

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO**

CLÁUDIO ANTÔNIO DA SILVA

O folclorista Câmara Cascudo e a tradução para o nheengatu de  
alguns de seus “Contos Tradicionais do Brasil”

Versão corrigida

São Paulo  
2025

Cláudio Antônio da Silva

O folclorista Câmara Cascudo e a tradução para o nheengatu de  
alguns de seus “Contos Tradicionais do Brasil”

Tese apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Estudos da Tradução da  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências  
Humanas da Universidade de São Paulo para  
obtenção do título de Doutor em Estudos da  
Tradução

**Área de concentração:**  
Estudos da Tradução

**Orientador:**  
Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro

Versão corrigida

São Paulo  
2025

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE****Termo de Anuência do (a) orientador (a)**

**Nome do aluno:** Cláudio Antônio da Silva

**Data da defesa:** 09/05/2025

**Nome do Prof. orientador:** Eduardo de Almeida Navarro

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 06/06/2025



*(Assinatura do orientado)r*

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S586f Silva, Cláudio Antônio da Silva  
O folclorista Câmara Cascudo e a tradução para o  
nheengatu de alguns de seus "Contos Tradicionais do  
Brasil" / Cláudio Antônio da Silva Silva; orientador  
Eduardo de Almeida Navarro - São Paulo, 2025.  
183 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Letras Modernas. Área de  
concentração: Estudos da Tradução.

1. Nheengatu . 2. Contos populares . 3. Tradução .  
4. Antropologia . 5. Amazônia . I. Navarro, Eduardo  
de Almeida , orient. II. Título.

## **AGRADECIMENTOS**

À comunidade Boa Vista, em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, pelos encontros com os seus educadores e, em especial, com Anderson Thomaz Ferreira. Kuekaturreté se anama-itá!

Ao prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro, meu orientador, aos mestres e doutores(as) por ele orientados.

À CAPES, pelos recursos financeiros fornecidos (CAPES / DS) para a realização deste trabalho.

À USP e seus bibliotecários que tanto me ajudaram.

A toda minha família, especialmente a minha mãe, Elza Maria, a Izac Laureatti, aos amigos e amigas com ideias, críticas, dúvidas e boas risadas, é claro. A Margarida Machado, Rubens Jardim (*in memoriam*), João Pedro Queiroz, R.G Torres e demais pessoas que alimentaram meu esforço e inspiração para este trabalho.

À família de Câmara Cascudo, em especial, a Daliana Cascudo.

Ao Deus Soberano, essa Sutil Energia.

**Assim me contaram!**

**Assim vos contei!**

**Luís da Câmara Cascudo**



## RESUMO

O livro “Contos Tradicionais do Brasil”, de Luís da Câmara Cascudo, resgata histórias e aspectos de nossa cultura popular e de nosso folclore. Sua versão original de 1946 é a mais completa, englobando uma centena delas e, em seus comentários, enumera uma série de livros, de diversas nacionalidades, onde podem ser encontradas diferentes versões do mesmo conto. Tal obra de Câmara Cascudo é fundamental para se pensar sobre a cultura e a oralidade como possibilidades de pesquisa no campo da tradução.

O projeto em questão aponta as possibilidades de análise das manifestações culturais nacionais e da construção identitária brasileira. Este diálogo de teorias do folclore, do campo da Antropologia e dos Estudos da Tradução, aliado à inquietação cultural cascudiana que, então, publicou, em meados da década de 40, as narrativas transmitidas oralmente, de geração em geração, cuja autoria não se conhece e, por isso, tem várias versões, dependendo da região do país, converge, assim, para entender a tradição e o seu conhecimento, material que pode assumir, em nheengatu, língua quase exclusivamente de uso oral, uma via de mão dupla de fortalecimento desta língua-cultura alvo, por meio dos trabalhos tradutórios e de valorização da oralidade, que se perpetua nas sociedades indígenas e reverbera com força e vitalidade no espírito popular.

Referimo-nos aqui à transmissão de material cultural por meio da expressão vocal, da oralidade, que pode ser definida pela prática de uso da língua natural. Buscamos o exercício da tradução, enquanto relação com este saber, mas, sobretudo, aliado à experiência sociocultural do público-alvo falante do nheengatu, as relações entre oralidade e letramento, entre fala e escrita, ao lidarmos com uma cultura predominantemente oral, bem provida de um sistema de escrita, em que podemos abordar aspectos da memória, da fala, da recitação, da transcrição, da textualização e da transcrição, nos seus entrecruzamentos com a antropologia linguística.

Escolhemos essa obra emblemática de Câmara Cascudo para examinarmos também os projetos literários, políticos, antropológicos, linguísticos, e as práticas exercidas para resgatar o sentido humano, científico, libertador da história, da formação, da identidade e das características culturais do Brasil. Isto é, a tradução dos contos e a literatura entendida como diálogo efetivo com a realidade do local com que interage, integra e valoriza a interpretação do receptor do texto. Assim, a tradução se faz presente enquanto relação com o saber, ou seja, como valorização da experiência sociocultural do público-alvo.

**Palavras-chave:** Contos tradicionais do Brasil; nheengatu; narrativas indígenas; Câmara Cascudo; identidade nacional; modernismo; xamanismo, poesia.

## **ABSTRACT**

The book “Traditional Tales of Brazil” displays stories and aspects of our culture, our folklore. Its original version from 1946 is the most complete, embraces a hundred of them and, in its comments, lists a series of books, from different nationalities, where different versions of the same story can be found. This book by Câmara Cascudo is fundamental for thinking about culture and orality as a space for research in the field of translation.

The project highlights the possibilities of analyzing national cultural manifestations and the construction of Brazilian identity. This dialogue between theories of folklore, the field of Anthropology and Translation Studies, combined with the Cascudian cultural restlessness that then published, in the mid-1940s, narratives transmitted orally, from generation to generation, whose authorship is unknown and, therefore, it has several versions, depending on the region of the country, thus converging to understand tradition and knowledge through orality, material that can take on, in Nheengatu, a language almost exclusively for oral use, a two-way street of strengthening this target language-culture, through translation work and appreciation of oral literature, which are perpetuated in indigenous societies and reverberate with strength and vitality in the popular spirit.

We refer here to the transmission of cultural material through vocal expression, orality, which can be defined by the practice of using natural language. We seek the exercise of translation, as a relationship with this knowledge too, of course, but, above all, combined with the sociocultural experience of the nheengatu-speaking target audience, the relationships between orality and literacy, between speech and writing, because, although we are dealing with a predominantly oral culture, as we have already mentioned, this does not mean that it is a language devoid of a writing system, purely unscripted, only spoken.

We chose this emblematic work by Câmara Cascudo to also examine the literary, political, anthropologic, linguistic projects, and the practices carried out to rescue the human, scientific, liberating meaning of the history, formation, identity and cultural characteristics of Brazil. That is, the translation of stories and literature understood as an effective dialogue with the reality of the place with which it interacts, integrates and values the receiver's interpretation of the text. Thus, translation is present as a relationship with knowledge, that is, as an appreciation of the sociocultural experience of the target audience.

**Keywords:** Traditional tales from Brazil; nheengatu; indigenous narratives; Cascudo Câmara; national identity; shamanism, modernism, poetry.

## ÍNDICE

<b>Introdução .....</b>	<b>11</b>
<b>1 Uma breve história do tupi e da formação da LGA; as raízes da literatura oral e os problemas da tradução.....</b>	<b>13</b>
1.1 Da língua tupi ao nheengatu.....	13
1.2 As raízes da literatura oral brasileira.....	32
1.3 Alguns problemas iniciais da tradução .....	35
1.3.1 As “metáforas-raiz” e o “método da equivocação”.....	43
1.3.2 Cantos, textos ameríndios, parataxe e outros aspectos das artes verbais.....	47
1.3.3 Perspectivismo, natureza e cultura.....	50
1.3.4 Virada cultural, teóricos da tradução e importância da cultura.....	55
1.4 O movimento do folclore brasileiro e Câmara Cascudo.....	63
1.4.1 A Comissão de Folclore.....	63
1.4.2 O trabalho de Édison Carneiro.....	74
1.4.3 Do folclore à cultura popular: a tradição e seus problemas .....	84
<b>2 Câmara Cascudo e seu lugar na intelectualidade folclorística.....</b>	<b>96</b>
2.1 Provinciano universal.....	96
2.2 Etnógrafo da província.....	105
2.3 Literato da cultura popular .....	117
2.4 Cascudo e a folclorística internacional.....	126
2.4.1 Aplicação da classificação das funções de Propp às narrativas de Cascudo .....	137
2.5. Câmara Cascudo no Alto Rio Negro: a tradução como estratégia de revitalização do nheengatu.....	142

<b>3. Tradução de contos de Câmara Cascudo .....</b>	<b>143</b>
Considerações finais. ....	158
Bibliografia .....	159
Anexos .....	170

## INTRODUÇÃO

Este trabalho está dividido em duas partes: na primeira, analisamos o nheengatu, a sua relação direta com o tupi, a história do uso social dessa língua, o seu contato com a língua portuguesa e como pensamos a literatura em suas duas formas de manifestação: a oral e a escrita. Refletimos aí sobre a literatura oral que instruiu os trabalhos cascudianos, aliada à representação das coletâneas de memórias orais realizada pelos autores significativos no registro de narrativas indígenas, na virada do século XIX, com as suas ressonâncias no Modernismo brasileiro do século XX, além do movimento folclórico brasileiro, a tradição, a tradução e seus problemas entre a oralidade e o registro escrito.

As escolhas temáticas, lexicais e estilísticas presentes em “Contos tradicionais do Brasil”, de Câmara Cascudo, o *ethos* antropofágico da Geração de 22, que reconhece a alteridade e recupera culturas silenciadas por séculos, sua coletânea e obra produzida contemporaneamente no momento de arrefecimento das manifestações do Movimento Antropofágico são claramente um ponto de consolidação, de afirmação de uma direção no conceito de brasilidade, fruto de uma visão interacionista e dialógica de um contista que, ao escolher pensar o Brasil pela compilação escrita de material oralizado, assumiu essa postura popular do viajante, etnógrafo e literato da província, da cultura do povo, que busca captar o que a intuição percebe, por meio de uma técnica elaborada, em diálogo com a folclorística internacional, altamente sensível e de sucessivas reelaborações textuais. Suas interrelações com os elementos da cultura popular, sua percepção das interatividades indígenas e africanas e o sincretismo cultural, observado pela perspectiva modernista (antropofágica) e o movimento do folclore brasileiro, são nossos guias nesta experiência de tradução.

E então, na segunda parte, abordamos a moldura teórica dos Estudos da Tradução para fundamentar, estudar e entender a tradução de literatura, dirigindo o foco para o produto do traduzir, em seu público-alvo no Alto Rio Negro, e sua recepção, em diálogo com a antropologia, com o perspectivismo, a composição formular, o paralelismo e outros aspectos das artes verbais, natureza e cultura ameríndias. Sabemos que iniciativas relacionadas à tradução de textos ao nheengatu associam-se como estratégias de revitalização linguística e de intervenção positiva, ao favorecer a expressão de culturas minoritárias, ameaçadas de extinção, quando sucumbem ou são invisibilizadas pela

globalização do mundo contemporâneo. A consolidação de registros, com base nos textos em e sobre esta língua indígena, produzidos, principalmente, a partir da segunda metade do século XIX e na primeira parte do século XX, tem, neste momento atual, ganhado com o aumento do número de materiais escritos na língua nheengatu, utilizados sobretudo no ambiente educacional amazônico, como também as traduções quali-quantitativas de orientandos(as) do professor Eduardo Navarro, que mantém um curso de nheengatu na USP. Outrossim, esta minha tradução, que compreende dez contos populares do livro “Contos tradicionais do Brasil”, de Câmara Cascudo, foram trabalhados com afinco, parágrafo por parágrafo, com interesse e cuidado em fazer com que este trabalho estético, ligado ao gênero textual da produção de contos, produzisse um texto traduzido orientado para a cultura-alvo, pois acreditamos “que é isso, em última análise, o que define sua adequação”. (VERMEER, 2000, p.193).

Também um pilar desta pesquisa foi o trabalho de campo realizado em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, que viabilizou mapear alguns condicionantes da recepção, muito ligada à perspectiva sincrônica, fato que, unido ao aspecto diacrônico açambarcado pelos estudos tupinológicos, possibilitou-nos investigar a variação do nheengatu e sua trajetória de conceitos, deslocamentos e desafios no tempo. O desenvolvimento de uma variante escrita para o nheengatu, língua quase que exclusivamente de uso oral, e o fortalecimento dessa língua-cultura alvo por meio de trabalhos tradutórios, enquadra-se nesta iniciativa de contextualizarmos e justificarmos o fenômeno transcultural da tradução. Descrever estes dois sistemas de produções de textos escritos e o valor da literatura oral que se perpetua nas sociedades indígenas e reverbera com vitalidade no espírito popular, envolvido pelas tradições folclóricas, é a motivação deste trabalho. Este estudo tem seu embrião nos anseios de ampliar as pesquisas sobre a literatura oral brasileira, questionar a ética que perpassa os processos de traduções situadas no plano literário, o qual envolve elementos culturais dominantes, e em cuja origem e constituição subjazem valores e posturas que atuam na formação de identidades, narrativas, representações e características culturais do Brasil.

# **1. UMA BREVE HISTÓRIA DO TUPI E DA FORMAÇÃO DA LGA; AS RAÍZES DA LITERATURA ORAL E OS PROBLEMAS DA TRADUÇÃO**

## **1.1 Da língua tupi ao nheengatu**

Este trabalho começa pelo Brasil no berço: o desafio, não só ao português, mas à civilização europeia e cristã, em seu encontro, para o bem e para o mal, com as Índias Ocidentais. Paralelamente ao qualificativo “ocidentais”, os europeus, à procura de novas rotas comerciais, já haviam chegado ao Oriente, as Índias “Orientais”. O berço foi o ventre, o alimento foi o seio, a educação veio das mulheres. Estamos aqui graças às mulheres (“mátria”). O continente americano em geral e, especialmente, o “brasileiro” já nasce com a sua situação sócio-econômica, desde o princípio, na periferia do capitalismo, e assim se perpetua, seja em seu modelo mercantil, industrial ou financeiro. Para além de pátria/mátria, o planeta hoje é um universo de interações e podemos fazer uma analogia com a época das Grandes Navegações, período da história do final da Idade Média até meados do século XVII, durante o qual, inicialmente, os portugueses, ligados ao processo de fortalecimento da monarquia nacional, no reinado de Dom João I e a dinastia de Avis, favorável aos empreendimentos marítimos comerciais, foram por mares “nunca dantes navegados”, expandindo o mapa do mundo. Porém, ao chegarem aqui, ao litoral das terras que constituem hoje o Brasil, em 1500, a língua que os marinheiros ouviram foi o tupi (ou tupi antigo), também nomeado como “língua brasílica”. Língua falada pelos patriarcas e matriarcas do Brasil.

Historicamente, o tupi antigo encerra-se por volta de 1700. O nheengatu, a sua relação direta com o tupi, a história do uso social dessa língua, o seu contato com a língua portuguesa e como pensamos a literatura, em suas duas formas de manifestação, a oral e a escrita, são claramente um ponto de inflexão, de mudança de direção no conceito dessa língua geral, e da brasilidade como um todo, fruto de uma visão interacionista e dialógica. Refletir sobre a literatura oral que instruiu os ideais românticos e, aliada à representação romântica, o trabalho dos autores significativos no registro de narrativas indígenas, na virada do século XIX, tudo isso teve ressonâncias no Modernismo brasileiro do século XX e continua pertinente nos tempos atuais. Abordar a moldura teórica dos Estudos da

Tradução, portanto, para fundamentar, estudar e entender a tradução de literatura, depositando seu foco no produto do traduzir, em seu público-alvo e sua recepção, passa pela historicização dessa trajetória do tupi de Anchieta, entre os demais missionários da Companhia de Jesus a desembarcar aqui, e vai mais além no processo de formação das línguas gerais. Chamamos de “língua geral paulista”, também conhecida por “língua geral meridional”, formada no século XVI, na Capitania de São Vicente, uma língua morta construída no ramo sulista à época da colonização. A língua geral amazônica (doravante LGA) que começou a se formar no Maranhão e no Pará, transformou-se, no século XIX, no nheengatu, nosso objeto de estudo.

A LGA começou a se formar da língua falada pelos tupinambás que estavam no Maranhão e no Pará e que foram aldeados pelos missionários jesuítas, juntamente com muitos outros indígenas de outros idiomas e etnias. O desenvolvimento de uma variante escrita para o nheengatu, língua quase que exclusivamente de uso oral, e o fortalecimento dessa língua-cultura alvo por meio de trabalhos tradutórios, enquadra-se nesta iniciativa de contextualizarmos e justificarmos o fenômeno transcultural da tradução. Existem dois sistemas literários de produções canônicas na passagem do português para o nheengatu? Qual é o valor da literatura oral que se perpetua nas sociedades indígenas e reverbera com vitalidade no espírito popular, envolvido pelas tradições folclóricas e populares? Estas e muitas outras perguntas são motivadoras deste trabalho.

Em termos de oralidade podemos fazer um paralelo entre as culturas indígenas e a celebrada sociedade grega<sup>1</sup> e sua gênese? Por exemplo, se para os antigos gregos, a memória era sobrenatural, a deusa Mnemosine, mãe das musas, protetora das artes e da história, então, ela possibilitava aos poetas/profetos lembrar o passado e transmiti-lo a nós, simples mortais. Memória e imaginação têm assim a mesma origem: lembrar e inventar. Mnemosine é a mãe de todas as musas, de todas as artes, assim como a linguagem é a mãe de todas as línguas. Desta maneira, é também mister não esquecer que tais manifestações assinaladas que chegaram até nós, por meio dessas narrativas escritas,

---

<sup>1</sup> “Assim, os episódios da Odisseia, cantados nas festas gregas, reforçavam a consciência dos valores sociais, sublinhavam a unidade fundamental do mundo helênico e a sua oposição ao universo de outras culturas, marcavam as prerrogativas, a etiqueta, os deveres das classes, estabeleciam entre os ouvintes uma comunhão de sentimentos que fortaleceria a sua solidariedade, preservavam e transmitiam crenças e fatos que compunham a tradição da cultura. Na literatura dos grupos iletrados talvez esta função prepondera (...).” (Cândido, 1965, p.55). O crítico considera tal função (social) provavelmente maior na literatura oral, por causa do caráter coletivo que possui seu conteúdo, produção e recepção.

ainda estavam no âmbito de sociedades de tradição oral, com os cerimoniais e imagens, por vezes muito presentes em suas vidas. “Nessa comunidade agrícola e pastoril anterior à constituição da pólis e à adoção do alfabeto, o aedo (o poeta-cantor) representava o máximo poder da tecnologia de comunicação”, conforme afirma Torrano (1995, p.16). Essa dialética da oralidade e da escrita muito nos interessa neste trabalho, como vamos ver mais adiante.

Nos dialogamos com a Tupinologia<sup>2</sup>, o processo de formação do nheengatu remonta ao início da colonização das terras do Grão-Pará, em que as primeiras tropas portuguesas se estabeleceram na região da Costa do Salgado, fundando o Forte do Presépio, em 1616, para proteger a cidade de Belém que acabara de ser fundada, com o claro propósito de posse e proteção do território da foz do rio Amazonas, região assediada por franceses, ingleses e holandeses. Ao chegarem à região litorânea dos atuais Estados do Maranhão e Pará, os colonizadores tiveram contato com tupinambás<sup>3</sup>, falantes de variante dialetal da mesma língua com a qual já haviam entrado em contato na costa atlântica de Pernambuco. O tupi foi, assim, a língua de comunicação inicial dos portugueses com os povos indígenas daquela região e passaria em seguida a ser também a língua materna dos descendentes mestiços oriundos daquelas relações interétnicas. Afinal, o contingente europeu que chegava àquela região no princípio do processo de colonização era constituído quase exclusivamente de homens, que se uniram então com mulheres tupinambás. Desta maneira, a forte interação dos colonos e soldados europeus com os tupinambás, para o melhor ou para o pior, resultou numa população mestiça, cuja língua ficou sendo a das mães, ou seja, o tupi.

O tupi antigo foi a língua descrita por Anchieta, entre outros missionários. Foi a língua matriz da língua geral setentrional, falada na Amazônia e em partes do Nordeste no século XVIII, da língua geral meridional, que as bandeiras paulistas levaram para as regiões interioranas do Brasil e para o sul do país, e que estão presentes na formação da cultura cabocla, sertaneja e caipira, fornecendo milhares de termos para a língua portuguesa e milhares de topônimos. Esteve presente no Romantismo, no Modernismo e

---

<sup>2</sup> Tupi 1) nome de povo indígena na capitania de São Vicente (Anchieta, Arte); 2) designativo genérico dos índios falantes da língua brasílica. (Navarro, 2013, p. 484)

<sup>3</sup> Todos da família dos tupis <tupi + anama +mbá – TUPINAMBÁ, nome de nação indígena. (NAVARRO, 2013, p. 484)

nos mitos, em lendas e em contos<sup>4</sup>. Pertencendo à família linguística tupi-guarani, do tronco Tupi, o tupi antigo deixou de ser falado no final do século XVII, quando se acham seus últimos documentos escritos. Os termos “tupi antigo”, “tupinambá” e LGA – ou simplesmente língua geral – e *nheengatu* são nomeações que se acumulam ao longo dos períodos de continuidade do idioma, ou seja, o *nheengatu* poderá ser chamado de tupi ou LGA, mas o tupi antigo não será nunca chamado de *nheengatu*. Tupi, tupi antigo ou tupi clássico, esse foi o idioma falado ou ouvido pelos indígenas de cultura semelhante (tupis, tupinambás, tamoios, potiguaras etc.) que habitavam desde o litoral de São Vicente, ao sul, até o Pará, ao norte. Aryon Rodrigues, no entanto, adotando outros critérios, considerava tupi apenas a variante falada pelos tupis de São Vicente, referindo-se ao conjunto das demais variantes por *tupinambá*<sup>5</sup>. Outrossim, a comunidade falante desse idioma, no caso brasileiro, apresentou, desde o princípio da colonização, uma situação de bilinguismo parcial com a língua portuguesa<sup>6</sup>, o que resultou num contato prolongado entre as duas línguas, com consequências para a extinção da língua indígena<sup>7</sup> ou para a continuidade de ambos os idiomas, como é o caso da língua geral setentrional<sup>8</sup>, falada na Amazônia.

É necessário dizer que se valoriza aqui a memória cultural com intenção de registro, e não de justificar o “aculturamento” das sociedades - conceito também passível de questionamento, visto que nunca se deixa de ter uma cultura, muito embora o sincretismo possa ser muito desfavorável e praticamente aniquilador para as culturas

---

<sup>4</sup> O tupi esteve presente nas obras de José de Alencar e Gonçalves Dias, no período romântico, e os modernistas Oswald de Andrade, Raul Bopp, Mário de Andrade, Cassiano Ricardo, Guimarães Rosa, Câmara Cascudo e Carlos Drummond de Andrade, dentre outros, também recorreram à temática indígena ao buscar as raízes da identidade brasileira.

<sup>5</sup> “É conveniente deixar claro o uso que aqui estou fazendo dos termos *tupinambá* e *tupi*. Uso o primeiro para a língua falada pelos índios abrangidos pela expressão de Anchieta”(…) – dos Tamoios do Rio de Janeiro até os Potiguares da Paraíba(…)”com ampliação dos índios da mesma cultura e língua que se encontravam ou vieram a encontrar-se na costa brasileira, do Rio Grande do Norte até o Pará e emprego *tupi* para a língua dos *tupis de São Vicente* do mesmo Anchieta” (RODRIGUES, 1996, p.14)

<sup>6</sup> “Desde o início as comunidades de língua geral apresentaram uma situação de bilinguismo parcial com a respectiva língua europeia(…)com uma maioria de monolíngues na língua geral e uma minoria de bilíngues”(RODRIGUES, 1996, p.10)

<sup>7</sup> O professor de tupi do Departamento de Tradução da USP, Eduardo de Almeida Navarro, realiza projeto na Paraíba, que visa formar professores de tupi entre os indígenas e recuperar o uso da língua matricial.

<sup>8</sup> “A essa língua popular, geral a índios missionados e aculturados e a não índios, é que foi mais sistematicamente aplicado o nome de Língua Geral” (RODRIGUES, 1994, p.101)

severamente subjugadas, no caso, a dos indígenas do Brasil, no período colonial. Deve-se ressaltar também que o processo de gramaticalização da língua daqueles grupos indígenas deu-se pelo olhar e pelo ouvido do “outro”, que o recria em outro código, no caso, a escrita, enviesada pela oblíqua visão do homem branco, registro, todavia, importante na construção cultural do nosso país. Além disso, povos à primeira vista irremediavelmente “aculturados”, como os Barés no Alto do Rio Negro, falantes do nheengatu como primeira língua (L1), têm demonstrado que administram e mantêm sua reflexividade sociocultural, recorrendo a estratégias políticas e categorias cosmológicas semelhantes, mesmo com a presença do evangelismo em sua própria comunidade.

