. [...] To translate is presume that an equivocation always exists; it is to communicate by differences, instead of silencing the Other by presuming a univocality – the essential similarity – between what Other and We are saying. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011)

dos os recursos para tornar a vida de seu pai melhor, mas não se utiliza deles por associar o pai ao passado pré-colonial do qual ele tanto se envergonha.

Assim como na colonização nigeriana, a morte do pai, por mais que tenha sido causada (em uma possível leitura) por Euguene era a opção menos interessante para o personagem. A sua ambição maior era converter o pai, era domesticá-lo como fazia com seus filhos e esposa. Mas essa domesticação é uma domesticação frustrada, que por fim não sucede, mas que deixou sequelas que talvez nunca sejam curadas. Isso fica para o leitor decidir, mas está claro de que as marcas da dominação de Papa trouxeram consequências graves e que a não estrangeirização do universo linguístico e religioso de domínio inglês. Neste romance vemos a simbologia da ancestralidade tem como fim a morte, a dor, o desespero, a loucura.

4. Conclusão

Propus nesse trabalho uma primeira tentativa de ampliar minhas reflexões sobre as teorias da tradução sobre as quais penso em dialogar com a obra de Chimamanda Ngozi Adichie, pois acredito que sua obra e o discurso Antropológico podem crescer em diálogo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHEBE, Chinua. *The African Writer and the English Language*. In: _____. *Morning Yet on Creation Day*. London: Heinemann, 1975.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Hibisco roxo*. Trad.: Julia Romeu. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

_____. *A coisa a volta do teu pescoço*. Trad.: Ana Saldanha. Córdova: Dom Quixote. 2012.

AFRO PRESS, *Juiz carioca quer riscar do mapa religiões de matriz africana*, 2014. Disponível em: <<http://www.afropress.com/post.asp?id=16718>>. Acesso em: 02-07-2014.

CHIZIANI, Paulina. *A páginas tantas*. Disponível no YouTube: <<https://www.youtube.com/watch?v=yYIwTj7afJA>>. Acesso em: 05-07-2014.

CNN, Chimamanda Adichie: *Powerful Words*, 2009. Disponível em: <<http://edition.cnn.com/2009/WORLD/africa/07/12/chimamanda.adichie>>. Acesso em: 01-07-2014.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

G1, Juiz federal volta atrás e afirma que cultos afro-brasileiros são religiões, 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/05/juiz-federal-volta-atras-e-afirma-que-cultos-afro-brasileiros-sao-religoes.html>> Acesso em: 02-07-2014.

GELEDÉS, Juiz Eugênio Rosa de Araujo volta atrás e agora considera candomblé e umbanda como religiões, 2014. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/juiz-eugenio-rosa-de-araujo-volta-atras-e-agora-considera-candomble-e-umbanda-como-religoes/>> Acesso em: 02-07-2014.

ISRAEL, Hephzibah. Traduzindo a Bíblia na Índia no século XIX. In: BLUME, R. F.; PETERLE, P. (Org.). *Tradução e relações de poder*. Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2013.

LÉVI-STRAUSS, C. Lição de escrita. In: _____. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1979.

TED, *The danger of a single story*. Disponível em: <http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story> Acesso em: 03-07-2014.

THE GUARDIAN. Chimamanda Ngozi Adichie: Facts are Stranger than fiction, 2013. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/books/2013/apr/19/chimamanda-ngozi-adichie-stranger-fiction>>. Acesso em: 06-05-2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti*, vol. 2, n. 1, p. 3-22, 2011.

VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*. São Paulo: EDUSC, 2002.