No estudo etnográfico-tradutológico sobre os Barés no Alto Rio Negro, Amazonas, busquei examinar a presença de cantos xamânicos, nos estudos fronteiriços entre antropologia e tradução, em especial no que se refere às complexidades das artes verbais. No caso, encontrei somente a doutrinação cristã nesse deslocamento dentro da região amazônica, no sentido de que a sociedade indígena com que manteve contato (Comunidade Boa Vista, Baixo Içana) caminha a passos largos para a sua assimilação às populações nacionais, com seus geradores de luz movidos a diesel e televisões ligadas à noite. Obviamente, minha situação objetiva de pesquisa não quer nem de longe reduzir a uma só aldeia vários dos povos indígenas contemporâneos, mesmo os falantes do nheengatu. É importante lembrar que o nheengatu é segunda língua (L2) de outras comunidades, onde, provavelmente, se a cristandade tem a sua ideia de criação do mundo, é possível também encontrar os mitos indígenas, os lugares onde se guardam as narrativas originárias e suas cosmovisões. Ao discutir essa produção simbólica pelas artes da memória, uma vez refundada no universo da escrita, o processo de representação pode se definir como a relação entre o conceito que a pessoa tem sobre o fato e as coisas e, por outro lado, os aspectos que concretamente participam desta outra lógica coletiva<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Em outros termos, diferente na base da conduta capitalista. Vejamos: “a perda de tempo, portanto, é o primeiro e o principal de todos os pecados. A duração da vida é curta demais, e difícil demais, para estabelecer a escolha do indivíduo. A perda de tempo através da vida social, conversas ociosas, do luxo, e mesmo do sono além do necessário para a saúde –seis, no máximo oito horas por dia - é absolutamente indispensável do ponto de vista moral. Não se trata assim do “Time is Money” de (Benjamin) Franklin, mas a proposição lhe é equivalente no sentido espiritual: ela é infinitamente valorosa, pois de toda a hora perdida no trabalho redundava uma perda de trabalho para a glorificação de Deus. Daí não ter valor e, eventualmente, ser diretamente condenável a contemplação passiva, quando resultar em prejuízo para o trabalho cotidiano, pois ela é menos agradável a Deus do que a materialização de Sua vontade no trabalho” (WEBER, 2001, pg. 112).

Retomando-se o caso do tupi antigo, “o grego da terra”, conforme a ele se referem os cronistas eurocêntricos dos primeiros séculos da presença europeia por estas partes da América, a poesia mais conhecida é a do padre José de Anchieta. Lembremos que os poemas eram geralmente musicados para serem cantados e, dessa forma, aumentar a eficácia do apostolado. Os indígenas, dotados de uma alma ancestralmente musical, apreciaram a introdução da rima e a sonoridade, isto é, a melopeia que este recurso imprime nos textos (canções):

*“Ave Maria,  
Tupã sy-eté,  
Abápe ‘ara pora  
Oïko nde íabé?”*

*“Pitangĩ-moraûsubara,  
Îandé Ruba, Îandé Îara.<sup>10</sup>”*

A ação missionária e catequética de Anchieta, “o Apóstolo do Brasil”, também nos legou as primeiras peças teatrais escritas em nossa terra. Se fizermos uma “leitura a contrapelo”, tese presente nos escritos de Walter Benjamin sobre o conceito de história, podemos, assim, desenvolver uma concepção dialética da cultura, num acercamento crítico à história oficial do “progresso”. Uma abordagem polifônica, composta por várias vozes e também memórias que se somam no registro do trabalho missionário que queria conduzir os indígenas ao cristianismo pode nos revelar, em suas entrelinhas, as finíssimas linhas da história em que se desvela, desmascara-se e explicita-se esta pretensa atividade “desinteressada e abnegada”, concebendo-a, desta vez, do ponto de vista dos vencidos, a

---

<sup>10</sup> “Ó Virgem Maria / mãe de Deus verdadeira / que habitante do mundo / há como tu?” “Neném compadecedor, / Nosso Pai, Nosso Senhor”. (Tradução de Navarro, 2004).

partir de uma análise benjaminiana de desaceleração e de história aberta, marcada por pares de opostos: quanto de progresso existe realmente no “progresso”<sup>11</sup>?

A inspiração pode vir dos motivos internos e buscar obedecer à lógica do pensamento mítico, mas se perde porque a moral e a arte vêm presas e enraizadas na dinâmica dos interesses do poder, do olho inquisidor e do medo do politeísmo. E o combate não se travou apenas entre duas teodiceias, mas entre duas tecnologias tragicamente desiguais, tendo como resultado a degradação com que se podem selar os cultos dos vencidos. “O caso de Anchieta parece exemplar porque se trata do nosso primeiro intelectual militante (da fé). O fato de ter vivido inspirado pela sua inegável boa-fé de apóstolo apenas torna mais dramática a constatação desta quase fatalidade que divide o letrado colonizador em um código para uso próprio (ou de seus pares) e um código para uso do povo. Lá o símbolo e a efusão da subjetividade; aqui o didatismo alegórico rígido, autoritário” (BOSI, 2006, p.93).

Produz-se, desta forma, uma outra leitura, a qual evidencia tensões e conflitos e, identifica, à contraluz, a cultura dos habitantes da costa em face da ação desta empresa evangelizadora conduzida pela Companhia de Jesus. Seus membros, os jesuítas inicianos, participavam dessa ordem religiosa, fundada em 1534, por um grupo de estudantes da Universidade de Paris, liderados pelo basco Inácio de Loyola e reconhecida pelo Papado por seu trabalho missionário e educacional. Anchieta foi, assim, uns dos primeiros jesuítas que Inácio de Loyola enviou para a América (em 1553), poucos anos depois do português Manuel da Nóbrega (em 1549), que chegou a Salvador, na armada de Tomé de Sousa, primeiro governador geral do Brasil. Assim,

*“Com efeito, o problema não é a transmissão do Cristianismo, que apresenta, seguramente, alguns princípios universalistas, presentes em outros sistemas ético-religiosos, mas sim que muitos conteúdos culturais, relativos no tempo e no espaço e nos quais o mundo judaico-cristão se plasmou, seriam apresentados como universais e absolutos, utilizando-se, para isso, um dos mais poderosos*

---

<sup>11</sup> “E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1994, p. 225).

*instrumentos de nossa cultura que é o texto escrito (grifo meu)*<sup>12</sup>. Nesse sentido, tal empreendimento é fator de empobrecimento: a diversidade cultural da humanidade é seriamente atingida, o “outro” é visto como o “mesmo”, o que conduz a uma entristecedora homogeneização de visões do mundo<sup>13</sup>.” (NAVARRO, 2006, p. XXV)

Assim, Anchieta vai atacar a cultura indígena e seus elementos mais marcantes, tais como a antropofagia<sup>14</sup> e a comunicação com os mortos; o curandeirismo e o transe são vistos como “diabólicos”; enfim, um mundo binário dividido entre forças do bem e do mal. Nos anos que viveu em Portugal, Anchieta certamente entrou em contato com Gil Vicente, pai do teatro ibérico, ao lado de Juan de Encina. Em seu auto “Na aldeia de Guaraparim” (escrito inteiramente em tupi), Anchieta põe na boca do “diabo” Guaixará (nome de famoso cacique tamoio), as práticas que o padre gostaria de ver banidas, verdadeiras configurações dos elementos da cultura tradicional dos indígenas. Aliás, apontamentos como estes podem ser feitos não só durante o processo de conquista e colonização da América, mas em toda a história do contato entre diferentes povos e culturas. Desta forma, uma análise crítica desses trechos busca questionar o modo de ser, agir e pensar dos europeus, à época da Conquista, que tomaram os valores de sua sociedade como corretos modelos a serem seguidos pelos outros, ou seja, uma conduta ético-valorativa duvidosa, para dizer o mínimo, cujo objetivo é ver o outro como algo negativo, ou, no máximo, bom para ser anexado, adaptado, mas sem receber o outro enquanto alteridade e suas singularidades.

Desta maneira, tais traduções feitas por Anchieta, do português para o tupi, ou criadas diretamente na língua indígena, evidenciam o fato, de que textos, ao fim e ao cabo,

---

<sup>12</sup> Uma tradução para o nheengatu leva em consideração o fato da oralidade da língua, ou seja, há uma diferença no fato de a oralidade estar situada na parte central, ter as partes agrupadas ao redor ou dirigidas para este centro e isto causa mudanças significativas na nossa percepção europeizante tão ligada aos textos escritos?

<sup>13</sup> “Se tivessem prestado atenção, os cristãos não teriam deixado de perceber que eram uma única coisa a terra de “além das montanhas”, morada das almas, esse outro lugar em que a terra produz sem sementeiras e não há morte, que os profetas prometiam aos índios. Teriam sido confrontados, então, com o que não poderia deixar de lhes parecer como escândalo ou incompreensível loucura: uma religião em que os próprios homens se esforçam por se tornarem semelhantes aos deuses, imortais como eles”. (Hélele Clastres, A Terra sem Mal, apud Navarro, 2005, p.325).

<sup>14</sup> “Os tupis do Brasil, segundo Soares de Souza, no fim do século XVI, se recusavam a comer um cativo que fosse bom cantor, quer dizer, portador de um discurso cujas motivações e normas pertencem a uma outra realidade, onde são abolidas as diferenças entre os homens” (ZUMTHOR, 2010, p.255)

são construtos sociais<sup>15</sup>. Vejamos outra passagem, em que o diabo exalta tudo o que é da cultura dos indígenas tupis da costa:

*“Moraseia é i katu  
A dança é que é boa,  
îeguaka, îemopyranga  
adornar-se, tingir-se de vermelho,  
samongy, tetymangûanga,  
untar as penas, tingir de urucum as pernas,  
îemoúna, petymbu,  
tingir-se de preto, fumar,  
karaimonhamonhanga,  
ficar fazendo feitiçaria,  
îemoyrõ, morapiti,  
enfurecer-se, matar gente,  
îo ‘u, tapuia rara,  
comer um ao outro, apanhar tapuias,  
agûasá, moropotara,  
a mancebia, o desejo sensual,  
manhana, syguaraîy:  
alcovitice, prostituir-se:  
Naîpotari abá seîara.*

*Não quero que os índios deixem tais coisas. (Anchieta, Teatro)*

---

<sup>15</sup> “A tradução de boa qualidade visa a limitar essa negação etnocêntrica (com relação à cultura estrangeira)”. (VENUTI, 2002, p. 155).

Com redondilhas, consonâncias finais e outras praxes métricas da península ibérica transplantadas para um público e cultura diversos, para além do choque cultural, podemos falar aqui um pouco do traduzir deste monólogo, por outro lado, enquanto encadeamento rítmico, “regularidade encantatória” europeia. Se a dança e o canto são pai e mãe da poesia, a música é, claramente, o conduto envolvente da substância transmitida ou recebida, a missão recordadora e presentificante das palavras, dos versos guardados na retentiva mental dos que assim cantaram. Por vezes cantamos sem querer, sem saber, sem pensar e a poesia nasce no canto, na vontade, na deliberação, no raciocínio, no ato inicial de volição. O poeta para os gregos, os aedos, os griotes e acalpos africanos, os métris árabes, os cantadores do Nordeste, entre tantos exemplos de beleza simples, criam também climas de compreensão grupal repercutora em que a sequência melódica e a acentuação de cada vocábulo na vibração musical afirmam-se para um pensamento coletivo, uma frase repetida, uma fórmula poética tornada fixa pelo solidarismo do grupo.

A tendência expandida pelo ritmo para que todos memorizem, enfim, são exemplos de suficientes centros de interesse para constituir estes cancionários de função religiosa ritual, ora vivenciadas por salmistas das sinagogas judaicas, cenas de origens bíblicas, cristãos e até mesmo o xamanismo dos maracás de povos ameríndios, sem com isso querer dizer aqui que se tratam da mesma coisa, da mesma experiência, ou querer estabelecer analogias de culturas radicalmente outras. Como tratar outra existência, ser, devir, realidade como radicalmente outro e não cair na falácia de fazer uma substituição da palavra indígena pela do estrangeiro, no caso, o erudito? Estes são aspectos tradutórios que revisitaremos mais adiante neste trabalho. Para o primeiro aculturador, Anchieta, era preciso circunscrever o lugar do mal, no limite, mas o trabalho não é apenas calar e obedecer. Duas teodiceias inconciliáveis resolvem-se no canto, na liturgia. “A pedagogia da conversão apagava os traços progressistas virtuais do Evangelho fazendo-os regredir a um substituto para a magia dos tupis”, (BOSI, 2006, p.92).

É necessário sempre lembrar que a briga entre Deus e o diabo não foi monopólio de aventureiros e missionários portugueses. O Brasil foi, até a segunda metade do século XVII, invadido por franceses e holandeses, por corsários e embarcações armadas de propriedade privada ou financiadas pelas monarquias nacionais europeias. Assim, muitos outros estrangeiros deixaram também crônicas e narrativas, tais como Jean de Léry,

André Thevet<sup>16</sup>, Claude d'Abbeville<sup>17</sup>, Yves d'Evreux e Ulrich Schmidel. Integraram aqui uma sociedade, ainda em vias de formação, dedicada a princípio ao extrativismo predatório do pau-brasil (que os tupis chamavam de "ybyrapytanga", pau rosado), do litoral do Rio Grande do Norte até o Rio de Janeiro, e, conseqüentemente, ao cultivo quase exclusivo da cana-de-açúcar, numa sociedade dividida em casa-grande e senzala<sup>18</sup>. O branco assumia o posto de senhor de engenho e o trabalho era para os escravos africanos e os "negros da terra", ou sejam, nossos indígenas. Quanto à sua origem social, esses brancos vinham das camadas inferiores do reino: nobres empobrecidos, criminosos deportados, funcionários administrativos de pequena importância e gente ligada, de alguma forma, à empresa colonial da Coroa portuguesa. A Companhia de Jesus era, na verdade, a sede da atividade intelectual no Brasil-colônia. Aos jesuítas cabia a conversão dos indígenas e a instalação da escola<sup>19</sup> para estes e para os filhos dos colonos.

Os modos de ser, agir e pensar dos antigos tupis redimensionam-se diante das culturas europeias, nos séculos XVI e XVII, em contato também estas com africanos recém-chegados. O sincretismo religioso e social daí proveniente só seria possível num contexto em que a língua já era claramente falada por não indígenas. Desta forma, o aprendizado do tupi enriquece também, conseqüentemente, a percepção e o conhecimento dos detalhes da tênue, rala e ainda insípida vida urbana cotidiana do Brasil colonial, principalmente da vila de São Paulo de Piratininga em seus dois primeiros séculos, pobre e isolada do centro de gravidade da colônia, o litoral nordestino. A Tupinologia e seus estudos podem, portanto, desta maneira, contribuir para que muitas luzes sejam lançadas para o passado do país. Não convém neste trabalho, por não ser deveras seu escopo, a

---

<sup>16</sup> "As singularidades da França Antártica", do franciscano Thevet, ao lado dos escritos do calvinista Léry, referem-se ao mesmo empreendimento colonial francês no Rio de Janeiro. Essas, entre outras obras, foram as fontes para a formação do mito do "bom selvagem" rousseauiano.

<sup>17</sup> "História da Missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas". Junto de seu amigo missionário Yves d'Evreux, participou da aventura francesa ao norte e nordeste do Brasil em 1612. Em 1613 ocorre a fundação de São Luís, em homenagem a Luís XIII, da França. O estabelecimento francês na região só viria a se firmar a partir de 1626, na Guiana Francesa. O rio Oiapoque delimita a fronteira.

<sup>18</sup> Casa-Grande & Senzala (1933), obra de Gilberto Freyre, alvo de debate sobre o país e sua "democracia racial".

<sup>19</sup> "É certo que as famílias dos portugueses e índios de São Paulo estão tão ligadas hoje umas às outras, que as mulheres e os filhos se criam mística e domesticamente, e a língua que nas ditas famílias se fala é a dos índios, e a portuguesa a que vão os meninos aprender à escola..." (Padre Antônio Vieira, apud NAVARRO, 2005, p.156)

criação saudosista de um passado romanticizado glorioso, nem, tampouco, de um futuro melancólico e irremediavelmente apocalíptico, mas, sim, a discussão sobre a língua como documento histórico e, também, sua função social, em especial a do nheengatu, como veremos nos trabalhos tradutórios adiante.

O trabalho de aculturação linguística é, nesses textos coloniais, a marca profunda da situação histórica brasileira. Aculturar também é sinônimo de traduzir, transpor para a fala do indígena a catequese, através de homologias com resultados de valor desigual, por vezes incontornáveis e assim enxertar o vocábulo no idioma tupi. Estamos tratando de teologia cristã ou crença tupi? A aculturação foi pontuada de soluções estranhas quando não violentas, pois o círculo sagrado dos indígenas perde a unidade fortemente articulada e reparte-se em zonas opostas e inconciliáveis, o mal e o bem com Tupã investido em virtudes criadoras e salvíficas, em aberta contradição com o mito original, um mundo maniqueísta e assim, nos autos se coloca uma dramatização de fora para dentro. Seria a criação de “uma terceira esfera simbólica, uma espécie de mitologia paralela que só a situação colonial tornara possível”, produto da fantasia dos missionários? Esta síntese geraria uma nova tese dialeticamente e, a partir dali, ficaria cada vez mais indistinta a possibilidade de reconhecer as mitologias indígenas? “Começando pela arbitrária equação Tupã-deus-judeu-cristão, todo o sistema de correspondências assim criado procedia por atalhos incertos. Tupã era o nome talvez onomatopaico, de uma força cósmica identificada com o trovão, fenômeno celeste que teria ocorrido a primeira vez com o arrebetamento da cabeça de uma personagem mítica, Maíra-Monã” (BOSI, 2006, p.65-66).

Seja quando falamos em Tupã ou Sumé, este último único mito da conquista cuja procedência é luso-brasileira, a dialética cultural se estabelece. São Tomé foi tornado herói ancestral dos indígenas do Brasil, nome mítico preso à abertura da grande estrada que, saindo da costa do Brasil, se alonga para o interior até ganhar o Paraguai nas vizinhanças de Assunção. Chamavam-lhe de Peabiru ou Caminho de São Tomé ou do Pai Sumé, pois assim também era conhecido o misterioso personagem. “Parece de qualquer modo evidente que muitos pormenores dessa espécie de hagiografia do São Tomé brasileiro se deveram sobretudo à colaboração dos missionários católicos, de modo que se incrustaram, afinal, tradições cristãs em crenças originárias dos primitivos moradores da terra”(HOLANDA, 2000, p. 139). A presença das pegadas nas pedras se teria associado, entre os indígenas, já antes do advento do homem branco, à passagem de algum

herói da civilização cristã. Torna-se bastante curioso, para dizer o mínimo eufemisticamente, que se tenham em conta a circunstância de que, semelhante associação, se ache disseminada entre inúmeras populações originárias, em todos os lugares do mundo visitados pela cristandade.

São Tomé veio para o Brasil? São Tomé, a quem os indígenas chamavam Sumé, o herói civilizador, teria assim vindo evangelizar as Índias Ocidentais. Suas “pegadas miraculosas”, famosas pelas cartas do padre Manuel da Nobrega, teria visitado o Brasil, antes da chegada dos portugueses e, em especial, os tupis teriam atribuído a ele o conhecimento da agricultura (a planta da mandioca e da banana) e a fé Sagrada nas Escrituras (servir a Deus e não ao demônio, a não terem mais de uma mulher e não comerem carne humana). Desta maneira, todo um sistema de analogias, entre as línguas e as culturas foi buscada. Por sua vez, em passagem de sua carta, Pero Vaz de Caminha constatou que nenhum dos indígenas era “fanado”(circuncidado). Pode-se imaginar nessa informação um aspecto nada suspeito, e que vai selar o futuro (de destruição em massa) dos habitantes desta terra. Os europeus do século XV acreditavam que as pessoas poderiam ser cristãs, mulçumanas ou judias. Se os nativos ameríndios não eram fanados (circuncidados), logo, não seriam judeus. E também não seriam cristãos ou muçulmanos. O que fazer com eles? Nos séculos XVI e XVII, um intenso debate foi travado sobre a origem dos indígenas nas Américas. Os autores, religiosos, juristas e funcionários das coroas espanhola e portuguesa buscavam nos textos do Antigo Testamento as passagens que pudessem explicar a existência dessa outra humanidade. Quem eram os ameríndios? Como ali chegaram? Que direitos teriam os espanhóis e portugueses de incorporar aquelas terras e pessoas ao seu império? E porque os nativos andavam nus (“não cobriam as suas vergonhas”), buscou-se uma concepção edênica “América-paraíso” pois aqui o habitante parecia não ter caído no pecado original.

A persistência destes motivos deduz-se ainda das alusões do próprio Nóbrega, já mencionado, às pisadas de Zumé<sup>20</sup> que ele fora ver na Bahia em 1549, “e vi com os próprios olhos”, diz o padre, sinaladas junto de um rio. Ao que lhe informaram, deixara

---

<sup>20</sup> Há, por exemplo, uma lenda contando que, há muito tempo, passou pela terra dos tupinambás um velho de barbas longas e brancas, vestido como um profeta, que muitos, depois, afirmaram ser o próprio apóstolo São Tomé, que teria estado na América para ensinar aos índios a doutrina cristã, tendo ido, em seguida, para a Índia. “Também lhes ficou notícias de uns dois homens que andavam entre eles, um bom e outro mau. Ao bom chamaram Sumé (Karaíba Sumé), que deve ser o apóstolo São Tomé”. (Padre José de Anchieta, Informação do Brasil e de suas Capitanias, apud Eduardo Navarro, 2005, p.290).

o santo aquelas pisadas, em número de quatro, e bem nítidas, com seus dedos, no momento em que ia fugindo dos indígenas, “e chegando ali se lhe abria o rio, e passara por meio dele, sem se molhar, à outra parte. E dali foi para a Índia” (HOLANDA, 2000, p. 151). E é de compreender-se, por outro lado, que entre missionários e catequistas essa tendência pudesse amparar o esforço de conversão do gentio à religião cristã. E também é compreensível que tais caminhos vieram a ganhar maior incremento depois que, por toda parte, se despejaram as veias ricas de Potosi, descoberta em 1545. O sonho de novos Potosís ou de minas de ouro verdadeiras se desvaneceram<sup>21</sup>, porém, o vulto do apresamento parecia prometer tão bom sucesso ou mais para os predadores de indígenas. Existe uma enorme riqueza dos regimes criativos que se desenvolvem nos entrecruzamentos dos pressupostos eurocêntricos de pensamento e comportamento da população autóctone. E parece que aí está uma das encruzilhadas deste questionamento do mundo cristão e das cosmogonias indígenas. As indagações sobre este sincretismo, desta dialética da colonização foge ao escopo deste trabalho, porém tangencia os debates envolvendo alteridade e outras diferenças por muito tempo oprimidas e caladas e que continuam a reverberar no senso comum e nos preconceitos com relação às populações indígenas.

Assim,

*“Essa psicose do maravilhoso não se impunha só à singeleza e credulidade da gente popular. A ideia de que, do outro lado do Mar Oceano, se acharia, se não o verdadeiro Paraíso Terreal, sem dúvida um símile em tudo digno dele, perseguia, com pequenas diferenças, a todos os espíritos. A imagem daquele jardim fixada através dos tempos em formas rígidas, quase invariáveis, compêndio de concepções bíblicas e idealizações pagãs, não se podia separar da suspeita de que essa miragem devesse ganhar corpo num hemisfério ainda inexplorado, que os descobridores costumavam tingir da cor do sonho. E a suspeita conseguia impor-se até mesmo aos*

---

<sup>21</sup> “As coisas que os brancos extraem das profundezas da terra com tanta avidez, os minérios e o petróleo, não são alimentos. São coisas malélicas e perigosas, impregnadas de tosses e febres, que só Omama conhecia. Ele, porém, decidiu, no começo, escondê-las sob o chão da floresta para que não nos deixassem doentes. Quis que ninguém pudesse tirá-las da terra, para nos proteger. Por isso devem ser mantidas onde ele as deixou enterradas desde sempre. A floresta é a carne e a pele de nossa terra é o dorso do antigo céu Hutukara caído no primeiro tempo. O metal que Omama escondeu nela é seu esqueleto, que ela envolve de frescor úmido. São essas as palavras dos nossos espíritos xapíri que os brancos desconhecem” (KOPENAWA, 2015, p. 356)

*mais discretos e atilados, àqueles cujos espíritos se formaram no convívio assíduo com os autores da Antiguidade” (HOLANDA, 2000, p.221).*

Ao fim e ao cabo, claramente, o indicativo é que deveriam os indígenas buscar em outro lugar simbólico o cerne da religiosidade tupi. O centro vivo é removido da lembrança de mitos astrais, ancestrais e, como, ao que sabemos os tupis não prestavam culto organizado a deuses e heróis, foi relativamente fácil e conveniente aos jesuítas inferir que eles não tivessem religião alguma. As práticas ricas de significado para os indígenas eram as que atavam sua mente ao passado comunitário, garantindo a sua identidade no interior do grupo. O culto dos mortos, os pedidos insistentes, a súplica, a prática religiosa para expulsar espíritos malignos, “eis a função de canto e dança, das cauinagens, do fumo inspirado e dos transe que cabia ao pajé<sup>22</sup> presidir” (BOSI, 2006, p.69).

Com efeito,

*“Qual a diferença do pensamento empajezado para o sacerdote cristão? “O argumento aqui esboçado sugere que, na Amazônia indígena, (...) ele permanece sempre operativo, mesmo naquelas formações de tipo mais hierárquico, como as do rio Negro, ao modo de um resíduo que bloqueia a constituição de chefaturas ou Estados dotados de uma interioridade metafísica acabada. O xamã horizontal pan-amazônico impede a consciência entre poder político e potência cósmica, e assim, a elaboração de um sistema sacrificial de tipo clássico. Pois a instituição do sacrifício é a captura do xamanismo pelo Estado” (VIVEIROS de CASTRO, 2002, p.472).*

Dentro destas circunstâncias e considerações históricas, sociológicas e simbólicas, cabe reafirmar que o tupi deu origem à língua geral paulista e à língua geral amazônica

---

<sup>22</sup> “Empreenderam campanhas de difamação e de ridicularização das atividades dos pajés locais, proibiram o consumo de bebidas alucinógenas, tiraram das malocas indígenas enfeites e instrumentos de músicas cerimoniais. (...) Enfim, tratava-se de um ambiente completamente estranho à realidade local, no qual ideias tais como as de pecado, indecência e infração eram projetadas sobre os atos mais simples”. (CALBAZAR, Aloísio; RICARDO, C. Alberto, 2006, p. 96).

(LGA), como já mencionamos. A língua geral meridional, ou tupi austral, formou-se a partir do tupi de São Vicente, a primeira vila brasileira, criada em 1532 como sede da capitania de Martim Afonso de Souza, seu primeiro donatário. Ao lado de Pernambuco, do donatário Duarte Coelho, foram apenas estas duas capitanias que vingaram, graças à cultura canavieira e ao tráfico de indígenas nessas regiões. Todas essas divisões de terras eram feitas segundo as leis das sesmarias e deram origem aos latifúndios no Brasil-colônia, além de definir como e por quem esses territórios seriam herdados. Linguisticamente, a partir do tupi de São Vicente e do vale do Tietê, temos as origens da língua geral paulista. Porém, tal língua carece de estudos mais aprofundados, uma vez que não é mais falada desde finais do século XVIII e os registros existentes são, com efeito, escassos, como já vimos. Recapitulando, a Língua Geral Amazônica (LGA)<sup>23</sup> não seria exatamente um desenvolvimento histórico do Tupi descrito pelos jesuítas, documentado em gramáticas<sup>24</sup> e catecismos, mas uma relação dialética com seu registro coloquial, transmitido e influenciado entre várias etnias nos aldeamentos, com uma lógica linguística própria. O processo de formação da LGA, ou *nheengatu*, como ficou conhecida a partir da segunda metade do século XVII, é, desta maneira, portanto, fruto do contato entre *tupinambás* e portugueses. Vejamos o que relata Bessa Freire sobre tal processo:

*“As cidades, vilas e povoações da Amazônia nasceram, em geral, de antigas aldeias das missões e de fortalezas do período colonial, mas também de “currais de índios” - uma espécie de arraial para abrigo temporário das tropas de descimento e de resgate. Na segunda metade do século XVIII, seus habitantes, basicamente índios, tiveram de ajustar-se às novas diretrizes pombalinas para que, nas aldeias transformadas em vilas, as casas fossem construídas com “uniformidade e retilineidade” (Delson 1997: 53). Quando Lourenço Amazonas esboçou o quadro linguístico da região, em 1852, a uniformidade desses aglomerados urbanos era*

---

<sup>23</sup> A Língua Geral Amazônica de hoje (*Nheengatu*) difere não só da língua *Tupinambá*, mas também da Língua Geral Amazônica do século XVIII.(...) As diferenças(...) ocorrem segundo as regiões em que ela veio a ser falada: Baixo Tocantins, Baixo Tapajós, rio Negro, Solimões, etc”(RODRIGUES,1994, p.103)

<sup>24</sup> O registro, o conhecimento e a publicação de gramáticas de línguas indígenas sempre apresentaram, portanto, profundos problemas. Fazer valer sua moral coletiva, transmitida por meio dos mais velhos, buscar compreendê-los não com o olhar da nossa sociedade e, sim, com o saber da floresta, e discutir a importância da linguagem enquanto instrumento para a transmissão das identidades indígenas, atribuindo aos mesmos o papel de construtores de sua própria literatura, é discutir a construção da memória e seu aspecto de verdade.

*conferida, de fato, não pelo arruamento, mas pela Língua Geral, que ainda predominava em muitos lugares, convivendo em situação de crescente bilinguismo com a língua portuguesa, que avançava nas cidades, e penetrava em algumas vilas e até mesmo nas povoações”. (BESSA FREIRE, 2003, p.157).*

Aos aldeamentos passaram a ser “descidos” (ou seja, trazidos desde o alto curso dos rios e igarapés amazônicos) indígenas de várias procedências étnicas. Além de serem catequizados em tupi, forçosamente aprendiam o vernáculo local por necessidade de se comunicar, tanto dentro dos aldeamentos, como em outras instâncias do mundo colonial circundante. Ademais, entre os séculos XVII e XIX a LGA acompanhou a expansão colonial portuguesa, disseminando-se por terras onde o tupi nunca fora falado. Indígenas de várias filiações linguísticas aprenderam a LGA como segunda língua (L2) e num segundo momento passaram a falá-la como língua materna (L1), nos casos, obviamente ligados ao “linguicídio” onde encontramos causas políticas envolvidas, mas não somente. Assim, para a conformação e continuidade da LGA, concorreram, além de europeus e tupinambás, indígenas de diversas etnias. Há também notícias de africanos integrados ao sistema colonial, em geral na condição de escravos, que se comunicavam em LGA, mas isso também foge ao escopo desta pesquisa.

Linguisticamente, Aryon Rodrigues assenta o conceito de língua geral como um tipo específico de língua de contato. Segundo o linguista, essa nomenclatura tomou um sentido bem definido nos séculos XVII e XVIII, quando, tanto em São Paulo como no Maranhão e Pará, passou a designar as línguas de origem indígena faladas, nas respectivas províncias, por toda a população originada no cruzamento de europeus e indígenas tupi-guaranis<sup>25</sup>. O linguista chama a atenção para as semelhanças do tipo de contato que se teria estabelecido entre europeus e indígenas de filiação tupi-guarani em São Paulo, no Paraguai, no Maranhão e Pará, no século XVII<sup>26</sup>. Nessas três situações, a miscigenação

---

<sup>25</sup> [...], à qual foi se agregando o contingente de origem africana e contingentes de vários outros povos indígenas, incorporados ao regime colonial, em geral na qualidade de escravos ou de índios de missão (RODRIGUES, 1996, p. 6).

<sup>26</sup> (...)mais tipicamente entre os portugueses e os tupis (também chamados tupinakins ou tupiniquins) de São Vicente e do planalto de Piratininga, no leste do atual estado brasileiro de São Paulo, no século XVI, entre os espanhóis e os guaranis do Paraguai, nos séculos XVI e XVII; e entre os portugueses e os tupinambás no norte dos atuais estados brasileiros do Maranhão e do Pará, no século XVII” (Rodrigues, 1996, p.7)

em grande escala de homens europeus com mulheres indígenas teria levado à rápida formação de populações mestiças, cuja língua materna foi o idioma das mães, ou seja, a língua indígena. “Isto se deu onde a conquista e a colonização foi praticada por homens desacompanhados de mulheres, atuando sobre um povo indígena numeroso e socialmente abertos a alianças matrimoniais com forasteiros” (RODRIGUES, 1996, p. 6).

Para Rodrigues, as semelhanças entre os contextos dessas situações de contato e as particularidades que eles compartilham quando cotejados com outros cenários justificam a concepção de um tipo específico de língua de contato, composto por, pelo menos, os três idiomas que emergiram de tais situações (a língua geral paulista; o guarani paraguaio; a LGA). Para esse conjunto de línguas, ele propõe justamente o nome de língua geral. Por meio de sua definição, o linguista tenta especificar um sentido técnico para o termo, distinguindo essa utilização de outras acepções que o designativo de língua geral acumulou ao longo dos séculos passados, na América do Sul colonial, quando também foi utilizada para, por exemplo, referir-se a qualquer língua da família Tupi-Guarani ou, em outros casos, com referência a qualquer língua indígena que fosse veiculada em um território vasto<sup>27</sup>. Além disso, Rodrigues rejeita a categorização de qualquer dos idiomas que ele considera integrar o grupo das línguas gerais como “se tratasse de um *pidgin* ou *crioulo*<sup>28</sup> originado no contato dos portugueses com os índios de diferentes afinidades”, “ou que se referisse a uma língua criada ou moldada ou disciplinada pelos jesuítas, já no século XVI, com base na dos índios” (RODRIGUES, 1996, p. 6). Para o linguista, as afirmações desta sorte são feitas devido a equívocos motivados por confusões acerca do sentido do termo língua geral ou trata-se de concepções que carecem de fundamentos históricos e linguísticos. Ele defende a tese de que “não houve, em nenhum momento, interrupção na transmissão dessas línguas, isto é, não ocorreu mudança de língua (*language shift*) nos descendentes mestiços dos europeus e das índias tupi-guaranis”

---

<sup>27</sup> “Os três povos indígenas em questão (tupiniquins, guaranis e tupinambás), apesar das grandes distâncias geográficas que os separavam tinham basicamente a mesma cultura tupi-guarani (...)Suas línguas eram também estreitamente aparentadas, pertencentes à família linguística tupi-guarani” (RODRIGUES, 1996, p. 7)

<sup>28</sup> A diferença entre *pidgins* e crioulos seria o fato de *pidgins* não terem falantes nativos, pois ao se expandirem e passarem a ter falantes nativos tornam-se crioulos. Uma língua crioula se desenvolve através de um processo de nativização de um *pidgin*, ou seja, quando crianças falantes do *pidgin* passam a utilizá-lo como primeira língua, adquirindo complexidade e estabilidade típicas de uma língua. No caso, *pidgin* designa qualquer língua criada, normalmente de forma espontânea, a partir da mistura de duas ou mais línguas e que serve de meio de comunicação entre os falantes dessas línguas.

(RODRIGUES, 1996, p. 10). Assim, para o linguista, “as maiores alterações sofridas pelo Tupinambá no processo de tornar-se Língua Geral resultam de uma progressiva simplificação das formas gramaticais, acompanhada de reorganização da construção das frases”(RODRIGUES, 1994, p.105).

Além do bilinguismo, presente e observado nesta dialética colonial, português e nheengatu, é constatável também que, no século XIX, após a independência do Brasil, a LGA começou a perder falantes na Amazônia e teve seu declínio acentuado no final do mesmo século. Politicamente, a “portugalização” da Amazônia tornou-se mais intensa no período pombalino. Nessa época, os portugueses sofriam com a dependência econômica em relação à Inglaterra, a perda de áreas coloniais e a queda da exploração aurífera no Brasil. Buscando ampliar os lucros retirados da exploração colonial em terras brasileiras, o Marquês de Pombal decidiu neutralizar a ação de ordens religiosas que atuavam na colônia de maneira autônoma e sem o controle da metrópole, culminando com a proibição do nheengatu em 1757, medida que, entretanto, não surtiu o efeito pretendido no Grão-Pará. A vida não acontece por decreto. A língua continuou pujante e seu uso expandiu-se, ainda, por novos territórios. É importante desmascarar a ilusão persistente da história brasileira, a do monolinguismo. O atual caráter hegemônico e oficial da língua portuguesa é comumente projetado para trás, como se a partir da catequização de Anchieta, todos os habitantes das mais variadas regiões do país não falassem senão o português. A língua portuguesa é ainda no ambiente amazônico, principalmente no Alto Rio Negro, a “kariwa nheenga” – a língua do branco. E se já não é a língua do inimigo conquistador, é a língua do estrangeiro, ou quando menos, a língua do patrão, a língua alheia. Uma coexistência que varia tanto quanto o cenário político.

Em termos históricos, em 1823, o Grão-Pará aderiu à independência do Brasil, tendo passado por todo o período colonial sem que o uso da língua portuguesa predominasse em seu território. O idioma da antiga metrópole só iria sobrepujar a LGA como língua veicular da Amazônia a partir de meados do século XIX, devido a uma conjunção de diversos fatores. Entre as causas dessa importante alteração sociocultural, podemos citar os conflitos envolvendo a Cabanagem, ocorridos entre 1835 e 1840, quando foram mortos 40 mil habitantes do Grão-Pará, número que representava um quarto da população recenseada da província, a maioria, provavelmente, falante da LGA (FREIRE, 2003, p. 244). Nessa época de decadência do nheengatu, começam a surgir obras que buscavam revitalizar a língua e registrar a sua literatura oral. Entre elas, estão

“O Selvagem” (1876), do general Couto de Magalhães<sup>29</sup>, “Poranduba amazonense” (1890), do naturalista Barbosa Rodrigues e, já no início do século XX, “Lendas em nheengatu e português” (1928), de Brandão de Amorim<sup>30</sup>. Tais autores, narrando mitos e lendas da Amazônia, forneceram elementos e temas muito caros aos escritores nas primeiras décadas do século XX, entre os quais, Câmara Cascudo, leitor de Ermano Stradelli, autor do “Vocabulário Nheengatu-Português”(1929). Lembremos que oralidade e registro de contos é o objeto de nossa pesquisa e tradução.

## 1.2 As raízes da literatura oral brasileira

Couto de Magalhães<sup>31</sup>, Barbosa Rodrigues, Ermanno Stradelli, Brandão de Amorim e outros autores e autoras, por meio de seus registros, influenciaram a construção de uma literatura nacional e, com esse arcabouço literário dos povos amazônicos e das raízes da nossa literatura, buscamos que o exercício da tradução, enquanto relação com o saber local, aliado à experiência sociocultural do público-alvo falante do nheengatu, que se concentra atualmente no Alto Rio Negro, possa fortalecer a língua e auxiliar no desenvolvimento de sua escrita, fato que foi importante nos séculos passados e pode ser fundamental ao longo das décadas vindouras. Os importantes registros já realizados, quando confrontados com as variantes atualmente veiculadas, possibilitam enriquecimento lexical, linguístico e cultural e, talvez, sobretudo, a contemplação e o aprendizado de estéticas e pensamentos diferenciados, ou seja, de contato com o alheio e, de forma paradoxal, um retorno às próprias origens, uma relação de afastamento para se

---

<sup>29</sup> No caso, os interesses pragmáticos de Couto de Magalhães, a lógica do conhecer para civilizar e sua consequente interpretação dos “silvícolas” vão formar em sua obra uma mitologia integracionista que reforça a “pacífica” assimilação política, a “integração” social e econômica dos indígenas.

<sup>30</sup> Foi secretário de Barbosa Rodrigues no Museu Botânico da capital amazonense. Revisou e traduziu ao português um conjunto de lendas em nheengatu, as quais haviam sido coligidas pelo indígena e informante Maximiano José Roberto (mestiço das etnias manao e tariana). Barbosa Rodrigues, Brandão de Amorim e o conde Ermano Stradelli se conheceram e trocaram informações. Stradelli, autor até hoje do renomado Vocabulário Português-Nheengatu; Nheengatu-Português (1929) também se valeu do trabalho de Maximiano para confeccionar seu Vocabulário dessa língua que, mesmo após todo o histórico de proibições e outros reveses, é falada no alto rio Negro e é, até mesmo, um dos idiomas oficiais em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas.

<sup>31</sup> Magalhães, já supracitado, em “O Selvagem”, traz, além de um estudo etnográfico das etnias do Brasil Central, um curso de Língua Geral (método Ollendorf), aliado a um conjunto de narrativas em nheengatu.

colocar sobre novas bases mais sólidas, democráticas, serenas e dialogadas sobre o que é brasilidade, suas origens culturais diversificadas, miscigenadas, problematizadas e dialogicizadas. O “Vocabulário Nheengatu-Português” de Ermano Stradelli, feito em processos de contato, numa época em que os próprios indígenas não podiam assumir sua identidade étnica como tal, possibilitam-nos averiguar, pesquisar e buscar entender a relação, expressa na literatura, desta memória coletiva indígena e sua função social, ou seja, permitem-nos examinar esses textos como funcionais, próximos e particulares (ou não) a tais povos, e, assim, constatar a função material e imaterial que a Língua Geral, o nheengatu<sup>32</sup>, representa às etnias, mormente, aos Barés<sup>33</sup>, e como estes a ressignificam enquanto símbolo, elemento de seus saberes e práticas de ontem e hoje.

É fenômeno recente entre os grupos indígenas do noroeste amazônico a publicação regular de livros de mitologia e histórias de clãs específicos, pertencentes a diversos grupos da região (Desana, Tukano, Tariano, Barés, Baniwa etc). Os livros são de autoria compartilhada, com um homem mais velho narrando o texto a seu filho, que, mais versado no português, traduz a narrativa, contando em geral com o apoio de um antropólogo para transformá-la em texto escrito. Essa iniciativa, respaldada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e alguns de seus aliados governamentais e não governamentais, tem despertado interesse no âmbito dos debates atuais em torno dos direitos intelectuais de povos indígenas e tradicionais, e de como proceder ao seu reconhecimento e proteção. Por outro lado, no âmbito local, o uso da escrita e dos livros atualiza uma dinâmica ritual, por meio da qual esses textos eram transacionados oralmente no passado. Levantar a hipótese de dialogar com esses recolhedores brancos citados, acerca das formas de subjetivação e objetificação das culturas em questão, levando em consideração as relações dos grupos indígenas entre si e, destes, com os brancos, parece-me mais produtivo do que o cancelamento de todo este manancial produzido na virada do século XIX para o século XX. Por meio dos registros dos mitos e narrativas, estes também nos remeteram, obviamente, à formação identitária

---

<sup>32</sup> No português que herdamos de Portugal, nós, brasileiros, ao fim e ao cabo, “infiltramos” uma segunda língua, o nheengatu, que se falava nestas terras, proibida por Portugal em 1757.

<sup>33</sup> O Tronco ARUAK presente nesses quadros é representado pelos Baniwas e Kuripakos, Werekena, Tarianas (estes adotaram a língua dos Tukanos) e os Barés (que perderam a língua original e falam nheengatu).

do Brasil “profundo”, a uma intencional discussão do que possa ser esta identidade brasileira, um dos pontos fulcrais desta pesquisa.

Os estudos feitos na Amazônia, principalmente, na passagem dos séculos XIX-XX, representaram um significativo material documental antropológico-linguístico que tiveram ressonâncias agudas nas obras do Modernismo. Esse imaginário se estendeu, na poesia e na prosa para muito além daquele período. Como seguir para além de uma concepção modernista de folclore, especialmente do conto popular? Como se vê o tradutor diante do desafio de traduzir para a oralidade do nheengatu a partir do texto original erudito-popular cascudiano? É possível pensar essa tradução sob o prisma de uma prosa indígena ligada a uma concepção tradutiva conectada com a mesma escrita etnográfica das narrativas deste povo? Explico-me: estou buscando trazer aqui para esta discussão alguns aspectos das artes verbais, o paralelismo, a composição formular. Mas isso são aspectos tradutivos que revisitaremos mais adiante nesta tese, com cautela redobrada com o léxico usado, decolonial, antirracista, com o etnólogo-tradutor de contos, enquanto produtor de uma tradução propriamente dita, feita sem incorrer no erro de inocular pontos de vista não pertencentes às características híbridas e específicas de cada um desses povos, em especial os Barés e, ao mesmo tempo, considerando minha situação de tradução real, situada tantas vezes fora do contexto cultural, seja porque distanciado do tempo histórico em que foi produzido o texto original cascudiano, seja pela necessidade sempre de maior tempo de imersão na comunidade indígena pesquisada.

Reabrir a discussão no desejo de transcender antinomias clássicas entre natureza e cultura, talvez seja realmente a vereda, o caminho, o vetor para uma outra percepção. Não ver os povos indígenas como joguetes da lógica onipotente do Estado mercantil e do Capital e poder me confessar um tanto clastresiano (de Clastres)<sup>34</sup> sobre a contenção estrutural que manteve as sociedades amazônicas longe do produtivismo, do despotismo e do progressivismo. Em sentido particular, pensar sociedades, enquanto grupos humanos com territorialidade e, entre outros aspectos, distintividade cultural. E para os fenômenos

---

<sup>34</sup> A política pode-se desligar da figura central do Estado e ser comandada pela própria sociedade? “Reconhece-se aqui a outra face do etnocentrismo, a convicção complementar de que a história tem um sentido único, a de que toda a sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer as suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização (...). O registro de uma evolução evidente de forma alguma fundamenta uma doutrina que, relacionando arbitrariamente o estado de civilização com a civilização do Estado, designa este último como termo necessário atribuído a toda a sociedade”. (CLASTRES, 2003, pg. 208).

socioculturais, a linguagem. Os contos cascudianos me incentivaram neste sentido, entre outros motivos, porque são alimentados pela poesia viva presente, especialmente, em “Vaqueiros e Cantadores” (1939), quando as vaquejadas eram celebradas em histórias de cantadores, os desafios entre os grandes mestres em sua verve poética. Esta última obra precede a recolha dos “Contos Tradicionais do Brasil”. Lembro que meu mestrado foi uma incursão pelas possibilidades poéticas do nheengatu, ao traduzir “Cobra Norato”, de Raul Bopp, para esta língua indígena.

### 1.3 Alguns problemas iniciais da tradução

É pertinente falar disso aqui, pois traduzir uma coleção de contos é diferente de traduzir poesia. No entanto, as problematizações das nossas questões pelo viés da cultura e da linguagem permanecem. Da poesia para a prosa o que se perde? Já mencionamos aqui a questão da “regularidade encantatória”, ao convergir em concepções das relações com a natureza que privilegia as interações sociais e simbólicas com o mundo animal, e na qual o xamanismo<sup>35</sup> é instituição central. Bem compreendida em renovações “verbivocovisuais” que perpassam as distintas ritualísticas indígenas, ampliaremos o conceito de ritual e de suas passagens. E podemos chamar a atenção para as armadilhas verbais com relação à passagem da parataxe fundante deste *modus operandi* para a hipotaxe prosaica da qual foram alvos não apenas as tradições ameríndias. Vejamos,

*“Pode-se afirmar que, na poesia, a similaridade se superpõe à contiguidade e, assim, a equivalência é promovida a princípio constitutivo da sequência. Nela, toda reiteração perceptível do mesmo conceito gramatical torna-se um procedimento poético efetivo. Uma descrição não apriorística, atenta, exaustiva, completa dos processos de seleção, distribuição e inter-relacionamento das diferentes classes morfológicas e das diferentes construções sintáticas presentes em um dado poema surpreende até mesmo o investigador que a realiza”. (JAKOBSON, 1970, p. 72-73).*

---

<sup>35</sup> “A oralidade não se reduz à ação da voz; ela é a expansão do corpo. O gesto não é apenas um ornamento da poesia oral; ele recria o sagrado” (ZUMTHOR, 2010, p.217).

A eliminação da parataxe, a justaposição dos signos verbais e pictóricos, para a hipotaxe, ao lado da ordem, a disposição hierárquica, lógica fixa do alfabeto fonético, é um apagamento da alteridade, sintoma dos jogos políticos? A colonização não é uma simples corrente migratória. É a resolução de carências, conflitos e tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante que acompanha universalmente o processo civilizatório. O olho do colonizador não perdoou, ou mal tolerou, a constituição do diferente e a sua sobrevivência. Foi preciso esperar até o primeiro quartel do século XX para um momento de forte autocrítica do imperialismo ocidental e as culturas indígenas e africanas recebessem um outro olhar de simpatia do homem branco colonizador, como é o caso da antropologia antirracista de Franz Boas, que se voltava para as potencialidades universais da arte e da religião. A experiência histórica se transmite por meio da língua e os povos indígenas que habitavam a Amazônia falavam centenas delas. Durante milênios transmitiram o seu passado para as sucessivas gerações por meio de uma tradição oral, uma vez que desconheciam a escrita. Porém, poderíamos pensar não como traição, mas como transformação, uma reinvenção mediada pela escrita, contanto que a substituição de um vocábulo não pressuponha mecanicamente um referente comum com fundo objetivo.

Desta maneira, discutir como se valer da influência de estudos etnológicos para repensar problemas diversos tais como a própria noção de tradução e suas configurações enunciativas mostra-se possível. Refletir sobre as relações entre antropologia, tradução e literatura, com ênfase em estudos etnográficos, tradutológicos e sociedades ameríndias e, no caso deste trabalho, do papel do nheengatu, eis a empreitada, a tarefa deste tradutor. Talvez a forma literária de mais difícil tradução seja a poesia. Não só é necessário manter o significado, mas também o ritmo, as rimas e outras características típicas da poesia. Mais difícil, ainda, é a tradução da poesia ou mesmo da prosa, quando se trata de um texto oral. A tradução, buscando recuperar o modo de ver do original, sendo capaz de apontar, admitir e assumir o estatuto peculiar das manifestações estéticas ameríndias, de onde advém a ideia de perda, de se estar em outro lugar, noutra complexidade.

A Língua Geral, provida de alfabeto e escrita, embora de uso restrito também enquanto língua minoritária, produz escritos e comunicação em que a fala deve-se sobrepor ao sistema e a função à estrutura. Isto é, a transmissão de conhecimentos, crenças, valores, práticas e condutas de cada povo indígena está menos ligada à erudição desta sociedade e ao exercício da escrita e é mais concernente aos saberes cotidianos.

Mais atualmente, esta dialética entre oralidade e escrita está mais vinculada à educação indígena diferenciada, norteadas pelas necessidades e interesses de seus alunos(as), com materiais didáticos sendo produzidos pelos próprios docentes, com apoio dos meios acadêmicos, nas escolas em “comunidades”, mas não apenas nelas, onde se vai estabelecendo, para além de uma nova ortografia para o *nheengatu*, um redimensionamento no sentido de empoderamento dos saberes e tradições destas culturas. Seja como for, em sua expressão mais verdadeira, a literatura indígena, até o momento, parece que foi e será sempre o tênue fio entre a oralidade<sup>36</sup> e a escrita. O especial interesse aqui é a “palavra-provisória”, a arte da memória, do ritmo, o experimental ligado aos modos ameríndios. Assim,

*“Evidentemente, o tradutor não pode ser equiparado aos leitores em geral; no âmbito de seu ambiente cultural, ele é antes de mais nada o leitor por excelência, e leitor privilegiado do texto que irá traduzir. Entretanto, essa situação, de fato excepcional, não pode, do ponto de vista defendido no presente trabalho, levar a que se exija de um tradutor ser capaz de identificar em absoluto, todo o inescrutável – e muitas vezes, inconsciente – espectro das intenções comunicativas de um autor. Encontramos reiteradamente a afirmação de exigências deste tipo, complementadas pela defesa da anulação da presença do tradutor no texto traduzido” (LAGES, 2002, p.69).*

O trabalho de Susana Lages (2002) permitiu pensar a melancolia da obra de tradução, sua incompletude, seu inacabamento ao dialogar com as diferentes teorias da tradução, entre elas, a tarefa benjaminiana na busca do idioma original pelo caminho de suas mutações, língua adâmica, pré-babel, originária, receptáculo e matriz, e o estranhamento no limiar entre fidelidade e liberdade, rupturas e ausências cujos ecos a tradução torna presentes na busca dessa consanguinidade espiritual entre o “original” e a

---

<sup>36</sup> “Mc Luhan notava que, depois da difusão da Imprensa, o ocidental parece habitado pela nostalgia de um mundo do toque e do ouvido, o mesmo que o faria perder a pura visualidade abstrata da escrita. A partir do fim do século XVIII, na França, na Inglaterra e na Alemanha, insinuava-se entre os letrados o sentimento de que havia livros em excesso. Muitas coisas mudaram. Durante os últimos 100 anos, a evolução de nossas ciências como a da poesia orientou para a redescoberta de uma interioridade, para uma escuta das vozes primordiais, às quais o pensamento europeu parecia ter se tornado surdo”(ZUMTHOR, 2010, p.318-319).

“cópia”. Elaborar essas perdas irreparáveis sem gerar a conhecida aporia é um dos problemas epistemológicos da área dos Estudos da Tradução. Dentre esses regimes, destacam-se aqueles relacionados às artes verbais, compreendidas aí expressões tais como narrativas e cantos rituais, os quais vão potencializar a *tradução equívoca* como um problema de base, como veremos em capítulo específico mais adiante.

Detentores que são de um conhecimento ancestral, aprendido pelos sons das palavras dos(as) avós, esses povos priorizam a fala como instrumento de transmissão da tradição, dialogando com as novas gerações, para que estas exercitem a memória, o culto à ancestralidade e, obviamente, a língua, por vezes como um dos últimos refúgios identitários. Os ensinamentos transmitidos e as histórias contadas são, assim, guardiãs de um mesmo tempo passado e presente, em movimento circular de momentos repetidos, revividos e, é claro, ressignificados. De forma distinta, a literatura escrita por indígenas é um fenômeno relativamente recente para esses povos originários, mas já há vários autores(as) com projeção nacional e internacional, integrando acervos de bibliotecas com seus livros: Daniel Munduruku, Yaguarê Yamã, Olívio Jekupé, Julie Dorrico (etnia Macuxi), Kaká Werá Jekupé, Kanátyo Pataxó, Ailton Krenak (eleito imortal da ABL em 2023), são, até o momento, os mais conhecidos literatos(as) indígenas, sendo que, no campo da poesia, destacam-se Aline Pachamama (etnia Puri), Auritha Tabajara, Márcia Kambeba, Graça Graúna (etnia Potiguara) e Eliane Potiguara, entre outras.

Para se mudar o modelo de civilização que conhecemos e suscitar-se o surgimento de uma nova via política para os povos indígenas, defender-se o exercício da cidadania ainda precisa sair do discurso e ir para além do ativismo político, com uma abordagem que inclua diálogo social e relações concretas com os valores que disseminamos como a cultura escrita. Evidentemente, é tempo de se pensar, a partir dos pontos de vista indígenas, na atividade tradutológica como meio de uma aproximação cultural diferente, como marcadora das diferenças contrapostas, já que muito da produção de textos traduzidos, em geral, perpetua tendências dominantes de perspectiva eurocêntrica. Muito embora as atividades de recolha de autores como Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues, Ermanno Stradelli e Brandão de Amorim, entre outros expoentes, sejam muito antigas, a elaboração de teorizações sistematizadas e, em especial, a consolidação dos diálogos da diacronicidade da área acadêmica com os fenômenos relativamente recentes trazem muitas questões referentes a uma reflexão acerca das produções escritas de mitos, contos e lendas, pois, dificilmente a monumental obra desses intelectuais servem ou são

utilizadas como local de diálogo para se repensarem, em termos de análise linguística, diacronicamente, a tradução e a produção atual das coleções de livros indígenas do Rio Negro, por exemplo, no sentido de novas rotas de criação e transformação, em especial, nesta pesquisa, do povo Baré, e seu futuro num mundo complexo e desigual como é o nosso. Uma historicização das recolhas mais antigas, uma diacronização aliada à língua nheengatu sincrônica podem ser uma guinada muito frutífera para o fortalecimento do protagonismo dos povos nativos, em se tratando de língua e linguagem, no sentido dos seus potenciais de resistência e emancipação cultural.

Por vezes engessada no papel, porém viva nos povos indígenas da Amazônia, a literatura oral indígena manifesta-se pelo que chamamos de cultura ritual, mas segue para além de uma visão literária, tomada de uma ritualística geradora e formadora de tipos particulares de pessoas e sociedades. Ao discutir essa produção simbólica pelas artes da memória, uma vez refundada no universo da escrita, o processo de representação pode-se definir como a relação entre o conceito que a pessoa tem sobre o fato e as coisas em si, digamos assim, os aspectos que concretamente participam dessa outra lógica coletiva. Por exemplo, se admitirmos que não há oposição entre magia e ciência no espaço dessa vivência e convivência com a escrita, essas duas esferas podem, no limite, se interligar a fim de construir e buscar o entendimento desse duplo desafio que herdamos: por um lado, a existência de livros e o processo de revitalização da língua; por outro, os(as) indígenas reais (grande parte falantes do nheengatu), que hoje habitam “comunidades” (nome dado pelos missionários católicos e também protestantes, ou evangélicos, nos dias atuais) que vieram substituir, na maioria dos contatos estabelecidos, as antigas “malocas comunais” da zona rural e, em suas vidas urbanas, as disputas, práticas políticas e as leis indigenistas em luta para o reconhecimento dos direitos decorrentes das especificidades culturais dos diferentes povos originários.

No nosso caso, ligado à discussão da produção da literatura, ao se tomarem como objeto os mitos e suas narrativas, é necessário problematizar a origem das coisas e como estas se deram no passado, como são presentificadas nas práticas sociais, constituídas por forte uso da oralidade, além do notável letramento, nos dias de hoje, que reveste tais narrativas, mas que não se incorra no erro de encerrar a produção, recepção e circulação de conhecimento como algo exclusivo da língua escrita. Assim como é necessário lembrar que, deixar o campo pela cidade em busca de uma vida melhor, historicamente, não se realizou, não apenas entre os indígenas, mas entre diferentes contingentes humanos, via

de regra, tecendo mais exclusão ao entrelaçar a desigualdade econômica e o acesso ao capital cultural, ao direito à cultura. Estes movimentos migratórios e de territorialização passam cada vez mais a ser revistos, relativizados e as tessituras destas mobilidades constituem, por assim dizer, pontos nevrálgicos, cruciais para a manutenção, para os processos de revitalização, preservação e enriquecimento das línguas indígenas, não apenas do nheengatu, mas, inegavelmente, de outros idiomas de diferentes etnias ainda não tão bem documentados, como é o caso da língua dos Barés.

Concluindo, apesar da expressiva diminuição no número de seus falantes, o nheengatu continua sendo falado, sobretudo, na bacia do rio Negro, em territórios do Brasil, da Venezuela e da Colômbia. Nessa mesma região, no estado do Amazonas, encontra-se o município de São Gabriel da Cachoeira, no qual a Lei 145/2002, aprovada no dia 11 de dezembro de 2002, concedeu ao idioma, junto com o tukano e o baniwa, a condição de língua cooficial do município. LGA ou nheengatu (“a língua boa”, i.e, nheenga + (ka)tu = Nheengatu ) abriu aqui uma relação de diálogo com obras escritas ou publicadas nos séculos XVI e XVII que correspondem ao período histórico em que o tupi antigo (a língua do litoral do Brasil) foi falado e seu conhecimento considerado, por exemplo, condição *sine qua non* para a admissão à Companhia de Jesus e à sua empresa evangelizadora por estas terras. Levou-nos também, a partir do final do século XVII, uma vez que as línguas gerais então começaram a dominar, a questões linguísticas, políticas e simbólicas que desembocam no Amazonas e no Pará, onde essa “língua boa” mais que o português foi predominante até o ano de 1877, quando a grande seca no Nordeste levou milhares de nordestinos à Amazônia em busca de trabalho nos seringais e, com eles, a hegemonia da língua portuguesa e o ciclo da borracha.

Por outro lado, Norte e Nordeste, povos indígenas e Câmara Cascudo têm, enfim, pontos de contato notáveis, especialmente na disseminação da cultura popular. Seguindo este rastro histórico do tupi antigo ao nheengatu, não poderíamos deixar de levar em conta como foi sua trajetória de ascensão e declínio e um pouco da sua situação atual. A proposta de rastrear esse percurso está longe de ser esgotada. É um tema no qual, quanto mais se adentra, mais se percebe que há muito ainda por descobrir. Suas características intrínsecas de hibridização, particularidades e especificidades de cada período em que foram faladas essas línguas, desde o “achamento” desta terra até a realidade amazônica de hoje dos povos indígenas, possibilitam mapear trajetórias, estratégias e dificuldades de sobrevivência como também pleitear uma nova situação de fim do empobrecimento, da

resistência e da emancipação destas populações. Enfim, os relatos obtidos através de documentos quinhentistas, seiscentistas e setecentistas e a experiência histórica dos românticos do século XVIII aos modernistas do século XX, mostraram-nos o longo caminho rumo à possibilidade de uma literatura no século XXI, escrita, por exemplo, por indígenas falantes de nheengatu. É esse o futuro?

Procurei aqui ressaltar, minimamente, esses sentidos, essas reconstruções a partir da perspectiva dos Estudos da Tradução. Isto não quer dizer que me estou referindo apenas às noções dos termos próprios deste campo (língua-fonte / língua-alvo, tradução e poesia, seus desafios, falácias, limites etc), mas que busquei seguir para além disso, da mesma forma que, quando os povos originários se referem às noções do sagrado, não estão ligados às nossas metafísicas ocidentais, e que também existem outras concepções de tradução, transcrição e outras possibilidades. Com sua teoria dos polissistemas, Zohar (2000) acredita, que a literatura traduzida pode vir a preencher uma lacuna no sistema literário de destino. Interessa-nos, desta forma indagar que lugar no polissistema literário dessa língua indígena teria sido preenchido pela prosa cascudiana de “Contos tradicionais do Brasil”, uma vez que, até o momento, o nheengatu é muito mais utilizado, historicamente, como língua de catequese do que para produção ficcional propriamente dita. “Se bem que, em nível descritivo, pode-se falar de repertórios mínimos, sem os quais nenhum sistema literário poderia funcionar. Estudos do surgimento de repertórios (literários) mostraram que, desde o momento inicial, nenhuma literatura funciona com um repertório pequeno; o mesmo vale para o sistema literário enquanto complexo maior. Em outras palavras, os fatos parecem demonstrar razoavelmente que, uma vez que um sistema começa, a (lei de) proliferação se ativa” (EVEN-ZOHAR, 2013, p.19). O “boom” editorial de literatura indígena, em língua portuguesa, no início desse século XXI, pode ser citado como exemplo. No caso do nheengatu, a discussão permanece ainda, e em nível mais basilar de confecção de material pedagógico, dicionários e um pequeno repertório de obras traduzidas.

Podemos restituir as analogias estabelecidas por, digamos, povos indígenas amazônicos nos termos de nossas próprias analogias? O que acontece com nossas comparações quando as confrontamos com as formulações indígenas? O ponto de vista que Viveiros de Castro advoga é o do perspectivismo e o da *equivocação controlada*, isto é, em princípios gerais, da alteridade referencial entre os conceitos e as subjetividades; “o equívoco aparece aqui como o modo de comunicação por excelência entre diferentes

posições de perspectiva - e, portanto, ao mesmo tempo, condição de possibilidade e limite do empreendimento antropológico” (VIVEIROS, 2004, p. 5). “O equívoco não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que um equívoco sempre existe; é comunicar pelas diferenças, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo”(idem, p.10). “O Outro do outro é sempre outro”(ibid, p.12). Enfim, qual neologismo criar para tradução de determinadas palavras, se os pressupostos ontológicos de fundo são diferentes, com eventos multiposicionais e multilateralidades? Desta maneira, “a prática e a teoria da tradução abundam em problemas complexos, de quando em quando fazem-se tentativas de cortar o nó górdio, proclamando o dogma da impossibilidade da tradução” (...) Toda experiência cognitiva pode ser traduzida e classificada em qualquer língua existente. Onde houver uma deficiência, a terminologia poderá ser modificada por empréstimos, calcos, neologismos, transferências semânticas e, finalmente, por circunlóquios” (JAKOBSON, 1970, p. 66-67).

### 1.3.1 As “metáforas-raiz” e o “método da equivocação”

Tradução é uma atividade que abrange a interpretação do significado de um texto em uma língua (o texto-fonte) e a produção de um novo texto, uma tradução em outra língua-alvo com sentido equivalente, uma convergência cognitiva possível. O tradutor não é um mero conhecedor de dois ou mais idiomas. Traduzir vai além disso. O famoso jogo de palavras "Traduttore, Traditore" indica que o tradutor trai o texto original para conseguir reescrevê-lo na língua desejada (o texto-alvo). Porém, poderíamos pensar não como traição, mas como transformação, uma reinvenção mediada pela escrita. Em um primeiro momento, a tradução envolve dois idiomas, mas não para por aí. É importante discutir como se valer da influência de estudos etnológicos para repensar problemas diversos tais como a própria noção de tradução e suas configurações enunciativas, por exemplo, e principalmente, no tocante a língua nheengatu. Refletir sobre as relações entre antropologia, tradução e literatura, com ênfase em estudos etnográficos de sociedades ameríndias é um percurso que, já nesse primeiro parágrafo, aparece a oposição que domina parte deste texto sobre tradução: de um lado a concepção literária dos estudos tradutológicos, ligado ao passado modernista, na poesia e prosa, de outro, as novas tendências, preocupadas em imprimir à sua prática uma orientação antropológica.

*“Traduzir é situar-se no espaço da equivocação e nele habitar. Não se trata de desfazer a equivocação (já que isso seria supor que ela nunca existiu), mas precisamente o oposto é verdadeiro. Traduzir é enfatizar ou potencializar a equivocação, ou seja, abrir e ampliar o espaço que se imaginava não existir entre as linguagens conceituais em contato, espaço que a equivocação precisamente ocultava. A equivocação não é o que impede a relação, mas o que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que sempre existe uma equivocação; é comunicar pelas diferenças, em vez de silenciar o Outro presumindo uma univocidade – a semelhança essencial – entre o que o Outro e Nós dizemos”. (VIVEIROS, 2004, p.10)*

Percebemos que Viveiros de Castro cria um efeito discursivo em sua descrição pela qual toda a tradução, mesmo continuando com seus impasses, se resolveriam em favor da tendência da “equivocação controlada”, método defendido em seu artigo “Antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada”, publicado em 2004. Assim, é preciso descrever que ele deixa entrever em seus estudos. Sua descrição inicia-se com a postulação da “equivocação”, a qual de saída, ele torna claro a diferença entre este conceito antropológico e o senso comum, ou seja, não se trata de nenhum lugar comum que pode ocorrer entre tradutores e falantes da língua indígena “por incompetência linguística, ignorância do contexto, falta de empatia pessoal, indiscrição, engenhosidade literalista, comercialização de informação, mentiras, manipulação, má-fé, esquecimento e diversas outras deformações ou deficiências que podem afligir a discursividade antropológica em nível empírico”(VIVEIROS, 2004, p.10). Não é nada disso. Ao contrário, o objetivo é evitar perder de vista a diferença escondida nos

homônimos equívocos entre a nossa língua portuguesa e as línguas indígenas, uma vez que nós e eles nunca estamos falando das mesmas coisas.

Se, a cultura consiste no modo pelo qual as pessoas estabelecem analogias entre diferentes domínios de seus mundos, então cada cultura é um processo multidimensional de comparação. As relações intraculturais, ou comparações internas, e as relações interculturais, ou comparações externas, estão em estrita continuidade ontológica. Dessa maneira, a tradução, buscando recuperar o modo de visar do original, capaz de apontar, admitir e assumir o estatuto peculiar das manifestações estéticas ameríndias, daí, deste lugar, advém a ideia de perda, de se estar em outro lugar, outra complexidade. Outra existência, ser, devir, realidade. Radicalmente outro. Por isso, a comparabilidade direta não significa necessariamente tradutibilidade imediata, porque a descontinuidade ontológica não pode significar transparência epistemológica automática. Podemos restituir as analogias estabelecidas por, digamos, os povos indígenas amazônicos nos termos de nossas próprias analogias? O que acontece com nossas comparações quando as comparamos com as comparações indígenas?

Nestes termos, a perspectiva advogada por Viveiros é a do perspectivismo e a da equivocação controlada. São campos de referências mutantes, universos abissais e, neste tocante, geram mais discordâncias do que convergências. Retomamos aqui o interesse pela “palavra-provisória”, a arte da memória, ritmos, o experimental ligado aos modos ameríndios, o tênue fio entre oralidade e escrita. E pontos de partida e relações diferentes emergem, elevam-se, despontam, como se saíssem das águas das noções de alteridade e identidade.

O problema em questão é o questionamento de subsumir, colocar em algo mais amplo, fazer aquela coisa parte ou componente, enfim, anexar modos nativos de produzir relações coletivas a um modelo ocidental de grupo, aderir alteridades às nossas próprias analogias. Em outras palavras, seria inadequado “traduzir” o modo de vida dos indígenas e, portanto, a sua cultura, também no nosso caso, na América do Sul, pelos mesmos termos empregados para “traduzir” o modo de vida dos grupos europeus ocidentais. Este intenso trabalho de desconstrução manifesta o desacordo teórico mais importante quando questiona as explicações holísticas e totalizantes clássicas.

O trabalho é debater os pressupostos e a universalidade da aplicação de uma série de construções analíticas quando nos referimos ao conceito de sociedade. Colocar em xeque uma série de conceitos que são reflexos das “metáforas centrais ocidentais”: uma sociedade dividida em público-privado ou político-jurídico e doméstico; dos conceitos de identidade sexual individual e, por fim, de papéis sexuais de dominação com seus referenciais de posse-propriedade e, claro, suas associações às questões de gênero. “Precisamos parar de pensar que no coração dessas culturas há uma antinomia entre a sociedade e o indivíduo” (STRATHERN, 2006, p. 39).

Para descrever a passagem sobre “equivocação tradutória”, sinto ser necessário discutir o “espaço entre as linguagens conceituais em contato”, onde o conceito da cultura como “metáfora-raiz”, da antropóloga Marilyn Strathern, fomenta esse horizonte de interlocução crítica entre etnologia e tradução e, obviamente, o pensamento ameríndio relacionado ao perspectivismo e multinaturalismo que deixa entrever os

estudos de Viveiros de Castro. Essa é a perspectiva inovadora stratherniana. Em sua obra, o comportamento criticado é aquele visto como neutro e se considera que o poder reside no controle do evento e dos bens, de forma análoga à maneira pela qual os homens controlam as mulheres. Strathern adota o projeto feminista para explorar o imaginário de gênero, conceitos e relações, afim de deslocar pressupostos estabelecidos e, o que é pior, preconceitos arraigados. Se a crítica inicial que ela realiza às análises antropológicas convencionais acerca da dádiva é o cerne do livro, a preocupação é contextualizar o pressuposto das questões colocadas pelos dois corpos de conhecimento, ou seja, a antropologia e o feminismo, projeto que a autora adota.

Strathern organiza o livro através de várias relações de oposição: nós/eles, dádiva/mercadoria, pontos de vistas feministas/ discursos antropológicos consolidados e segue se assentando em torno da discussão nas premissas sobre as quais se baseiam os escritos sobre a Melanésia, as suas relações e interações. Estas, segundo ela, não adquirem, na Melanésia, a forma ocidental de “sociedade”. Nem poderiam, pois os Melanésios não organizam seus conhecimentos de acordo com as metáforas ocidentais, as “metáforas-raiz” (do público-privado ou político-jurídico e doméstico; dos conceitos de identidade sexual individual e, por fim, de papéis sexuais de dominação com seus referenciais de posse-propriedade e associações às questões de gênero, como já mencionado).

Ela trabalha as metáforas derivadas da ciência social ocidental, como se fosse possível decompô-las, para poder evocar a fluidez da vida social melanésia. Neste tocante, a ideia de gênero é apresentada como uma concepção que deixa de enquadrar-se nas dicotomias ocidentais. Esta fluidez e mutabilidade, de um pensamento que justapõe ao invés de classificar, como vimos, orientam as possibilidades das identidades de gênero que se conformam, temporariamente, delimitando o tipo de ação. As pessoas teriam dentro de si múltiplas identidades, capacidades imanentes que em qualquer momento pudessem ser ativadas. As identidades de gênero melanésias podem ser duplas ou compostas, e/ou unitárias. No estado composto, cada pessoa é uma espécie de andrógino que não opera nem como “homem” nem como “mulher”, trata-se de uma relação de gênero composto(*cross-sex*). No estado unitário, nos encontros que podemos imaginar como de “homem-mulher”, a identidade de gênero se homogeneiza. Assim, as relações de gênero que deveriam ser foco de análise não são aquelas entre “homens” e “mulheres” mas as relações entre *same sex*(estado unitário) e *cross-sex*(estado composto/andrógino): as formas – transformáveis- de pessoas que podem aparecer como singulares ou múltiplas. Deste modo as pessoas não podem ser cindidas nas dicotomias clássicas.

Devo confessar que, apesar do deslumbramento inicial provocado pelo livro, fui sentindo certo ceticismo por maior que seja a sedução intelectual exercida pela desconstrução. Meu ceticismo poderia ser, portanto, alocado no confronto lógico (ocidental?) decorrente da dificuldade de deixar de ser orientado por aqueles pressupostos, nesta linha de pensamento? No entanto, se as ideias colocadas pela autora sobre a cultura ocidental me parecem extremamente homogeneizantes, ao lado de uma diversidade de concepções melanésias, estas podem realmente ser observadas e lidas a a partir dos nossos pressupostos? Outra questão mais definitiva se relaciona com o caráter

dos sucessivos questionamentos às categorias analíticas apresentadas pela autora. Estas categorias são mostradas, umas após as outras, como meras construções ocidentais.

Por outro lado, Strathern, todavia, denuncia a visão europeia ocidental da cultura, que se concebe universalmente como produção, como artifício construído sobre uma natureza, e a autora vê isso como manifestação de poder e eficácia duvidosas, se analisarmos os problemas ecológicos decorrentes da atitude de domesticação do mundo natural. E aproximando-se mais do assunto, o maior problema para autora parece não residir nestas construções em si mesmas, mas em sua descontextualização, isto é, na aplicação de construções analíticas ocidentais para compreender “outros” sistemas contextualizados, enfim, o debate das “metáforas-raiz” que ela empreende no livro “O gênero da dádiva”.

*“ Meu interesse nesse debate provém do uso que, não obstante, quero fazer do conceito de dádiva. Ele é uma de minhas ficções – a ser mobilizada em sua definição relacional em face de sua contraparte, o conceito de mercadoria(...) se numa economia mercantil, as pessoas e as coisas assumem a forma social de coisas, numa economia de dádivas elas assumem a forma social de pessoas” (STRATHERN, 2006, p.208)*

Mas como tirar proveito das lições tiradas do povo da Nova Guiné, no sudoeste do Oceano Pacífico, se permanecemos do outro lado da linha demarcada pela separação Ocidente/ Melanésia? “O gênero da dádiva” permite alargar nossa compreensão do gênero e do pensamento humano de maneiras que nem mesmo a própria autora pudesse prever, aliás, efeito inevitável, porque textos pontiagudos e divergentes são polissêmicos. Nesta acepção, podemos retomar a relação entre as “metáforas-raiz” stratherniana e o método da “equivocação” controlada em Viveiros de Castro. Essa ordem de preocupação antropológica serve aqui como disparador para dar conta, mais apropriadamente, das especificidades de se trabalhar os estudos tradutológicos em línguas indígenas, mais especificamente, no nosso caso, no nhengatu, inscrevendo, não a reboque, mas como ponta de lança, a necessidade de percepção da oralidade e do costume popular que acompanham uma análise e um léxico apropriado para os estudos tradutológicos na região do Alto Rio Negro.

*“ Acrescentaria que traduzir é sempre trair, como diz o ditado italiano. Contudo, uma boa tradução – e aqui estou parafraseando Walter Benjamin (ou melhor, Rudolf Pannwitz via Benjamin) – é aquela que trai a língua de destino, não a língua de origem. Uma boa tradução permite que conceitos estranhos deformem e subvertam a caixa de ferramentas conceituais do tradutor para que a intenção da língua original possa ser expressa dentro da nova” (VIVEIROS, 2004, p.5).*

### 1.3.2 Cantos, textos ameríndios, parataxe e outros aspectos das artes verbais

Como você nos traduz? Essa é uma pergunta pela qual o estudo da tradução pode nos ensinar não apenas sobre o mundo da literatura, mas, talvez principalmente, também sobre o mundo em que vivemos. Fazer uma crítica à visão etnocêntrica, e mesmo logocêntrica, colonialista do pensamento ocidental, ao evitarmos generalizações e criar perguntas para este exercício interlingual, nesta intersemiotividade das relações entre imagem, canto e palavra. É sobre isso. Esta certa comunicabilidade, esta língua original resgatada pode ser estabilizada em livros? Na região do Alto Rio Negro, sedimentada por missionários, militares, pesquisadores e cientistas o nheengatu não é uma língua cantada xamanicamente. Já falamos sobre o nheengatu ser mais utilizado, historicamente, como língua de catequese, Bíblia e suas glosas, do que para produção ficcional propriamente dita por seus falantes, ou outros aspectos, quando, por exemplo, confrontados com estudos mais específicos sobre os regimes ameríndios de conhecimento e de expressão. Dentre esses regimes, destacam-se aqueles relacionados às artes verbais, compreendidas aí expressões tais como as narrativas e os cantos rituais, os quais vão potencializar a tradução equívoca, a “equivocação” como um problema de base.

É uma questão que perpassa o que se poderia denominar ideológica ou culturalista, muitas vezes ligados ao nosso sistema capitalista (economias de mercadoria) e o sistema da dádiva ameríndia, centrado na base relacional entre as pessoas, índices dos afetos. Círculos longos de generosidade e curtos de tensão social, nos engajamentos das alianças e reciprocidades, por exemplo. Enfim, como se criar uma tradução de determinadas palavras se os pressupostos ontológicos de fundo são diferentes, com eventos multiposicionais e multilateralidades? A ideia de perda permanece mesmo porque a poesia, sobretudo em nível metalinguístico, é uma dobra da linguagem sobre si mesma. Poética, pensamento especulativo, ritual, devir, multiplicidade, artes verbais e xamanismo. Questões da percepção, do ser, agir e pensar: indígenas leitores/produtores de poesia? Como podemos ampliar o conceito para ambos os lados?

O poema é a escultura em barro, o vaso, o corpo coberto de grafismo, a cestaria. Poesia para além da escrita. É dessa torcedura ontológica que buscamos ampliar o debate, muito embora o trabalho foi mais de perturbar a língua-alvo (nheengatu), disputar o imaginário com os textos religiosos ocidentais, com uma tradução do português para o nheengatu da poesia de “Cobra Norato”, de Raul Bopp, e dos “Contos tradicionais do Brasil”, compilados por Câmara Cascudo, do que propriamente mergulhar nas poéticas ameríndias, no que se refere à perspectiva louvável, necessária e desafiadora de partir das manifestações culturais e por que não do próprio xamanismo, enquanto território para além do efeito linguístico e literário das palavras. Eis o cerne desse debate proposto entre etnologia, literatura e tradução.

As pesquisas etnográficas no Amazonas que examinam cantos xamânicos por meio da linguagem poética, nos estudos fronteiriços entre antropologia e tradução, em especial no que se refere às complexidades das artes verbais, no caso, associado ao xamanismo, além de um deslocamento de região dentro da Amazônia, reencantou minha pesquisa, em especial, no sentido, de que a sociedade indígena que manteve contato (Comunidade Boa Vista, baixo Içana) caminha a passos largos para a assimilação às populações nacionais. Obviamente, minha situação objetiva de pesquisa não quer nem de longe reduzir a uma só aldeia vários dos povos indígenas contemporâneos. Por outro lado, povos, à primeira vista, irremediavelmente “aculturados”, como os Barés no Alto do Rio Negro, têm demonstrado que eles administram e mantêm sua reflexividade sociocultural, recorrendo a estratégias políticas e categorias cosmológicas semelhantes à outras sociedades “tradicionais”, malfadada a presença evangélica e católica regional e, especialmente, em sua própria comunidade.

Estes estudos antropológicos expandiram muito as possibilidades para a enorme riqueza dos regimes criativos da floresta que se desenvolve nos entrecruzamentos dos nossos pressupostos de pensamento. E parece-me que aí está uma das encruzilhadas. Como seguir para além de uma concepção modernista de poesia? Como tratar outra existência, ser, devir, realidade como radicalmente outro e não cair na falácia de fazer uma substituição da palavra indígena pela do estrangeiro, à mania como justamente o faz nossa abordagem escolar ocidental? Como não ser “folclorizante”, no sentido pejorativo, e reconhecer as diferenças entre mito e fábula sem adentrar reflexões mais aprofundadas sobre o perspectivismo ameríndio? Neste desafio de devolver em sua própria língua a riqueza do texto original, sob o prisma de uma poética do xamanismo, quais ligações podemos estabelecer entre o que modernistas (ou até mesmo pós-modernistas) chamam de poesia e prosa? Podemos adentrar quais podem estar, intimamente, ligada a uma concepção propriamente tradutiva desta mesma escrita etnográfica xamânica, considerando nestas artes verbais indígenas, a composição formular e o paralelismo, sua dinâmica de reinteração e variação que tece os cantos.

Oras, tal juízo (“etnólogo-tradutor-poeta”) também traz em seu bojo outro perigo: evidencia uma visão ciclópica da tarefa do tradutor, de possuir capacidades sobre-humanas em uma só pessoa “imbuído da missão de chegar a compreensão completa do texto”(LAGES, 2002,p.68), bastante distanciado do tradutor real, por vezes distanciado do tempo histórico que produziu o texto original ou, no meu caso, situado tantas vezes fora do contexto cultural pelo curto período de trabalho de campo financeiramente possível, muito embora para além de pesquisa acadêmica seja um compromisso intelectual vitalício.

Se a história dos povos amazônicos reflete uma tendência teórica geral e nos traz, muitas vezes, mais proximamente a um “exame de consciência”, provocado por mais de cinco séculos da invasão da América, existem colocações absurdas de que as sociedades indígenas contemporâneas, sendo não representativas da plenitude original, são descartáveis, e podem assim ser assimiladas à sociedade nacional. Esta é uma das exposições de opiniões de pouco ou nenhum senso que não se pode subscrever, mas aos indígenas não faltam inimigos poderosos. Em sentido particular, pensar sociedades, enquanto grupos humanos com territorialidade e, entre outros aspectos, distintividade

cultural. E para os fenômenos socioculturais, a linguagem. A eliminação da parataxe, a justaposição dos signos verbais e pictóricos, para a hipotaxe, ao lado da ordem, a disposição hierárquica, lógica fixa do alfabeto fonético, é um apagamento da alteridade, sintoma dos jogos políticos? Qual a diferença do pensamento empajezado com signos verbais criadores de imagens para o sacerdote cristão do texto escrito?

*“O argumento aqui esboçado sugere que, na Amazônia indígena (...) ela [a diferença] permanece sempre operativa, mesmo naquelas formações de tipo mais hierárquico, como as do Rio Negro, ao modo de um resíduo que bloqueia a constituição de chefaturas ou Estados dotados de uma interioridade metafísica acabada. O xamã horizontal pan-amazônico impede a consciência entre poder político e potência cósmica, e assim, a elaboração de um sistema sacrificial de tipo clássico. Pois a instituição do sacrifício é a captura do xamanismo pelo Estado” (VIVEIROS de CASTRO, 2002, p.472).*

Retomando os caminhos da tradução, ao invés de insistirmos na dicotomia entre literal e metafórico, podemos pensar que qualquer termo pode apresentar uma extensão semântica. Além disso, se aceitarmos que os fenômenos ou realidades descritas são multidimensionais, então o objetivo de uma única tradução definitiva é uma miragem. A abertura à tradução não é uma ameaça à inteligibilidade mútua, mas sua pré-condição, nestes termos, temos a possibilidade da descoberta do contínuo mesmo que em unidades descontínuas, como é o caso da poesia, sem imposição, é claro, de uma métrica ao texto e buscando evitar ao máximo a mutilação da performance ritual, dos aspectos não verbais ligados à música, aos grafismos, à dança, pela escrita alfabética, como já mencionamos, em sociedades que mantêm seus ritos e língua matriz.

Se as artes verbais indígenas, no campo da parataxe, sequência de frases justapostas, arranjadas lado a lado, em linguagem falada, cantada ou escrita, de frases curtas e simples, normalmente sem conjunções coordenativas ou subordinativas, na tradução, experimenta uma redução etnocêntrica hipotática, historicamente transcrita para a prosa, relação sintática em que existe dependência ou subordinação de uma palavra ou de uma oração a outra palavra da frase ou a outra oração do período, esta subordinação segue o que constrói o texto inicial? Qual é a medida da perda nessa torcedura ontológica do registro escrito em prosa? Elaborar essas perdas irreparáveis sem gerar a conhecida aporia é um dos problemas epistemológicos e antropológicos da área dos Estudos da Tradução.

Penso ser saudável que essas questões reverberem ainda mais intensamente e gerem discussões na academia, interessada em formas de tradução de textos ameríndios. Não há um único conceito de literatura, mas é importante explicitar os pressupostos relacionados a seus diferentes empregos para evitar simplificações excessivas e neutralizações da diferença. Se há privações, prejuízos na tentativa de devolver em sua língua a riqueza do texto original, já que ele não se pode tornar transparente (“ilusão da transparência”, termo usado por Meschonnic) ou invisível (“invisibilidade do tradutor”, expressão usada por Venuti ) pois, as línguas, tal como as culturas, são sistemas

autônomos fechados, por vezes intransponíveis, o tradutor, quando pensamos em termos da abrangência de seus conhecimentos culturais e linguísticos, feitas todas as ressalvas de não imbuí-lo da missão “de chegar a compreensão completa do texto”, como já mencionamos, “ao fazê-lo, defenderei que o perspectivismo projecta uma imagem de tradução como um processo de equívoco controlado – “controlado” no sentido de que caminhar pode ser considerado uma forma controlada de cair” (VIVEIROS, 2004, p.5).

Caminhando ou caindo, neste balanço, digamos assim, o artigo de Viveiros de Castro será uma referência significativa ao longo de toda a minha análise, revelando-se uma fonte importante aos questionamentos que orientam essa ação tradutória do diálogo tenso, delicado e necessário entre uma língua indígena e o português.

### **1.3.3 Perspectivismo, natureza e cultura**

Busquemos aqui evitar dicotomias entre teoria e prática da tradução. No caso do nheengatu, no trabalho de campo real, a discussão se fez no nível de confecção de material pedagógico, a educação formal, dicionários e um pequeno repertório de obras traduzidas, além da coleção de narradores indígenas. Como já mencionado, pensamos que nossa contribuição seria também trabalharmos uma tradução de poesia no mestrado e neste doutorado, uma coleção de contos cascudianos recolhidos da boca do povo. Abordar por exemplo a “Coleção dos Narradores do Alto Rio Negro”, as ortografias e oralidades presentes nestes textos e possibilidades de se “desentranhar”, para usar um termo de Manuel Bandeira, tais aspectos da literatura oral fogem ao escopo deste trabalho, muito embora vão ser exaustivamente estudadas nas notas de rodapé da tradução que consegui fazer dos contos cascudianos para o nheengatu.

As próprias composições metafóricas e formulares ameríndias, decisivas para a compreensão dos processos de transmissão e produção de conhecimento verbal e especulativo, entre estes povos, e suas noções de autoria multivocal e extraocidentais, fruto de longo processo físico e intelectual, além de negociações com seres não humanos, donos dos cantos, espíritos mestres de diferentes patamares do cosmos também escapam a uma abordagem mais apurada. Verificada enquanto intenção arriscada, para se dizer o mínimo, o intuito de trabalhar com poéticas distintas, partindo da também problemática tradição do livro, como conceituar o objeto estético do poema? Como pensar a prosa dos contos recolhidos por Cascudo? A partir do espectador ocidental levar literatura ou abrir um diálogo fecundo?

Buscar uma reflexão ontológica, uma etnopoética que observa que mesmo, aparentemente, partindo de lugares análogos, existe uma instabilidade de referentes, e desse lugar, ver a enorme dificuldade da tradução quando se trata de dizer em um idioma o que este idioma tende a silenciar porque é obra coletiva e pensar o grau de incongruências entre as línguas onde certos conteúdos correspondem apenas parcialmente aos conteúdos de outra língua, remeteu-me diretamente ao “método da equivocação” e seus desdobramentos além, é claro, do conjunto de ideias do perspectivismo.

“Esta cosmologia imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências subjetivas, humanas e não humanas, cada uma dotada do mesmo tipo genérico de alma, ou seja, do mesmo conjunto de capacidades cognitivas e volitivas. A posse de uma alma semelhante implica a posse de conceitos semelhantes, que determinam que todos os sujeitos vejam as coisas da mesma maneira. Em particular, os indivíduos da mesma espécie vêem-se uns aos outros (e apenas uns aos outros) como os humanos se vêem, isto é, como seres dotados de figuras e hábitos humanos, vendo o seu corpo e aspectos comportamentais na forma de cultura humana. O que muda ao passar de uma espécie de sujeito para outra é o “correlativo objetivo” do referente desses conceitos: o que as onças veem como “cerveja de mandioca” (a bebida própria das pessoas, do tipo onça ou não) os humanos veem como “sangue”. Onde vemos um saleiro lamacento na margem de um rio, as antas veem sua grande casa cerimonial e assim por diante. Tal diferença de perspectiva – não uma pluralidade de visões de uma única palavra, mas uma visão única de palavras diferentes – não pode derivar da alma, uma vez que esta é a base original comum do ser. Pelo contrário, tal diferença está localizada nas diferenças corporais entre as espécies” (VIVEIROS, 2004, p. 6).

Por mais que o conceito de perspectivismo nos faça pensar em animismo, aquele trata de relações de diferenciação de pontos de vista; o último de esquemas de identificação entre seres naturais e humanos, como o próprio termo sugere, a alma, ou seja, a alma que todo ser possui, seja humano, animal, vegetal, mineral ou até mesmo um objeto considerado inanimado pela nossa visão racionalista. E o animismo foi tomado pejorativamente, enquanto um termo para crenças indígenas, especialmente antes do desenvolvimento de “religiões ocidentais organizadas”. Existe aí um claro rebaixamento que favorece a visão eurocêntrica de espiritualidade. E da mesma forma, entre os humanos e o mundo natural recorremos ao dualismo natureza/cultura. O convite é reabrir as considerações das relações entre natureza e cultura, por exemplo, pensar a discussão no desejo de transcender antinomias clássicas entre estas duas instâncias.

O naturalismo pressupõe a distinção entre uma natureza que se deve defender, própria das coisas, e as culturas humanas, isto é, as pessoas que exercem responsabilidade sobre os não humanos, projetando um conceito de “natureza” de caráter passivo, externo e estável. Essa perspectiva naturalista, para os grupos indígenas em seus territórios, é refutada, pois claramente se vincula a formas coloniais de imposição de representações culturais. As culturas não ocidentais não estão jamais interessadas pela natureza; elas não a utilizaram jamais como categoria; elas jamais encontraram seu uso senão em formato de mercadoria.

Fomos, nós, Ocidentais, ao contrário, que transformamos a natureza em um grande negócio, em uma imensa cenografia política. A própria ideia de sua “proteção” remete a noção de uma “natureza produtiva” em vias de colapso, cujos recursos são passíveis de um gerenciamento econômico esclarecido (“sustentável”). Se há conformação, ela não se dá sem a referida equivocação tradutória já discutida: como o Outro do Outro é sempre outro, a floresta, a terra e a natureza dos povos indígenas são

outras. Essa diferença de perspectiva – não uma pluralidade de pontos de vista de uma única palavra, mas uma visão única de palavras diferentes tidas como homônimas ou equivalentes é o local e instrumento de diferenciação ontológica e disjunção referencial entre as línguas indígenas e as suas traduções.

*“Era assim que nossos xamãs antigos traziam para a nossa floresta as queixadas e as antas, e também os macaco-aranha, os papagaios, os mutuns e os veados. Bebiam yãkoana e faziam dançar as imagens dos ancestrais animais yarori. E quando faziam descer a si os espíritos arara, logo víamos esses pássaros surgindo perto de nossa casa. Era assim mesmo. Os animais só ficam felizes quando ouvem os cantos dos xapiri, e estes não gostam que seus pais fiquem preguiçando na rede, sem beber yãkoana. Assim é. A caça só fica fácil de matar se os xamãs fizerem descer as imagens de seus ancestrais. Nossos maiores tinham muito conhecimento e sabiam fazer bem este trabalho. Não ficavam cantando à toa, como costumam pensar os brancos, pois se os xamãs não trabalharem sem descanso, os animais de caça ficam irritados e muito ariscos(...). Os animais também são humanos. Por isso se afastam de nós quando são maltratados”.* (KOPENAWA, 2015, p.205-206).

Evidencia-se, assim, que apesar da aparente traduzibilidade entre a nossa própria língua e a dos outros, há uma diferença escondida dentro de homônimos equívocos que existem no quadro conceitual de diferentes línguas e suas ontologias. Ao mesmo tempo, o que faz possível a tradução entre dois discursos, o que fundamenta a relação que o tradutor tenta estabelecer entre eles, é precisamente o fato de que esses discursos não dizem a mesma coisa.

O problema do perspectivismo de Viveiros não é, portanto, descobrir o referente comum a duas representações diferentes, mas sim tornar explícito o equívoco implícito. Em outras palavras, o perspectivismo supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis, a mesma representação e outros objetos, um único significado e múltiplos referentes. O objetivo principal da tradução perspectivista, assim, não é encontrar um “sinônimo” em nossa linguagem conceitual às representações que outras sociedades e sujeitos indígenas usam para falar sobre “a mesma coisa”. Pelo contrário, para o antropólogo brasileiro, o objetivo é evitar não perder de vista a diferença escondida em “homônimos equívocos” entre a nossa língua e a de outras populações originárias, uma vez que nós e eles não estamos falando das mesmas coisas, ou pelo menos, não com idênticos pressupostos.

Neste sentido, o perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. No seu artigo escrito em 2004, Viveiros salienta que “discursos antropológicos ocidentais (nossa própria etno-antropologia), que estão enraizados em nossa moderna ontologia multiculturalista (diferentes culturas) e uninaturalista (unidade da natureza em oposição a cultura), e na imagem antropológica transmitida pela cosmopraxis ameríndia na forma de uma teoria de perspectiva da personalidade transespecífica, que é, em contraste, unicultural e multinatural”(…) na primeira página do seu texto. Esta concepção o antropólogo amplia então ao nortear que “a concepção ameríndia suporia uma unidade espiritual e uma diversidade corporal ou, em outras palavras, uma cultura,

naturezas múltiplas. (...) O relativismo cultural imagina uma diversidade de representações subjetivas e parciais (culturas) referentes a uma natureza objetiva e universal, exterior à representação. Os ameríndios, por outro lado, propõem uma unidade representativa ou fenomenológica de tipo puramente pronominal aplicada a uma diversidade radical real” (VIVEIROS, 2004, p.6), como se todas as espécies de sujeitos percebessem a si mesmo e ao seu mundo da mesma forma que nós percebemos a nós mesmos e ao nosso mundo.

“Cultura” é o que alguém vê de si mesmo quando diz “eu”, arremata Viveiros, além de se queixar de proposições que colocam que é um mundo de semelhanças relativas, onde diferentes tipos de seres veem as mesmas coisas de maneira diferente. Para ele, isto não é um erro mas uma “equivocação”, pois o fato de diferentes tipos de seres veem as mesmas coisas de maneira diferente é “apenas uma consequência do fato de que diferentes tipos de seres veem coisas diferentes da mesma maneira”(p.7).

Para avançar nesta questão teórica vamos citar como o tradutor-xamã Davi Kopenawa em “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami” (2015), livro elaborado a partir de uma longa interlocução com o etnólogo francês Bruce Albert, vejamos uma reflexão como sobre como os modos atualizados da ideia de “terra-floresta” compõe o discurso do líder indígena yanomami, como ele contribui para este debate para a desinvenção e reconstituição da “metáfora-raiz”, termo estratherniano, da palavra natureza, a “floresta”. Em “A Queda do Céu, “floresta” está associado a um vasto conjunto cosmológico de relações entre humanos, plantas, animais, espírito xamânicos, lugares, fenômenos meteorológicos, dentre outras expressões do princípio vital ou entidade urihi. Ainda que consciente da irredutibilidade de urihi a qualquer uma dessas noções de “meio ambiente”, Kopenawa desenvolve, em uma visada estratégica, um discurso neológico que consiste em um exercício de intertextualidade cultural permeado por deslizamentos semânticos e se afasta assim, em parte, do antropocentrismo ou qualquer utilitarismo ambientalista.

Emerge, em seu discurso cosmopolítico, uma ecologia sem naturalismo. A fim de se referir ao pressuposto de que a natureza existe de fato, de que certas coisas devem sua existência e desenvolvimento a um princípio alheio ao acaso e aos efeitos da vontade humana se propôs o conceito de naturalismo, base dos argumentos do imaginário ecológico moderno característico da ontologia euro-americana. O naturalismo pressupõe a distinção entre uma natureza que se deve defender, própria das coisas, e as culturas humanas, isto é, as pessoas que exercem responsabilidade sobre os não humanos, projetando um conceito de “natureza” ( e de “floresta”) de caráter passivo, externo e estável. É importante atentar para a maneira como o emprego dessas categorias pelo xamã (“floresta”) não coincide com o sentido em que uma formação de mata de grande extensão, o planeta que habitamos e o conjunto de elementos que entendemos como “naturais” serviriam como espaços e recursos inertes à disposição da exploração pelo produtivismo capitalista. Assim Kopenawa explicita seu incômodo com a expressão cara à ecologia naturalista dos não-indígenas:

*“Quando falam da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a*

*desconhecíamos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio (ALBERT; KOPENAWA, 2010/2015, p. 484)”.*

Assim, essa perspectiva naturalista, para os grupos indígenas da região, é refutada, pois se vincula a formas neocoloniais de imposição de representações culturais. O fato é que a própria ideia de “natureza”, e por conseguinte de “floresta”, explica o antropólogo francês Philippe Descola, surgiu apenas no século XVII, sendo associada ao estudo da matéria e das leis do universo na modernidade ocidental. Tudo isso nos faz colocar em questão a atribuição de vida e agência dentro do que Descola chamada de “ecologia dos outros” (2011b), bem como reavaliar a separação antropocêntrica entre humano e não humano:

*“O fato é que os homens não estão sozinhos no palco da humanidade. E o resto, aquilo que normalmente se chama de natureza ou meio ambiente, não é propriedade nossa, nem uma projeção nossa, muito menos um simples recurso à disposição do nosso desenvolvimento. As outras criaturas, animais, plantas, minerais, também são coinquilinos do mundo. Não são coisas ou formas de vida, mas sim verdadeiros agentes sociais, que têm os mesmos direitos que os seres humanos. E muitas vezes características em comum, que não são meramente biológicas, mas até culturais. É por isso que hoje a antropologia não pode mais se limitar ao ser humano, mas deve estender o seu olhar a todos os seres com os quais interagimos e convivemos” (DESCOLA, 2011a. s/p.).*

De qualquer forma, em certa medida parece haver algo mais em jogo, uma instância a ser elucidada com mais precisão pelo que Viveiros de Castro chamou de equivocidade tradutória, noção que discutimos conforme foi apresentada em seu artigo “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation” (2004). Nesse estudo, Viveiros de Castro argumenta que apesar da aparente traduzibilidade entre a nossa própria língua e a dos outros, há uma diferença escondida dentro de homônimos equívocos que existem no quadro conceitual de diferentes línguas. Ao mesmo tempo, o que faz possível a tradução entre dois discursos, o que fundamenta a relação que o tradutor tenta estabelecer entre eles, é precisamente o fato de que esses discursos não dizem a mesma coisa. Como vimos, um dos axiomas mais notáveis de Viveiros de Castro resume essa ideia de uma forma esclarecedora: “O Outro do Outro é sempre outro” (VIVEIROS, 2004, p. 12).

Ora, no caso da constituição da área de Estudos de Tradução, não temos dúvidas de que a “cultura” se tornou uma das “metáforas-raiz” de aproximação com os textos-fonte, além de ser uma categoria fundamental para a história da disciplina como campo autônomo. Detivemo-nos aqui em algumas das diferenças dos princípios norteadores, em detalhar esse processo de fronteira das práticas verbais ameríndias e as concepções

teóricas que dão suporte a estes projetos tradutórios. Na formação da área, as análises culturais da tradução ganharam força à medida em que as teorias linguísticas da tradução começaram a ser intensamente criticadas.

Por outro lado, conforme já vimos, o vocabulário e as bases conceituais da Etnologia foram amplamente questionados e revistos, principalmente por conta da contribuição de estudiosos da Amazônia e da Melanésia. A experiência de verter ao nheengatu textos literários nos motivou a elaborar uma reflexão teórica sobre a atividade de Tradução por meio da articulação dos domínios teóricos do perspectivismo, da “metáfora-raiz”, termo estratherniano, e analisar a epistemologia do xamã como diálogo ao colocar para a nossa cultura questões que ela mesma não se colocava; nela procuramos respostas a essas questões, e a cultura do outro nos responde, revelando-nos seus novos aspectos, novas profundezas do sentido, que apontam para mundos diversos e que se transformam nesse encontro. Sigamos com esta interdisciplinaridade da etnologia e tradução.

### **1.3.4 Virada cultural, teóricos da tradução e importância da cultura**

Na mesma época dos pontos de virada nos debates antropológicos, nos anos setenta, a disciplina dos Estudos da Tradução emergia como área independente de pesquisa. “The Turns of Translation Studies” (2006), de Mary Snell-Hornby, trata da importância deste momento e da subsequente virada cultural para a alteração de paradigmas na historiografia dos Estudos da Tradução. Ao longo dos anos oitenta, essa virada ajudou a consolidar os contornos da disciplina. Trata-se de um fortalecimento que esteve ligado a uma revalorização da tradução literária e a estudiosos como James Holmes e a teoria dos textos literários como polissistemas na figura de Itamar Even-Zohar; a Theo Hermans e a Escola da Manipulação, segundo a qual toda tradução implica certo grau de manipulação do texto-fonte para certo propósito; e Susan Bassnett e André Lefevere, que argumentaram em favor da “cultura” como conceito abrangente, criticando a abordagem científica da equivalência.

Snell-Hornby investiga também a Teoria do Escopo de Hans J. Vermeer, para quem cada tradução é produzida com um propósito que se faz de acordo com necessidades culturais específicas. Concentra-se assim na atividade profissional cotidiana de ação translatória como dependente de bem mais que a competência linguística, já que o ofício da tradução implicaria a comunicação intercultural como um todo. Rosemary Arrojo, por sua vez, estudou a metáfora da canibalização do original pelo tradutor, focando na maneira como Haroldo e Augusto de Campos atualizaram o Manifesto Antropófago. Cada um a seu modo, esses teóricos contribuíram para constituir, conforme Mary Snell-Hornby, o que hoje chamamos de virada cultural nos Estudos da Tradução. Seu estudo traça o que se revelou desde então como contribuições inovadoras, novos paradigmas, que incluem comunicação não-verbal, estudos de tradução baseados em gênero, tradução teatral, novos campos de estudos de interpretação e os efeitos das novas tecnologias e da globalização, incluindo o papel cada vez mais dominante da língua inglesa. Por outro lado, em seu livro “A

invisibilidade do tradutor”, Lawrence Venuti nos alerta sobre este descompasso e também pela opção dos editores na atenção em comprar best-sellers:

“Desde a Segunda Guerra Mundial, o inglês tem sido a língua mais traduzida do mundo, mas para a qual pouco se traduz(...) Em 2000, de acordo com as estatísticas da UNESCO, 43.011 livros no mundo foram traduzidos do inglês, seguidos de 6.670 títulos traduzidos do francês, 6.204 do alemão, 2.432 do italiano e 1.973 do espanhol. Esses padrões de tradução apontam para um desequilíbrio comercial com sérias consequências sobre a cultura” (VENUTI, 2021, p.63).

Foi também nos anos 1970 e 1980 que a disciplina passou a absorver perspectivas de uma série de outros campos, como a antropologia, enquanto que nas décadas de 1950 e 1960, a área foi muitas vezes considerada um ramo da linguística aplicada. Uma obra significativa desse período é “A linguistic theory of translation: an essay in applied linguistics” (1965), momento em que o escocês John C. Catford sistematiza a ideia de equivalência textual ou equivalência de tradução com base em um modelo calcado na linguística contrastiva. Em “Tradução e Diferença” (1999), Cristina Carneiro Rodrigues, fazendo uso de um viés mais descritivo, apresenta e critica a concepção de tradução prescritiva proposta por Catford, para quem esse tipo de análise poderia conceder um caráter científico ao estudo da tradução, possibilitando a prescrição de regras de tradução a partir da determinação de equivalências textuais e correspondências formais.

Essas duas noções seriam fundamentais para o seu modelo. A de equivalência textual dizia respeito à tradução de partes do texto; a de correspondência formal, mais propriamente, à estrutura do texto. O linguista propunha substituir um material textual de uma língua-fonte por um material textual de uma língua-meta a partir de uma comparação de viés empírico e objetivo entre elas. A fim de verificar as equivalências e correspondências em um dado binômio linguístico, seria necessária a realização de provas de comutação – a substituição de porções de textos na língua-fonte para observar mudanças ocorridas nos textos de partida e de chegada.

Para Rodrigues, o modo como Catford, um dos fundadores da Escola de Linguística Aplicada da Universidade de Edimburgo, propõe estudar a tradução a partir de princípios gerais supostamente verificáveis em segmentos textuais fora de contexto, apartados de situações tradutórias concretas, torna a sua abordagem demasiadamente idealizada. Os problemas cruciais do modelo do escocês, portanto, seriam a maneira como ele desprezou a inserção do texto traduzido no contexto sociocultural, bem como a sua incapacidade de dar conta da multiplicidade de significados das palavras.

Foi a afirmação da importância da “cultura” para os Estudos da Tradução, portanto, que legitimou o seu estatuto de autonomia em relação à linguística aplicada e outras disciplinas. Afinal, como argumenta Mona Baker em sua contribuição para a Routledge Encyclopedia of Translation Studies (1998), o estudo da tradução, mesmo se considerado como inerentemente interdisciplinar, extrapola a pauta de outros campos, tendo desenvolvido metodologias de pesquisa e necessidades próprias. A Enciclopédia

fornece uma revisão e oferece visões gerais críticas e confiáveis de tópicos adicionais, como autoria, canonização, conquista, cosmopolitismo, tradução crowdsourced (origem coletiva), dublagem, tradução audiovisual de fãs, crítica genética, interpretação de saúde, jurídica, não-profissional, hibridismo, interseccionalidade, interpretação de mídia, memória, multimodalidade, orientalismo, paratextos, tradução densa, guerra e literatura mundial. Cada entrada termina com um conjunto de referências e anotações incluindo visões gerais históricas.

Na Encyclopedia, Baker introduz a disciplina dedicada ao estudo da tradução a partir de diferentes tentativas de nomeá-la na segunda metade do século XX. A designação Estudos da Tradução – em detrimento de ciência da tradução, translatoologia e tradutologia – acabou se firmando como a preferência dos acadêmicos. Essa predileção também se deve a James Holmes, pioneiro ao defender a adoção do termo “Estudos da Tradução” para designar a disciplina. Antes associada mais especificamente à tradução literária, a expressão “Estudos da Tradução” se refere atualmente a um escopo mais amplo, abrangendo formas não literárias, interpretação, dublagem e legendagem, assim como as atividades de pesquisa e ensino desenvolvidas no campo.

*“Se compararmos os estudos da tradução com áreas como a etnografia e a antropologia, que têm uma longa história de engajamento com as ramificações do que se apresenta como pesquisa acadêmica e seu impacto nas comunidades sobre as quais escrevem, ou novas áreas de estudo, como os estudos culturais, os estudos dos movimentos sociais, e de gênero - cuja razão de ser sempre foi analisar aspectos específicos dos contextos sociais que constituem seu objeto de estudo - os estudos da tradução e interpretação têm uma história muito diferente. Tradicionalmente, a área sempre foi associada a uma profissão específica e, portanto, sua história inicialmente teve uma orientação bem prática ligada a essa profissão. Mesmo hoje, muitos pesquisadores em tradução têm como prioridade dar maior visibilidade aos tradutores e intérpretes profissionais, fornecendo-lhes as ferramentas necessárias para aprimorar seu desempenho, incluindo recursos pedagógicos para a formação de uma nova geração de profissionais, além de garantir que o discurso acadêmico e público em torno da tradução evite dar a impressão de que tradutores e intérpretes intervêm de alguma forma nos textos que traduzem para outras línguas”. (BAKER, M. 2019, p.15-16).*

Ao buscar seu lugar entre as disciplinas acadêmicas, a área acabou passando por momentos de reivindicação de subdivisões, como na tentativa de classificar os Estudos da Interpretação como campo distinto – uma opção, para Baker, contraproducente. Ela critica ainda o fato de alguns adeptos da “virada cultural” terem representado equivocadamente e de maneira caricatural os modelos derivados da linguística. “Mas afinal, em que consiste este novo e instigante paradigma denominado estudos culturais? Como ele vem influenciando o estudo da tradução? Será ele capaz de suceder a linguística como a disciplina que mais informa estes estudos? E será a linguística tão ingênua e improdutiva como afirmam alguns proponentes deste paradigma

alternativo?”(BAKER, 1996, p.17). Tendo isso em mente, Baker defende que a disciplina se fortalece ao se alimentar de uma heterogeneidade de discursos, enfraquecendo-se quando busca uma compartimentalização.

No mesmo artigo supracitado, intitulado “Linguistics and Cultural Studies: Complementary or Competing Paradigms in Translation Studies?” (1996), Baker demonstra preocupação com a tendência, inaugurada com a virada cultural dos anos 1980, de os Estudos Culturais prevalecerem como área que mais informa os Estudos da Tradução. Primeiro, ela faz uma diferenciação entre “estudos culturais”, visão elitista que privilegia a civilização ocidental em detrimento da hindu ou chinesa, por exemplo e, mais recentemente, a literatura erudita em oposição às manifestações artísticas populares, como “novelas de televisão ou músicas de Bob Dylan”, que Baker trata como “estudos da cultura propriamente dita”, que abrangem a antropologia, a sociologia, além, dos “estudos culturais”, em uma vertente menos elitista, mais pluralista. Pergunto-me se não há uma terceira variante onde fica a indústria cultural, o “junk food” fácil de se identificar pela repetição sistemática e pela falta de lastro com a cultura popular raiz, reduzindo a uma generalização massificadora e sugerindo ser este o gosto popular, precarizado, isolado do contexto intelectual mais amplo do qual não emergiram, não dialogam, completamente desconhecem, mas, no entanto, buscam ser convincentes de maneira populista redutora, além de altamente vendável, é óbvio. De qualquer forma, “o estudo da cultura propriamente dita” é político e se atenta a este debate que torna assimétricos suas pesquisas e a divulgação da cultura popular essencial frente a esta avalanche comercial. Sua ênfase neste sentido é quanto há de obscurantismo ou resistência nas expressões populares, enquanto arena de questões culturais na sociedade, considerando que nenhum estudo pode ser supostamente neutro.

“Os estudos da tradução associados ao paradigma dos estudos culturais diferem(...)pelo fato de terem uma pauta política definida, seja ela relacionada a questões de gênero, raça, colonialismo, estratégias editoriais ou resistência à perda da especificidade do texto-fonte”(BAKER, 1996, p.22)

A despeito da retórica inflamada, o problema seria esse viés político motivar, em alguns casos, atitudes de menosprezo com relação às discussões linguísticas que trazem benefícios cruciais para as investigações nesse campo, com algumas áreas relativamente novas da linguística que apresentam objetivos semelhantes aos estudos da cultura. Nas abordagens que apresentam uma pauta política explícita, investiga-se o papel da tradução e seu possível poder não só de transportar atitudes ideológicas quanto a possibilidade do uso do processo tradutório para revelar e desafiar posturas hegemônicas diante da sociedade e cultura. Assim, “ao traduzir está se contribuindo para a formação da cultura e o próprio gesto tradutório pode criar bolsões de resistência na hegemonia cultural”(BAKER, 1996, p.23). Podemos recorrer aqui ao que Venuti chama de estratégias estrangeirizadoras. Neste sentido, um tradutor pode encampar textos mais compatíveis com o gosto dos leitores em potencial e com as expectativas do mercado interno ou pode optar por um texto que desafie os nossos pressupostos culturais.

*“Quando sugeri que à medida que a tradução estrangeirante busca restringir a violência etnocêntrica da tradução, ela é altamente desejável hoje, como intervenção cultural estratégica na situação mundial, lançada contra as nações hegemônicas de língua inglesa e as trocas culturais desiguais em que elas envolvem seus Outros globais” (VENUTI, 2021, p.71).*

Venuti critica assim a experiência narcisista de reconhecer sua própria cultura em um Outro cultural, via prevalência da domesticação fluente, sustentada por causa do valor econômico e da mercantilização do livro, deixando de optar pelos próprios discursos tradutórios em língua inglesa que são mais resistentes à leitura fácil, que são preteridos por escritoras best-sellers “como Danielle Steele e Patricia Cornwell que venderam mais de 200 mil cópias”(VENUTI, 2021, p.64). Desta forma, o objetivo da tradução não pode ser trazer de volta um Outro cultural como aquele reconhecível ou familiar, ou até como o mesmo, atendendo projetos nos quais a tradução serve a uma apropriação de culturas estrangeiras pelas agendas existentes na situação conservadora receptora, cultural, politicamente e porque não dizer, economicamente. Todas essas afiliações e efeitos, permitem que a tradução seja entendida como uma prática reforçadora ou crítica de identidades marcadas por ideologias para culturas estrangeiras, afirmando ou transgredindo valores discursivos e se acomodando ou tensionando os limites institucionais na cultura língua-alvo.

*“Schleiermacher permitiu ao tradutor escolher entre um método domesticador, que é uma redução etnocêntrica do texto estrangeiro aos valores culturais da língua-alvo, trazendo o autor para casa, e um método estrangeirante, uma pressão etnocêntrica naqueles valores para deixar registrada a diferença linguística e cultural do texto estrangeiro, remetendo o leitor para fora” (VENUTI, 2021, p.70).*

Nos estudos dos sistemas de patronagem e de censura, estratégias editoriais e a história da tradução, é provável que esta última não nos permite ignorar as relações de poder que envolvem a tradução. A pauta política explícita consiste em revelar o papel desempenhado pela tradução em contextos coloniais, denunciar metáforas sexistas e enfatizam o aspecto indesejável da presença daquela ideologia no discurso como algo deliberado e planejado. Uma das consequências do debate é que “a ideologia não é necessariamente vista pela linguística crítica como um conjunto de ideias falsas ou politicamente indesejáveis. A definição do conceito é, nesse contexto, mais neutra, além de mais relacionada às diversas maneiras como as pessoas organizam e justificam suas vidas” (BAKER, 1996, p.27). Baker defende que a Linguística e os Estudos Culturais, como disciplinas capazes de contribuir para o avanço dos Estudos da Tradução, não são excludentes entre si. Ela critica a disposição dessas duas linhas teóricas como polos antagônicos, sugerindo que se trabalhe conjuntamente com elas. Assim, assinala que se os Estudos Culturais ampliam os horizontes dos estudiosos da tradução, a Linguística proporciona a eles técnicas e subsídios insubstituíveis, “ao invés de concentrar-se na

pressuposição de uma teoria conspiratória, presente em grande parte dos trabalhos recentes sobre a dimensão ideológica da tradução”(idem).

Alguns perigos derivam dessa postura de desqualificação da Linguística. Um deles é a formação de um novo prescritivismo nos Estudos da Tradução, não mais inspirado pelas teorias formais da Linguística, mas pelos Estudos Culturais e suas agendas políticas. Outros riscos são a falta de rigor e os estudos que alegam ser libertários apenas por adotarem um viés cultural. A Linguística, como os Estudos Culturais, tem limitações, mas por meio dela também é possível estudar aspectos de poder nos fenômenos tradutórios, o que indica que a contribuição da disciplina não se resume a comparações de estrutura entre sistemas linguísticos.

*“A ênfase talvez exagerada nas questões de manipulação política e no seu caráter alegadamente deliberado e planejado também pode ser considerada provocativa em demasia”(ibidem). Baker se preocupa com o exagero da pauta política reviver uma tradição prescritivista nos estudos da tradução e estar, na verdade, mesmo alegando ser libertadores e revolucionários, substituindo um tipo de prescritivismo por outro. “Não há necessidade de colocar diversas disciplinas em posições antagônicas, nem de opor resistência à integração das descobertas realizadas através da aplicação de diversos instrumentos de pesquisa, qualquer que seja a sua origem” (BAKER, 1996, p.30).*

Outra perspectiva teórica defende a importância da tradução, por sua vez, para a cultura nas suas aproximações e seus choques. Em *The scandals of translation* (“Escândalos da tradução”), Lawrence Venuti (1998) discute a importância da tradução para a formação de identidades culturais, ressaltando o impacto que as representações de uma cultura estrangeira têm em uma determinada cultura doméstica. De acordo com o autor, diferentes padrões tradutórios ressaltam alguns valores e descartam outros, podendo consolidar estereótipos que excluem as diferenças culturais que não servem a interesses domésticos. Assim, as identidades constituídas pela tradução reiteram ou transgridem ideologias estabelecidas, arriscando-se a deflagrar grandes “escândalos” éticos, não raro associados a discursos etnocêntricos.

Diz ainda Venuti que o papel exercido pela tradução na produção dos cânones domésticos para literaturas estrangeiras é desempenhado no âmbito das estratégias tradutórias, das escolhas de palavras e da seleção e publicação de obras. Em cada um desses níveis, cria-se um sujeito doméstico que ocupa uma posição que é ao mesmo tempo ideológica e de inteligibilidade. Trata-se de um processo que não apenas constrói as culturas-fonte dentro de um sistema de recepção, mas que também forma as próprias culturas-meta. “Esta violência etnocêntrica é evidente em teorias da tradução elaboradas pelo prolífico e influente Eugene Nida, tradutor consultivo da Bíblia Americana(ABS): neste caso, a transparência é posta a serviço do humanismo cristão”(VENUTI, 2019, p.74).

Nida não leva em consideração a violência etnocêntrica inerente a todo processo de tradução nem se questiona como poderia uma tradução produzir em seus receptores

um efeito equivalente ao criado no público original. No entanto, se partirmos da contribuição da Etnologia para ressituar a metáfora-raiz “cultura”, este questionamento se torna incontornável para os tradutores ligados ao missionarismo. O humanismo de Nida parece democrático, no cristianismo que une a humanidade mas isso fica contradito pelos valores mais excludentes da alteridade das cosmogonias indígenas e, “caso não haja práticas como a da tradução estrangeirante para testar seus limites, uma cultura pode se afundar em uma complacência excludente ou narcísica e tornar-se terreno fértil para desenvolvimentos ideológicos como nacionalismos e fundamentalismos”(VENUTI, 2021,p.79-80).

Em outro exemplo, Venuti cita o caso da versão inglesa estrangeirizante que Megan Backus propôs para o romance “Kitchen”, de Banana Yoshimoto, cuja linguagem heterogênea mostra, no léxico e na sintaxe – nos desvios do inglês-padrão, nos coloquialismos e no uso de palavras da língua japonesa –, a americanização dos japoneses e a sua diferença em relação aos americanos. Dessa forma, seja de modo mais domesticador ou mais estrangeirizante, a literatura traduzida forma, valida ou modifica representações da cultura à qual pertence o texto original e da própria cultura que o recebe. Portanto, as traduções carregariam assim, um subtexto de caráter social e, no caso, elas contribuíram para a criação ou reforço da imagem que se fazia de uma sociedade estrangeira, para formar a ideia do Japão como terra exótica, gente delicada, esquecendo, convenientemente, de dizer que este mesmo país, inimigo feroz de alguns anos antes, tornara-se aliado na Guerra Fria. Venuti não perde do seu horizonte de que, para além da relação de dominação e dependência entre nações e culturas, as traduções também podem servir como instrumento de libertação, permitindo o acesso a conhecimentos estrangeiros, além de desempenhar papel fundamental no desenvolvimento de literaturas autóctones, mantendo-se uma certa estrangeiridade.

“A noção de estrangeirização pode alterar o modo como as traduções são lidas e produzidas(...), porque “nem o escritor estrangeiro, nem o tradutor são considerados como a origem transcendental do texto, expressando livremente uma ideia sobre a natureza humana ou comunicando-a em linguagem transparente ao leitor de uma cultura diferente. Ao contrário, a subjetividade é constituída de determinações culturais e sociais diversificadas, e mesmo conflitantes, que mediatizam qualquer uso da linguagem e que variam conforme a formação cultural e o momento histórico”(VENUTI, 2021,p.81).

Assim, ao mobilizarmos neste capítulo, a contribuição da Etnologia, os conceitos de “equivocação tradutória” e “metáfora-raiz” para pensar “cultura”, não seria problemático mobilizar essas noções de forma pouco dialogada para dar conta de todo e qualquer texto-fonte em língua indígena? Isto é, sem dialogar com o aporte teórico dos Estudos da Tradução, conjuntamente com a interdisciplinariedade da Antropologia e das Ciências Políticas? Esta é a razão pela qual esta nova abordagem antropológica-tradutológica vem sendo apresentada aqui como uma alternativa aos modelos derivados dos autores canônicos quando o conceito de cultura em suas análises se preocupam apenas em priorizar as questões culturais propriamente ditas, quando uma das

características principais deste meu trabalho é a forte dimensão da alteridade ontológica, fato que se mostra particularmente evidente nas pesquisas de campo no Amazonas. Se assumirmos, como sugere Eduardo Viveiros de Castro, que “o objeto e o objetivo da antropologia é a elucidação das condições de auto-determinação ontológica do outro” (2007, p. 154), não podemos pressupor que “cultura” é sempre a unidade descritiva adequada para uma aproximação com práticas discursivas de matrizes radicalmente distintas das euro-americanas?

Mas quando estamos falando em cultura estamos circundando uma mesma temática com protagonistas, locais e situações que partem de subjetividades bem distintas. Em outras palavras, se o euro-americano inventa a “cultura” para dar conta do “indígena”, o “indígena” também inventa uma contraparte interpretativa para dar conta do “euro-americano”. O problema em questão é subsumir modos nativos de produzir relações coletivas a um modelo ocidental de grupo. Palavras em sua espessura ontológica, às vezes, em nossa visão de letrados, não são percebidas como contraparte interativa, no sentido de que a cultura oral também nos observa com os seus regimes criativos. Ou seja, não se trata de levar cultura, o simples fato de estarmos inseridos em uma sociedade já deve ser considerado um ato cultural. E é este conceito amplo e complexo que abrange diversos aspectos, como valores, crenças, costumes, tradições, conhecimentos, entre outros que podemos penetrar humildemente. E insistirmos na expressão de Viveiros de Castro sobre o Outro do Outro ser outro (2004, p. 12). É sobre isso.

E tenhamos em mente, enfim, que a composição do campo de debates interdisciplinar com a qual esta tese visa a contribuir passa pela problematização de pressupostos ligados a uma lógica de assemelhamento, como “equivalência” e “correspondência”; a uma economia da propriedade, como “autoria” e “aquisição de direitos”; e a uma linearidade cronológica, como “original” e “traduzido”, “texto-fonte” e “texto-meta”, “língua de partida” e “língua de chegada”. Além disso, se as artes verbais ameríndias passam a ser integradas no regime discursivo ao qual nos referimos como literatura, é importante que nos perguntemos sobre a impregnação desse repertório conceitual euro-americano em sua recepção pelos tradutores, editores e leitores. E no nosso caso específico, do homem branco e sua identificação com a produção escrita frente ao mundo indígena da cultura oral e ritualística.

Não há um único conceito de literatura e é importante explicitar os pressupostos relacionados a seus diferentes empregos para evitar simplificações excessivas e neutralizações da diferença. Há uma dimensão da literatura que pressupõe emancipar o discurso alheio da “similaridade”. Essa discussão dos caminhos e descaminhos dos Estudos da Tradução estruturou-se pela exposição da fundamentação teórica que alicerça esta tese, ressaltando a importância de se colocar em questão “metáforas-raiz” como “cultura”, “literatura” e “língua” ao estabelecermos uma interface, de aproximação e afastamento, entre nosso repertório conceitual e as tradições intelectuais e criativas dos povos ameríndios. “A etnografia, há um século, não para de aumentar a lista das literaturas ou gêneros orais altamente elaborados, descobertos entre as populações até então tidas como pouco evoluídas” (ZUMTHOR, 2010, p.143).

## **1.4 O movimento do folclore brasileiro e Câmara Cascudo**

### **1.4.1 A Comissão do Folclore**

No caso do estudo do folclore há um marco temporal que é a criação do neologismo anglo-saxão “folk-lore”, pelo inglês William John Thoms, que foi adotado pela maioria das nações europeias, a Folklore Society de Thoms de 1878. Se há pioneirismos nesse campo de interpretação, no tocante à cultura brasileira, eles estão nos trabalhos de Sílvio Romero, Amadeu Amaral, Mário de Andrade, Luís da Câmara Cascudo e Edson Carneiro. Vê-se, claramente, que não se propõe nenhum sentimento nostálgico, mas o direito à cultura, que compõe os direitos sociais quando falamos em folclore. A constituição desta palavra se dá em plena Revolução Industrial, quando a sociedade artesanal entra em conflito com o que a indústria faz. Porém, o eixo tradição pode trazer para a contemporaneidade diferentes faixas de memórias que recriam temas, dialogam com as suas novas mídias, gerando reinvenções, traduções e (re)apropriações que podem recompor o que chamávamos de “moderno”, e hoje, de “pós moderno”. Registrar, documentar, criar coleções, neste sentido, compreendem a revelação de novos e atualizados desejos, dinâmica de transformações, ofício da liberdade.

O “espírito de antiquário”, do tradicional imutável, evocado para criticar os folcloristas, é um desejo do poder silenciador que expõe temas ainda carentes de maiores reflexões, no caso, o direito cultural. A crescente valorização pela patrimonialização de repertórios e matrizes é também uma necessidade simbólica do folclore, enquanto atestações de pertencimento e de exposição de falas legítimas populares. Coube a Câmara Cascudo, que desde 1922 vinha pesquisando sistematicamente a poesia, o conto e também os costumes do Nordeste, criar, em Natal, em 1941, a Sociedade Brasileira de Folclore. Pouco antes havia publicado “Vaqueiros e cantadores” (1939), fecunda contribuição à folclorística mundial, tendo hospedado, posteriormente ao se internacionalizar, o professor Stith Thompson em 1947. Já por sua vez, Mário de Andrade herdou todo esse cabedal ao ser apresentado à riqueza do folclore nordestino por Luís da Câmara Cascudo, no verão de 1928-1929 e, possivelmente, tenha partido deste ponto o interesse de Mário de documentar extensivamente as manifestações populares, pessoalmente, ou através de seus amigos, músicos, escritores, artistas e discípulos (entre eles Oneyda Alvarenga e Rossini Tavares de Lima, mas não somente), especialmente, enquanto chefe do Departamento de Cultura do município de São Paulo (missão de 1938). Estes são alguns dos antecedentes para a formação da Comissão de Folclore.

Assim,

*“O sinal para a unificação de esforços partiu de Renato Almeida que, sendo alto funcionário do Ministério do Exterior, incluiu nele uma Comissão de Folclore (1947), com subcomissões em todos os estados. Já no ano seguinte realizava a Comissão a sua primeira Semana (1948) no Rio de Janeiro, continuando a série em São Paulo (1949) e em Porto Alegre (1950) para interrompê-la a fim de dar lugar ao Primeiro Congresso Nacional (1951). Uma outra semana se reuniu em Maceió (1952)(...)Um segundo congresso teve lugar em Curitiba(1953), um terceiro na Bahia (1957), um quarto em Porto Alegre (1959) e um quinto foi convocado para Fortaleza, em 1963. No intervalo entre o segundo e o terceiro congressos, a Comissão atingiu o máximo do seu êxito, promovendo o Congresso Internacional de Folclore de São Paulo (1954)” (CARNEIRO, 2008, p.168)*

A Comissão de Folclore refletia a tendência de considerar o folclore como um *corpus*, sistema integrado e dinâmico, crenças, costumes e processos de pensamento e ação inseparável da vida cotidiana, à maneira da organicidade vislumbrada por Amadeu Amaral, ao propor uma Sociedade Demológica, já em 1925. O pensador antecipou, pela primeira vez, a urgência da criação de um museu de folclore nacional, a necessidade de mapear o folclore brasileiro, a organização de uma biblioteca especializada e, finalmente, os correspondentes, informantes capazes de realizar a coleta primária. Toda essa laboriosa concepção preparou, propiciou e deu linhas mestras para o advento da Comissão do Folclore. Mas não tendo verbas à sua disposição, a Comissão podia apenas recomendar estudos, encaminhar moções, publicar artigos, ensaios e livros como o não menos que excelente “Inteligência do Folclore” (1957), de Renato de Almeida, para expandir a consciência da necessidade de divulgação, preservação e defesa das manifestações populares. Entre os estudiosos e pesquisadores que, apesar de membros titulares da comissão, preferiram trabalhar isolados ou independentes, Luís da Câmara Cascudo, em 1954, lança o “Dicionário do folclore brasileiro”, tributário de todas estas trocas e pesquisas, arremate e coroamento, a seu modo, dos encontros e observações destes grupos de trabalho.

Em consequência das sucessivas gestões da Comissão de Folclore, em 1957, no discurso da instalação do terceiro congresso na Bahia, no primeiro decênio de atividades

da Comissão, Juscelino Kubitschek, então presidente da República, comunicava a criação de uma Campanha de Defesa do Folclore, uma organização especial nos quadros administrativos, com financiamento oficial. Dos cinco componentes que organizavam a Comissão, quatro – Renato de Almeida, Joaquim Ribeiro, Manuel Diégues Júnior e Edison Carneiro - faziam parte do seu Conselho Técnico. Ao ser expandido, a fim de fazer justiça à excelência dos trabalhos de folcloristas de outros estados, o Conselho cresce com Théo Brandão (Alagoas), Guilherme Santos Neves (Espírito Santo), Rossini Tavares de Lima e Oneyda Alvarenga (São Paulo), José Loureiro Fernandes (Paraná), Oswaldo Cabral (Santa Catarina) e, é claro, Luís da Câmara Cascudo (Rio Grande do Norte). Em sua primeira reunião, além de oferecer um festival folclórico, inaugurou a biblioteca especializada Amadeu Amaral. Criou-se o prêmio João Ribeiro da Academia Brasileira de Letras, o Concurso Sílvio Romero para monografias e obras do folclore brasileiro e seu patrimônio imaterial e a Campanha transformou-se, ao fim e ao cabo, no Instituto Brasileiro do Folclore, organismo permanente da administração nacional, hoje, CNFCP (Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular). Sua estrutura abriga o Museu de Folclore Edison Carneiro, a Biblioteca Amadeu Amaral e os setores de Pesquisa e de Difusão Cultural, além da área administrativa, vinculados desde 2003, ao IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). Este salto histórico é no sentido de rastrear como se deu a institucionalização do campo do folclore e da cultura popular.

*“Temos de assumir uma atitude realista- não a de quem, a propósito de resguardar a pureza do folclore, na verdade deseja, como saudosista, o retorno de condições sociais já desaparecidas e incompatíveis com as exigências da vida moderna; mas a atitude daquele que, reconhecendo a urgência e a necessidade das reformas sociais, sabe que há sempre lugar, não tanto para o velho, mas para o eterno, como sabemos que a luz elétrica não substitui a vela e a candeia, nem os submarinos atômicos relegaram aos museus as canoas e as jangadas. Somente com essa atitude realista, que se traduz na certeza de que o folclore pode coexistir, deve coexistir, terá de coexistir com o erudito e o formal, poderemos enfrentar galhardamente as grandes tarefas de estudo e documentação, de divulgação e de defesa, de ensino e de aplicação do folclore.” (CARNEIRO, 2008, p.180)*

Como já mencionamos, no caso do estudo e da criação do neologismo “folk-lore” (William John Thoms), o assunto aqui é uma tradição de coleta erudita de ditados, versos, lendas, danças, festas, costumes, crenças e outros exemplos que chamamos de sabedorias (*lore*) populares. Uma das principais hipóteses do meu trabalho é o caminho da fala, da oralidade que se fez canto, conto e livro. E, nesse recorte, o espaço relativamente periférico da língua nheengatu<sup>37</sup>, da tradução da poesia boppiana (“Cobra Norato”, de Raul Bopp) no mestrado, e dos contos cascudianos (“Contos tradicionais do Brasil”) no doutorado. Esse binômio oralidade-escrita muito nos interessa no debate antropológico e da cultura popular. A ideia do mito é, de um lado, um ato de crença e, do outro, a narrativa, a literatura oral. Não podemos compreender o mito<sup>38</sup> por um processo de redução intelectual, desconsiderando esta ambiguidade. Ele se revela na crença na realidade de seu objeto, sem o que perde a sua base, sua vida interna, sua mobilidade para avaliar a realidade e, claro, a sua importância social. Ao mesmo tempo, pode-se apresentar também como uma criação da literatura oral, em viagens intermináveis no tempo e no espaço. Também os contos populares devem ser levantados de sua insípida existência no papel e instalados na realidade plena da oralidade. Assim, os mitos não são simples narrativas, uma explicação intelectual ou fantasia artística, mas é fatal ao seu conhecimento circunscrever-lhes o estudo à letra dos textos.

Claro está que o ângulo no qual se situa o mito em si difere do que se apresenta como narrativa e fato folclórico. São campos distintos, ainda que se aproximem. Os contos são espécimes da arte popular, não obras pessoais de afamados contistas eruditos e, muito menos ligados às cosmogonias autóctones. Essas discriminações, baseadas no assunto da narrativa, são chaves para se ingressar na complexidade do tema. Portanto, que se tenha muito cuidado nas interpretações e nas aproximações entre mitos e contos folclóricos, sem reprimir o sentido simbólico ou a alegoria que os primeiros podem conter, assim como sem recalcar a linguagem do folclore e o modo como ela nos faz abandonar voluptuosamente uma atitude puramente racional da existência.

---

<sup>37</sup> “Eu não tenho a letra. Eu tenho a palavra. Mostrou assim que existe sabedoria sem escrita, que na situação em que se encontra, ela não precisa da letra, porque usa a palavra para transmitir seus saberes, trocar experiências e desenvolver suas práticas sociais. Ela não é carente de escrita, como afirmam alguns letrados, mas independente da escrita” (BESSA FREIRE, 1992).

<sup>38</sup> “Seja como for, estamos aqui no coração do inatingível: o mito evoca e sugere; antes, se oferece à nossa imaginação do que fala à nossa inteligência; não afirma a verdade, oferece sentido”. (DROZ, 1997, p.12).

Isto posto, para um estudo da política de estruturação institucional dos Estudos de Folclore, é mister que a sequência de eventos que marcou a trajetória do movimento folclórico, alinhada acima, seja vista sob outros prismas complementares, que se expressam em termos possantes de poesia e valor simbólico e não há como destacá-los dos fatos de linguagem. Não é possível conhecer a humanidade sem aprofundar a análise da cultura *folk* e da cultura indígena, onde estão em germe a sabedoria, a emoção e a técnica que a civilização expande e desenvolve, em uma via de mão dupla, mesmo ignorando ou não querendo se dar conta disso por vezes. A origem comum de todas as formas narrativas perde-se, deste modo, no denso nevoeiro dos ritos mágicos e religiosos.

*“O Folclore tem no Brasil cultores eruditos e já pode apresentar uma rica estante, onde sobressaem as obras de Sílvio Romero, João Ribeiro, Rodrigues de Carvalho, Pereira da Costa, Celso de Magalhães, Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues (grifo meu devido a discussão que travamos entre mito e conto), Sant’Anna Nery, Manuel Querino, Vale Cabral, Simões Lopes Neto, Alexina de Magalhães Pinto, Afonso Arinos, Nina Rodrigues, Alberto Faria, Silva Campos, Afonso Cláudio, Alcides Maya, Roque Callage, Americano do Brasil, Alfredo Brandão, Artur Ramos, Leonardo Mota, Luciano Gallet, Amadeu Amaral, Mário de Andrade e Lindolfo Gomes e à qual os contemporâneos têm dado contribuição de alta valia. E, mais do que isso, adquirimos uma compreensão científica da cultura popular e um interesse marcante por todas as suas manifestações, sem falar na preocupação com a estética folclórica, em seus aspectos, temas e motivos, nos seus valores líricos, narrativos, melo-rítmicos e plásticos, que vivem tão intensamente na literatura, na música e nas artes figurativas do Brasil.” (ALMEIDA, 1957, p. 289)*

Inúmeras vezes o folclore tem sido utilizado por pintores, ora apenas em cenas, ora com os seus valores intrínsecos da plasticidade de seus movimentos, impressionando artistas pelos aspectos da vida popular, nos movimentos de seus flagrantos em telas ou desenhos de Portinari, Di Cavalcanti, Tarsila do Amaral, Santa Rosa, Caribé, Heitor dos Prazeres, Dejanira, Lula Cardoso Aires são exemplos deles. Exemplos admiráveis na literatura são Macunaíma, de Mário de Andrade e os contos e romances de Guimarães

Rosa, no aproveitamento literário da linguagem indígena<sup>39</sup> e da fala popular. A importância desse intenso aproveitamento de motivos da cultura *folk* está no seu reflexo social, no valor e na estética da criação popular, da revelação da psiquê nacional no sentido da profundidade de sua sabedoria.

A nossa literatura para conseguir uma visão espectral do Brasil, necessita saber aprofundar o olhar nos estratos inferiores da sociedade, nas suas forças líricas, nos traços da imaginação do seu modo de pensar, sentir e agir. Renato de Almeida é um desses pensadores que consideram esses quadros em seus devidos termos. As obras publicadas, as sociedades criadas, os congressos realizados, num sentido mais funcional, espelham a realidade de nossa gente e revela os seus problemas. O movimento folclórico, visto a partir da Comissão Nacional do Folclore (CNFL), no Rio de Janeiro, é articulado com uma imensa rede montada por Almeida, através de comissões em vários estados da federação, como já mencionamos.

Procuramos aqui analisar o movimento folclórico sob uma ótica não apenas política e institucional, mas também simbólica. Uma análise minuciosa da obra e da carreira individual de Luís da Câmara Cascudo, é apresentada no próximo capítulo, pela tradição de estudos que ele encarnou, pela participação destacada que teve na mobilização em favor da literatura oral e popular, ênfase deste trabalho tradutológico. Não menos importante é o significado da trajetória institucional de Renato Almeida e Édison Carneiro na mobilização do movimento folclórico. Embora não vingando a institucionalização dessa área de estudos, o folclore, através do estudo das tradições guardadas pelos estratos relativamente à margem da sociedade pós-moderna-industrial, mesmo não alcançando o estatuto de disciplina científica, teve, por outro lado, sua prática institucionalizada em institutos, museus, órgãos do governo estadual e federal, fato que não é de pouca monta ou de pequena importância.

O contraste entre o vigor dos estudos folclóricos que encontramos naqueles anos cinquenta e sessenta e a sua “marginalização” no interior do campo intelectual brasileiro é de percepção clara e se perpetua. Ao traçar uma história do desenvolvimento das Ciências Sociais neste país, podemos ver implicitamente por que o folclore foi relegado

---

<sup>39</sup> O livro “O índio que mora na nossa cabeça”, do antropólogo Spensy Pimentel, trata exatamente destas questões. (...) O que, nós, antropólogos, temos observado é que os maiores obstáculos que os brasileiros enfrentam para entender os índios não estão naquilo que eles não sabem, e sim naquilo que pensam que sabem sobre os índios (PIMENTEL, S. 2012, p. 11).

a essa posição. É como se esta pesquisa fosse, no fundo, constatar algo que a bibliografia escassa e altamente específica praticamente já afirma. Em curto comentário, incluo também aí o Tupi e a língua nheengatu, vistos, no máximo, como um tema complementar à formação. Essa “marginalização”, porém, deve ser no entanto, colocada entre aspas, pois não houve uma perda da legitimidade destes tópicos e, em certos segmentos, tupinólogos e folcloristas ocupam posições importantes. No caso dos trabalhos folclorísticos, as polêmicas em torno da “cientificidade” e as menções a estes estudos na história das Ciências Sociais no Brasil são bastante exíguas, minguadas e insuficientes. Quando pensamos sobre fenômenos folclóricos, a coleção de maior prestígio é a do folclorista Câmara Cascudo, à sua maneira membro ativo do movimento do folclore. Contudo, seus debates, análises e reflexões parecem ter desempenhado papel reduzido ou nenhum no espaço universitário como um todo, o que lhe propiciaria muito maior reconhecimento acadêmico.

Tal fracasso no processo de institucionalização da disciplina consolidou, no entanto, um acervo importante, representado principalmente pelo Museu do Folclore Edison Carneiro e pela biblioteca Amadeu Amaral, os mais importantes existentes em nosso país nessa área, como já vimos. A cidadania cultural e o direito à cultura se materializam no direito ao acesso à arte, bem como no direito de produzir, criar e participar dos processos para a elaboração das políticas públicas para a cultura e das tomadas de decisão em benefício de todos e todas. É necessário compreender as “comunidades minoritárias” não como “grupos de interesse” a serem “adicionados”, mas como participantes ativos no centro de uma história comum de conflitos. Evidentemente, há posições como as de Florestan Fernandes, que reconhecem a importância desse acervo, mas que julgam que esses estudos não constituiriam uma prática científica, mesmo fazendo parte da área humana e social, com incidência importante nos debates entre folcloristas e cientistas sociais na década de 1950, que, por último, tenderam a subdividir o Departamento de Ciências Sociais em áreas disciplinares de Sociologia, Antropologia e Ciência Política, relegando o folclore a uma possível associação com a Antropologia. Baseados nessas premissas, vimos a folclorística ter conseguido melhor sucesso na área de Letras e Literatura, principalmente na área de Música, ficando assim mais claro o caráter social da criação artística. A única exceção é, possivelmente, a Antropologia, com disciplinas optativas relacionadas ao tema. Assim, esses indícios nos fazem um balanço negativo da necessidade de maior amplitude do movimento folclórico no *front*

universitário. Essa relação com a Literatura e a Música já existiam, como podemos averiguar na obra de Sílvio Romero, Mário de Andrade e, obviamente, Câmara Cascudo, personagens centrais nas tradições dedicadas a esses estudos no Brasil.

Ora, essa relativa marginalização dos Estudos de Folclore, tem uma identificação muito estreita de sua área de trabalho com a arte, motivo pelo qual Florestan Fernandes, defendendo a matriz sociológica, considera seus autores como portadores de uma visão nacionalista simplificadora da realidade social, que perderia de vista sua dimensão conflitiva, critério de classificação bastante discutível, uma vez que a procura de um caráter e uma cultura brasileiras, no plural, não podem ser apenas de viés ideológico, não obstante a sua necessidade no conjunto do tema. Vejamos como Édison Carneiro rebate as ambições de Florestan acerca da inserção e da influência do folclore na academia científica:

*“O estudo científico do folclore, diz ele (Florestan Fernandes), não pode ser unificado, pois cada ciência investiga o folclore de um ponto de vista próprio, acrescentando, em outro ponto, que os estudos sociais, tomam por objeto a mesma realidade, mas de pontos de vistas diferentes. Todo fenômeno social, é óbvio, pode ser estudado por qualquer das ciências sociais, mas estaremos fazendo sociologia se o encararmos do ponto de vista sociológico, antropologia se do ponto de vista antropológico, e folclore se do ponto de vista folclórico. Isso que é claro como água não ocorreu a Florestan Fernandes, que completa o seu raciocínio sobre a impossibilidade de unificação do estudo científico do folclore como que negando alguma coisa que ninguém disse – negando que possa caber ao folclore reduzir os diferentes pontos de vista a um denominador comum. A prevalecer o critério, sem dúvida original, de que uma ciência só existe se conseguir unificar os pontos de vista sobre o seu campo de estudo, será extremamente difícil considerar ciências distintas a antropologia e a sociologia, e não apenas o folclore” (CARNEIRO, 2008, pp. 73-74).*

A constatação do contraste do fracasso dos Estudos do Folclore, no plano acadêmico, e o seu reconhecimento relativo obtido no plano da política cultural é possível ao observarmos os debates dos autores Renato Almeida, Édison Carneiro e Câmara Cascudo, até aqui citados, que tiveram maior desempenho na institucionalização do

folclore, cada qual no seu *front*. Essa convergência de intelectuais contradiz e ofusca, de certa forma, uma leitura binária de que este setor representaria uma espécie de último estertor das elites agrárias decadentes que buscam uma valorização das manifestações populares, assimiladas à cultura oral agrária, sem qualquer relação e visão crítica das condições materiais de existência, apontando, assim para um caráter retrógrado das formulações de Renato de Almeida e Câmara Cascudo. O tom é outro, diante das posições explicitamente marxistas de Édison Carneiro. O esforço político de institucionalização dos estudos folclóricos nos leva para além dessa dicotomia ideológica, uma vez que gera ceticismo acreditar que intelectuais de perfis tão diferentes teriam sido capazes de uma colaboração tão íntima no tocante aos nexos históricos concretos em prol da folclorística nacional. Apesar das diferenças, podemos interpretar no final do século XIX e começo do século XX a formação de uma *intelligentsia* no Brasil, como nos adverte Mário de Andrade. Ressentida da ausência de reconhecimento do valor de sua atividade, num país dominado pela cultura de ornamentação, repleta de exotismos na relação com a sua própria alteridade e de nível educacional ínfimo para grande parcela de sua população, essa *intelligentsia* vai-se engajar nos projetos modernistas<sup>40</sup>, na política cultural e na constituição de um campo cultural que produzisse um lugar legítimo para esses intelectuais.

Esse emergente e transformador pensamento social brasileiro tem como marco divisório a criação de cursos universitários de Ciências Sociais e demais ciências humanas, para além das faculdades isoladas de Medicina e Direito, na década de trinta, e a organização desses espaços permite uma relativa autonomização dessas atividades, que passam a ser, em grande parte, influenciadas pelo conjunto de forças e regras de legitimidade que constituem esse mesmo campo. A potência econômica de São Paulo teria permitido que a USP e demais faculdades públicas no estado sobrevivessem sem precisar do apoio do governo federal, com as suas principais posições sendo ocupadas, à princípio, por professores estrangeiros, até o período em que seus primeiros e mais talentosos alunos completaram sua formação e foram incorporados pelas instituições. Na ciência social, nos seus primeiros tempos, também se dedicaram a militância política

---

<sup>40</sup> Se a primeira atividade econômica girava em torno do pau-brasil, Oswald de Andrade batizou seu livro de estreia com o mesmo nome. Sua exortação para que todos criassem uma arte que tivesse uma expressão linguística nacional e que aproveitasse os temas populares e o folclore foi o projeto da “língua do modernismo”, propondo uma volta para dentro do país em sua realidade étnica, antropológica e, sobretudo, antropofágica.

Florestan Fernandes e Antônio Cândido<sup>41</sup> e ambos adquiriram e exerceram influência ao longo de suas carreiras sobre as novas gerações de cientistas sociais.

Falamos destes desdobramentos para, a partir deles, conhecer de forma mais aprofundada as formulações dos protagonistas desse desenvolvimento do pensamento social no Brasil. O encaminhamento à desqualificação de produções intelectuais relacionadas a um paradigma historicamente superado, estilo caracterizado pelo eruditismo e o bem escrever que constituíam o revestimento do ensaísmo social característico dos filhos das oligarquias sociais decadentes, apontava para a mudança global de perspectiva da intelectualidade brasileira na qual a noção de cultura brasileira passa a aparecer numa concepção explicitamente política, muito embora possamos também associar a orientação acadêmica a uma postura em busca de uma neutralidade doutrinária em relação à política prática, mais centrada na análise do campo do que em tomadas de posição em favor desta ou daquela doutrina. Esse exame crítico aqui proposto se esforça para formular uma visão de conjunto e oferecer algumas hipóteses, sendo algumas já aventadas aqui, sobre as dificuldades dos Estudos do Folclore em sua institucionalização acadêmica em nosso país. “Baseados em instituições diretamente ligadas ao Estado, praticados por autores polígrafos sem treinamento especial, voltados para um aproveitamento político imediato de suas pesquisas, esses estudos parecem ser uma hipérbole do modelo de ciência social que o processo de institucionalização nesse campo estaria marginalizando.” (VILHENA,1995, p.51)

Mesmo que a descrição aqui tenha sido breve com relação aos esforços dos folcloristas de introduzir sua disciplina nos currículos universitários de Ciências Sociais, referi-me a estes, em parte, para buscar a compreensão da experiência histórica de uma geração que tem como um dos seus expoentes a figura de Câmara Cascudo e, desta maneira, ampliar o campo de percepção da produção de “Contos tradicionais do Brasil”, sua obra aqui analisada e traduzida. Permanecendo, nesse momento, fora da faculdade e da política ideológica, ele consegue o ecletismo teórico, a indefinição disciplinar e todas estas características condensariam no seu ensaísmo sua obsessão pelo tema da identidade

---

<sup>41</sup> Em 2017, o professor emérito Antonio Candido de Mello e Souza (1918-2017) – foi homenageado com a inauguração de uma placa que dá seu nome ao edifício das Letras/FFLCH-USP.

nacional. Partindo de um Nordeste universal, um modelo paradigmático que permitiria associá-lo no folclore aos nossos “pais fundadores” e, sem dúvida, interessado em estudar e propor formulações em torno da cultura e das identidades brasileiras, afasta-se, aos poucos, dos estudos concentrados nas origens europeias e seu pioneirismo reside na universalização desses indícios para além do exame apenas do caso inglês e do caso francês. Assim como ele rompeu com as amarras que aprisionavam o pensamento brasileiro sobre o folclore em sua época, é preciso romper com os grilhões que se puseram em volta do folclorismo, identificando seus problemas específicos como uma disciplina que se define enquanto interessada no estudo do outro, que não deixa de ter reflexos nas concepções que a Antropologia tem de si, por exemplo, mesmo que esta defenda a substituição deste conceito de folclore pelo de “cultura popular”.

O fato é que a transformação do termo, antes meramente descritivo, que designava um objeto de estudo e, eventualmente, a disciplina que dele se ocupa, em um adjetivo pejorativo, atribuído a uma postura ideológica e teoricamente incorreta, associado ao conservador, ao anedótico e, no final, ao ridículo, é, a nosso ver, uma redução severa, equivocada e injusta. Estas depreciações consagram o processo de marginalização e, de minha parte, se posso aqui relatar alguma experiência pessoal, já tive que combater a estranheza de interlocutores pelo meu envolvimento com tal tema, via tradução e relação com os povos indígenas, fruto de uma não percepção de que o termo “caboclo” se estende a população rural ou ribeirinha e, no limite, aos indígenas “civilizados” ou “em contexto urbano”, afastados do seu local étnico pela urbanização e precarização das suas condições de vida. Sem falar, é claro, da falta geral e compartilhada, nas cidades, mas também no campo, da noção de diferenciação entre mito e folclore. Por outro lado, mesmo em São Gabriel, Amazonas, ocorrem festivais culturais onde claramente se misturam a cultura indígena e a cultura dos migrantes nordestinos, uma carnavalização generalizada, interculturalidade como valor positivo, não como objetos exóticos, mas como sujeitos, com história, cultura e ritmos próprios<sup>42</sup>. Além disso, deparei-me, no meio universitário, com o total desconhecimento da produção cascudiana e do espanto causado pela abundante literatura folclórica produzida pelo intelectual potiguar. Obviamente, minhas

---

<sup>42</sup> Enfim, miscigenação que resultou nas festividades e coletânea de mitos, marcando hoje todo o país nas festas religiosas, nos contos populares, nas práticas e costumes culturais provenientes da herança africana, indígena e da lírica brasileira que as raças fizeram florescer inteiramente novas, criadas pelo sincretismo do universo rural, cheio de música e sensibilidade mágica, poética, mítica.

referências à marginalização de Câmara Cascudo e dos estudos do folclore não devem ser tomadas apenas no sentido de minha filiação ao tema de pesquisa dos trabalhos cascudianos, porém, não há dúvida de que uma interpretação histórica do movimento folclórico deve procurar ter atenção antropológica à forma pela qual em cada contexto existiram e continuam a existir valores e categorias mediando as relações entre atores culturais e a realidade em que agem. E, por isso, retrospectivamente, procurar definir o sentido dos seus primeiros projetos, que hoje certamente não são mais os mesmos e, inclusive, ganham outros sentidos, é de suma importância para entender aquela geração e seus esforços.

#### **1.4.2 O trabalho de Edison Carneiro**

A construção de instituições que estruturassem um campo relativamente autônomo foi uma reivindicação significativa da *intelligentsia* brasileira. Diferentes concepções se enfrentaram em torno desse processo. O movimento folclórico, mesmo sendo derrotado no espaço da academia, teve na criação de instituições um dos seus objetivos principais, conseguindo uma agência estatal, como já mencionado. A criação da Comissão Nacional de Folclore (CNF), em 1947 e o enfraquecimento da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB), pós-golpe de 64, nos permite perceber que mudanças sociológicas podem incidir diretamente sobre a relativa autonomização do campo e da produção intelectual dos folcloristas, ao criar, por exemplo, instituições muito próximas do Estado. É mister, porém, não trabalhar com uma dicotomia de modelos, mas com um contínuo que defina uma variedade de arranjos possíveis. Édison Carneiro, folclorista que assumiu a direção executiva da CDFB e que foi afastado pela ditadura militar, produziu textos extremamente ricos, reunidos em sua obra “Dinâmica do Folclore”. Entre eles está “A evolução dos estudos de folclore no Brasil”, onde encontramos uma lista de autores, obras e tendências para nos oferecer uma porta de entrada mais ampla para o interior do movimento folclorístico.

A forma pela qual Édison Carneiro menciona apenas de passagem a figura de Câmara Cascudo e a Sociedade Brasileira de Folclore (SBF), criada em 1941, pelo folclorista potiguar, em Natal, revela que, apesar do prestígio nacional e internacional de Cascudo e de sua extensa obra, a decisão de nunca deixar a sua cidade e estado natal acabou determinando a sua menor participação cascudiana tanto na Comissão quanto na Campanha, ambas sediadas no Rio de Janeiro, então capital federal. “O provinciano incurável”, epíteto mencionado nesta tese, ocupou de fato, institucionalmente, um lugar

desfavorável e desproporcional à importância de sua obra. Édison Carneiro destaca outros inspiradores e vincula o movimento folclórico como ferramenta capaz de colocar em prática o programa já formulado por esses pioneiros. Carneiro constrói uma linha do tempo, inspirado nos trabalhos de Sílvio Romero, Amadeu Amaral e Mário de Andrade e, ao começar a sua narração no momento em que se funda a Comissão (CNFL, 1947), todo o período anterior aparece em *flashback* e o artigo cobre, assim, o período anterior à criação da CNFL. Essa linhagem de autores, especialmente Amadeu Amaral e Mário de Andrade, será confrontada mais adiante com uma segunda linhagem, obviamente, a que seguiu a orientação dos dois autores, segundo Carneiro. O “advento de Amadeu Amaral” é tido como resposta e diagnóstico dos males que afligiam a produção dos estudos do folclore brasileiro:

*“a) o sentimentalismo ( quase sempre, o folclorista é atraído ao estudo das criações populares por uma espécie de admiração romântica de seus conterrâneos, pelo transparente desejo de os glorificar, provando que eles são muito inteligentes, muito engraçados ou muito imaginosos)*

*1.4.2.1 excesso de teorizações precoces que (Amaral) considerava, genericamente, simples abuso vulgar da imaginação*

*1.4.2.2 excesso de diletantismo erudito, com estudos microscópicos e estéreis que, entretanto, pudessem ser aproveitados algum dia em obra de maior vulto”. (CARNEIRO, 2008, p. 158)*

Amadeu Amaral, para mudar este quadro, teria proposto, em 1925, uma “Sociedade Demológica” em São Paulo, mencionando a necessidade da criação de um museu de folclore, organização de uma biblioteca especializada e de incentivar a formação de coletores dos materiais primários para a constituição de um acervo. Morto em 1929, “infelizmente, Amadeu Amaral, não teve possibilidade de realizar os seus sonhos” (CARNEIRO, 2008, p.160). Segue-se então a análise das contribuições de Mário de Andrade, ao dirigir o Departamento Municipal de Cultura, em São Paulo, entre 1935 e 1938. Neste ponto, é importante lembrar a influência de Mário sobre um grupo de pesquisadores que liderava, tais como Oneyda Alvarenga e seu trabalho à frente da

Discoteca Pública, Rossini Tavares, que organiza um centro de pesquisas no Conservatório Dramático Musical de São Paulo, Luís Saia, o qual colocou na chefia da Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura e, especialmente para este trabalho, a atuação junto a Câmara Cascudo, que cria em Natal a Sociedade Brasileira de Folclore, relativamente à margem da Comissão (CNFL).

Em carta a Cascudo, Mário de Andrade escreveu o seguinte:

*“Por que, em vez do príncipe vazio (Conde d’Eu), você não pegou a Nisia Floresta cheia, não esgarafunchou, não analisou, não descreveu ela?” (...) Agora: em Natal como São Paulo urbanos também se pode fazer obra importante de etnógrafo. Mas neste caso será obra da paciência, controle, comparação, análise, multifariedade e, enfim, síntese do gênero Vida e morte do bandeirante do Alcântara Machado. Por que não Vida e morte do índio?... (...) É engraçado: você teve uma paciência enorme em colher dados sobre o Stradelli, se cartou com toda a gente, esperou, esperou; você teve uma paciência difícil em colher todas aquelas citações e referências bibliográficas sobre a couvade, logo, você tem paciência pra escrever, se não um livro, pelo menos uma monografia de tema especializado sobre folclore, ao menos do Rio Grande do Norte, pra não dizer Nordeste. Exemplo típico é o seu artigo monográfico sobre os Catimbós. Quando sube (sic) que você publicara isso fiquei egoisticamente gelado. Chi! Pronto! O Cascudinho esgotou o assunto. O estudo sobre Catimbós que pretendo fazer está matado na cabeça. Só me sossegava um pouco o caso da música” (MORAES, 2010, Câmara Cascudo e Mário de Andrade: cartas 1924-1944, p. 293-294-295).*

Segundo Carneiro, “toda a riqueza do folclore nordestino lhe (a Mário) havia sido desvendada por Luís da Câmara Cascudo no verão de 1928-1929” (CARNEIRO, 2008, p.162) e o autor do artigo aventa, sugere, alvitra, daí o interesse de Mário de Andrade em documentar as manifestações populares. A Comissão (CNFL) é vista, como dissemos, enquanto sinal de unificação desses esforços, partido de Renato Almeida, que desembocou na criação da Campanha (CDFB) sob a liderança agora do próprio Édison Carneiro, empossado diretor. Reescrever essa narrativa sobre outra perspectiva é realmente tentador, porém exigiria uma outra tese, uma outra perspectiva de estudo do

folclorismo e da cultura popular. Contudo, ao fim e ao cabo, o que nos interessa aqui é buscar compreender os limites do historicamente possível, no tocante à análise da trajetória desenvolvida por Câmara Cascudo e no lugar ocupado por este autor dentro desse momento histórico do movimento folclórico e, deste modo, buscar uma avaliação mais ampla das várias possibilidades que encerra. O folclorista potiguar não foi o primeiro a realizar um estudo mais objetivo do nosso folclore, muito menos pretendia isso. “E a Sociedade Brasileira de Folclore, com sede em Natal, para um programa ambicioso de pesquisas, tinha, como escreveu o seu presidente - *Câmara Cascudo – grifo meu*, recursos dignos de um Congresso em Lilliput...” (CARNEIRO, 2008, p. 164).

Coube a Sílvio Romero uma das primeiras coletas mais sistemáticas. Embora Carneiro dê menos destaque em sua genealogia aos trabalhos de Romero, reunidos em livro com o título de “Estudos sobre a poesia popular brasileira” (1879), o folclorista sergipano lista, entre os primeiros escritores a tratar do folclore, o autor da obra “O Selvagem”, Couto de Magalhães, por exemplo. Já dissemos aqui que são campos distintos, ainda que se aproximem, o mito em si, que difere do que se apresenta como narrativa e o fato folclórico. Romero realizou em suas duas coletâneas de “Cantos Populares” e de “Contos Populares” (1888), um trabalho de desbravamento que, muito embora aquém do rigor com que trata Edson Carneiro ao autor destas coletâneas pioneirísticas, bastante preocupado com a institucionalização científica, a mera menção de Romero como ponto de partida dos estudos do folclore já revela a significativa importância desse intelectual.

O fato de Sílvio Romero ter produzido em um contexto de baixa institucionalização do campo intelectual, contra a qual se juntaram os esforços de Amadeu Amaral e Mário de Andrade, expõe que, até a década de 30, o mais antigo centro que congregava os pesquisadores era o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Romero pertenceu aos seus quadros e, no final da sua vida, nos primeiros anos do período republicano, foi um dos fundadores de uma segunda instituição importante, a Academia Brasileira de Letras. Embora nascido em Sergipe, provinha da Faculdade de Direito de Recife, em uma época em que o diploma de bacharel carregava uma carga simbólica de possibilidades políticas. Acerca do folclore, figura polêmica, tinha um tom queixoso que reforçava o desalento de nossa *intelligentsia* com o atraso do país e a incipiência da vida intelectual. Seja pelo cultivo do isolamento erudito, seja pela fragilidade das instituições do período, o fato é que a obra de Romero permaneceu como alerta para a necessidade de

criação de um trabalho coletivo em prol do folclore. E, nesse sentido, o artigo de Édison Carneiro celebra as demandas para fortalecer a associação de esforços de maneira coletiva. “Mas, por volta de 1945, a situação dos estudos do folclore permanecia, em geral, a mesma de antes: alguns estudiosos isolados a realizar trabalho individual, quer à base de informação bibliográfica, quer, pior ainda, à base de recordações da adolescência ou simples observação casual e assistemática” (CARNEIRO, 2008, p.164)

Detivemo-nos até aqui no exame do movimento folclórico e também na problematização da questão histórica ligada ao tema. Ao opor antigas e novas tendências, Carneiro também nos apresenta o contraste na história dos estudos do folclore. Primeiro, no final do Império, com os primeiros passos para a afirmação de suas pesquisas, passando a propostas efetivas no sentido de maior institucionalização dessa atividade intelectual, nos anos vinte, década em que é lançado estudo a respeito do “Dialeto caipira”, de Amadeu Amaral. Como vimos, é no interior das mudanças políticas havidas nesse novo período da história nacional que serão possíveis experiências institucionais marcantes para as Ciências Sociais, seus primeiros cursos superiores e as primeiras universidades, na década inaugurada pela Revolução de 30 e a ascensão de Getúlio Vargas.

Mário de Andrade, que já participara da Semana Moderna de 1922, o movimento renovador modernista, torna-se o principal representante e estimulador dos estudos do folclore. Em uma cidade que crescia vertiginosamente, contrabalanceando o domínio do Rio de Janeiro, com novas tecnologias e grande número de imigrantes estrangeiros e migrantes do interior, tornava-se cada vez mais necessário um reordenamento dos repertórios culturais herdados, notando-se assim, a princípio, a articulação de um “nativismo” paulista, um esforço do popular e tradicional, não tido como menos moderno, uma atitude de resistência ao europeísmo, apesar de diletante e sentimental. “E, finalmente, para confirmar as palavras de Amadeu Amaral quanto ao desejo de apresentar os conterrâneos paulistas ou cearenses como muito inteligentes, muito engraçados ou muito imaginosos, corriam os livros de Cornélio Pires (1884-1958) e Leonardo da Mota (1891-1948)”(CARNEIRO, 2008, p. 166).

Discutimos também aqui que Amadeu Amaral, que tinha prestígio como poeta parnasiano – ocupou a cadeira que fora de seu amigo Olavo Bilac – se distinguira por buscar definir padrões científicos aos estudos do folclore em vez do caráter saudosista, complacente e laudatório, descurando as outras faces e observações conexas. Ligado ao

jornal “O Estado de São Paulo”, de Júlio de Mesquita, onde assinava a coluna “Tradições populares”, é do mesmo grupo que promoveria uma política contundente na área cultural, da qual fazia parte a criação da USP. Armando Sales de Oliveira liderou o grupo para dar origem ao Departamento de Cultura de São Paulo, realização quase tão importante quanto a criação da USP. Morto em 1929, como já mencionado, Amadeu Amaral não viveu esse triunfo. E não vamos aqui correr o risco de esmiuçar a sua biografia, a fim de não perder o fio de outras questões importantes e outros folcloristas citados por Édison Carneiro.

No tocante à educação, obviamente que a melhoria do ensino e a ampliação do sistema educacional pelo topo universitário pode ser vista como uma concepção “elitista”, argumentando esses educadores que o aprimoramento viria apenas pelo desenvolvimento dos mecanismos de formação dos professores, sem uma simétrica ampliação de qualidade da sua base. No projeto da USP, a instituição a ocupar esse espaço seria a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL), como alternativa ao ensino superior puramente profissionalizante da época. “Desde 1951 se discutia, publicamente a necessidade de organização do ensino de folclore em nível universitário. Chegou-se a falar na criação de uma cátedra de folclore na Faculdade de Filosofia, mas o movimento nesse sentido, que já se esboçava até mesmo no Congresso, arrefeceu ante a consideração (sem dúvida prudente) de que a nova cadeira traria consigo, inevitavelmente, uma improvisação de cinquenta e tantos professores por este Brasil afora...”(CARNEIRO, 2008, p. 119). Já circunscrevemos aqui o ceticismo das instituições acadêmicas em atender as formulações iniciais destas propostas sobre a inclusão dos Estudos do Folclore.

As dificuldades parecem diminuir na década de trinta, dominada por Mário de Andrade, filiado à escola literária (modernismo) diversa do parnasiano Amaral e, apesar de uma simpatia mútua – o responsável pelo contato entre os dois foi Renato de Almeida (o mesmo que organizará no final da década de quarenta a Comissão Nacional de Folclore) – as diferenças residem, mormente, nas mudanças do ambiente político. A Sociedade de Etnografia e Folclore, de 1936, cujo presidente era o poeta modernista, beneficiando-se de clima mais propício a apoios institucionais, se organiza com a preocupação de imprimir à pesquisa folclórica uma orientação científica, contra a simples coleta de materiais de maneira amadorística guiada por critério de raridade do documento.

Além de Oneyda Alvarenga, aluna de Mário no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo, encontramos entre os assistentes recém-formados dos cursos de Ciências Sociais, jovens como Antônio Rubbo Miller (o qual fez viagem a Atibaia para

pesquisar congadas), Mário Wagner (o qual, ao lado do poeta, foi a Bom Jesus de Pirapora pesquisar “o samba rural paulista”) e Lavínia Costa (“Algumas danças populares no Estado de São Paulo”). Este grupo de estudantes, querendo abrir novos caminhos, busca novas linhas de estudo na pesquisa de campo e tem confiança grande nos trabalhos de Lévi-Strauss<sup>43</sup> e nas “instruções folclóricas” da sua senhora Dina, contestando um certo convencionalismo de Plynio Airoso, primeiro professor de tupi-guarani da USP e Herbert Baldus, etnógrafo brasileiro nascido na Alemanha. A criação da Discoteca Municipal, porém, com Oneyda Alvarenga na direção, foi a iniciativa mais perene nesse campo, permitindo a preservação do importante acervo resultante da expedição etnográfica enviada por Mário de Andrade ao Nordeste, sob a coordenação de Luís Saia, fato já mencionado.

Com o recrudescimento político da Era Vargas e o golpe de 1938, a saída de Mário de Andrade representou a interrupção da maioria dos projetos no esforço pela institucionalização. Sua morte precoce, em 1945, três anos depois de voltar de seu “exílio” carioca, que incluiu tentativas frustradas de influenciar a política do Ministério de Gustavo Capanema, sob regime estado-novista getulista, por vezes é considerado como tendo sido causada por tais fatos. Outras iniciativas tentaram dar continuidade ao seu esforço, tais como as de Arthur Ramos e sua “Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia” (que não sobreviveu à ida dele, em 1949, para a UNESCO), a de Basílio Magalhães e o “Instituto Brasileiro de Folclore” além de, é claro, a “Sociedade Brasileira de Folclore”(SBFL), criada por Câmara Cascudo, em Natal, em 1941. Importante aqui é salientar como cada uma de tais iniciativas foi dependente das figuras individuais e de caráter eminentemente local, apesar do epíteto de *nacionais*.

No caso cascudiano, as visitas e trocas epistolares representaram uma guinada definitiva do folclorista potiguar para a riqueza desse assunto. Mário de Andrade é um dos sócios fundadores da SBFL, mas soube disso apenas por carta. “Em artigo publicado em 1948, Luís da Câmara Cascudo historiou, pitorescamente, as dificuldades da associação, desde o começo. Não havia sede nem papel para ata. Dispensamos a ata e a sede ficou sendo a minha casa. A biblioteca era também a que possuo. O Estado

---

<sup>43</sup> Tradicionalmente, os antropólogos distinguem a “mentalidade lógica” da moderna civilização ocidental da “mentalidade pré-lógica” das sociedades ditas “primitivas”. Lévi-Strauss abandonou essa divisão. Em “O Pensamento Selvagem” (1962), demonstrou que a maneira de pensar dos povos originários também tem sua lógica própria e que ela não é estranha ao pensamento domesticado ocidental. A distinção maior é entre a lógica construída a partir dos dados sensoriais da experiência - uma ciência do concreto - e a lógica que privilegia categorias abstratas (sinais matemáticos, classificações biológicas).

subvencionou a SBFL com cem cruzeiros por mês que, em 1948, passaram a cinco contos por ano. Fizemos uma série de trabalhos desacostumados: distribuição de endereços de folcloristas estrangeiros, fornecimento de informações bibliográficas a entendidos de outros países; fundação da Federação dos Folguedos Tradicionais, que se libertou logo e de maneira completa”. (CARNEIRO, 2008, p.166). Édison Carneiro enfatiza no artigo que a dinâmica do folclore pode ser também “tradução” e retrato das reivindicações populares e observa que o tradicional, visto como imutável, é também um desejo do poder e que as manifestações populares são reveladoras de novos e atualizados desejos, e que mesmo participando da oficialidade do Estado, via Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB), é possível sempre uma distância crítica, dando ao folclore uma opção direta de chegar às conquistas sociais ou, ao menos, o direito de expressão à cultura dos diferentes segmentos populares na complexa sociedade em que vivemos.

Por sua vez, o escritor e musicólogo Renato Almeida, que mantinha uma antiga amizade com Mário de Andrade, quando este se muda para o Rio de Janeiro, já participava desse *network* de folcloristas cariocas, como vimos. Ao fundar a Comissão Nacional de Folclore (CNFL), com participação voluntária e gratuita, Renato, em 1947, também se apresentou como continuador dos projetos de Amadeu Amaral e Mário de Andrade, no sentido de constituir uma instituição nacional pretendida pelos dois escritores já falecidos. Sua posição no Ministério das Relações Exteriores, de alto funcionário burocrático do Itamaraty, granjeou a Almeida um grande trânsito no circuito internacional dos estudos do folclore e a CNFL beneficiou-se dessas circunstâncias.

Na longa lista de integrantes convocados por Renato de Almeida, segundo várias categorias, desde música, cinema, museus e centros de pesquisa, há os folcloristas especialmente convidados, entre eles, Cecília Meireles, Mariza Lira, Oneyda Alvarenga e Câmara Cascudo, uma das principais forças unificadoras dos interesses dos folcloristas por todo o país. O próprio Édison Carneiro, envolvido com a Comissão de Ciências Sociais, tendo como integrantes Darcy Ribeiro e Nilton Campos, entre outros, é convidado em 1951, tendo a partir de então uma atuação intensa, como pudemos notar. A formação de uma comissão estadual partia sempre de um convite da CNFL para um intelectual do estado que agiria como secretário-geral, escolha guiada por Renato de Almeida. Muito embora a Comissão não dispusesse de recursos próprios, lançava mão de recomendações para os folcloristas se entenderem com os órgãos competentes locais. Almeida apelava para um esforço missionário em torno do estudo e da proteção do

folclore. Acenava também para uma capilaridade nessa área de estudos, que toma por objeto manifestações culturais encontráveis em grupos rurais, relativamente isolados e pouco atingidos pela sociedade industrial.

A partir do I Congresso Brasileiro de Folclore, realizado no Rio de Janeiro, então capital federal, foi aprovada a *Carta do Folclore Brasileiro*, em 1951, documento que indica a ampliação da oferta de cursos de Folclore com vistas ao aperfeiçoamento dos especialistas em exercício nessa área e a reciclagem de professores, a fim de que possam recorrer à produção científica mais recente e ter uma visão contemporânea do folclore/cultura popular e, desta maneira, “o I Congresso Brasileiro de Folclore reconhece o estudo do Folclore como integrante das ciências antropológicas e culturais, condena o preconceito de só considerar folclórico o fato espiritual e aconselha o estudo da vida popular em toda a sua plenitude, quer no aspecto material, quer no aspecto espiritual”. (Carta do Folclore, acessado em 19 de fevereiro; disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/unidades-especiais/centro-nacional-de-folclore-e-cultura-popular/CartadoFolcloreBrasileiro1951.pdf>). No mesmo documento, a CNFL dirige “apelo às autoridades competentes, propondo a criação, nos cursos de Ciências Sociais, de Geografia e História das Faculdades de Filosofia, da cadeira de Folclore” (Capítulo XIII, inciso 2 - Rio de Janeiro, 31 de agosto de 1951. — Renato Almeida, Presidente. — Cecília Meireles, Secretária Geral).

Esses congressos se tornaram, portanto, os momentos mais importantes da dinâmica desse movimento. Em cada estado, Renato de Almeida encontrou dificuldades específicas pois, quase sempre, as negociações dependiam das relações pessoais de Almeida e dos folcloristas locais com o governo estadual. É importante, para assinalar esse esforço, falar da situação de Câmara Cascudo no interior do movimento. Embora residisse em Natal, sua projeção incontestável fez que ele fosse incluído na Comissão, desde o início. Aproveitando o convite para o Conselho Técnico-Consultivo da CNFL, Cascudo envia uma classificação do conto popular, “aprovada” pela sua Sociedade (SBFL), solicitando que a submetesse ao exame da CNFL. O documento recebe críticas veementes vindas de Joaquim Ribeiro. Depois desse episódio, a participação de Cascudo na Comissão passou a ser discreta. Quando resolve compor a Comissão do Rio Grande do Norte, Almeida convida Manuel Rodrigues de Melo para secretário geral, nome indicado por Cascudo, o que não esconde a situação tensa da relação do “quartel-general” carioca e dos estudos do folclore no Rio Grande do Norte. Um ano depois, o secretário

foi substituído por Hélio Galvão, em negociações que envolveram a passagem de Almeida por Natal e reuniões na casa de Cascudo. De qualquer forma, Almeida sabia do lugar que o folclorista potiguar ocupava nos estudos do folclore e jamais poderia marginalizá-lo e, desta maneira, mantinha uma relação ambígua ao reconhecer sua precedência no nível nacional, mas o isolando das decisões da CNFL.

Aliás, a opção de Cascudo de permanecer no seu estado natal o afasta, irremediavelmente, do centro de decisões de uma mobilização que se queria nacional. “No ano de 1957, porém, quando se realizava o III Congresso Brasileiro de Folclore em Salvador, Bahia, convidado a comparecer, o presidente Juscelino Kubitschek enviou um discurso, lido no plenário pelo ministro Paschoal Carlos Magno, em que anunciava a formação de um grupo de trabalho para elaborar um projeto para um plano em favor da proteção das artes populares. Essa comissão, pode-se dizer, era formada pelo “estado-maior” do movimento folclórico: Renato de Almeida, Joaquim Ribeiro, Manuel Diégues Júnior, Édison Carneiro e Rossini Tavares de Lima. Cascudo então reage, sentindo-se excluído” (VILHENA, 1995, p. 125-126). Porém, desenvolve o seu trabalho folclórico e as suas relações permanecem cordiais com as demais figuras institucionais.

Estes são os últimos movimentos da Comissão. Da Sociedade Demológica de Amadeu Amaral, passando pela Sociedade de Etnografia e Folclore, entidade privada apenas apoiada por um órgão municipal, de Mário de Andrade – todos bastante frágeis – completa-se um caminho em que a aproximação com o Estado foi-se tornando, para o bem e para o mal, uma necessidade para os folcloristas. Vimos que Édison Carneiro, em seu artigo “Evolução dos Estudos do Folclore”, constrói uma narrativa que o inclui nessa linha do tempo, com a sua consolidação à frente como diretor da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB), com verbas oficiais, até o enfraquecimento pós-golpe de 64, com interrupção da série de congressos, entre outras mazelas do regime autoritário de perseguições políticas e enormes dificuldades financeiras para pagar funcionários de baixa renda e pesquisadores. Todavia, já se havia inaugurado a Biblioteca Amadeu Amaral, consagração deste como paradigma do movimento do ponto de vista institucional, e do Museu de Arte Popular, mais tarde renomeado Museu Édison Carneiro, com os seus respectivos arquivos e cursos de folclore.

### 1.4.3. Do folclore à cultura popular: A tradição e seus problemas

No caso do folclore, atribuir a qualificação de *folclóricos* implica a identificação que relacionaria estes conjuntos de fenômenos à “identidade nacional”. Este labor identifica três áreas de estudo, até então pensadas como parte da literatura, da linguística ou da história, que, a princípio, englobaria o trabalho folclorístico. A superação dessa armação teórica foi um dos objetivos perseguidos pelos folcloristas renovadores. No tocante à área literária, principalmente, esta pode aparecer como a referência mais ameaçadora à definição adequada de “folclore”. Essa assimilação é ainda mais sentida, especialmente em nosso país, pela imagem do literato como tipo paradigmático do intelectual nacional. “Diferentemente do que sucede em outros países, a literatura tem sido aqui, mais do que a filosofia e as ciências humanas, o fenômeno central da vida do espírito”.(CÂNDIDO, 2000, p.123) . Mesmo a sociologia teria aparecido como um “ponto de vista” e não apenas enquanto impulso para a “pesquisa objetiva da realidade”, em clássicos como *Os sertões*, *Casa Grande & Senzala* e *Raízes do Brasil*, compondo “um gênero misto de ensaio, construído na confluência da história com a economia, a filosofia e a arte”, constituindo para Cândido, “ o traço mais característico e original do nosso pensamento” (CÂNDIDO, 2000, p.124).

É possível percebermos então que a autonomia gradativa das diversas disciplinas humanísticas se deu a partir do desentranhamento, do afastamento da referência globalizante da literatura. A substituição do escritor polígrafo por intelectuais especialistas é um dos pontos buscados para opor o rigor grave da ciência à expressão literária que dominava a nossa cultura, à fascinação exercida pela imagem do literato. A esse símbolo somava-se outro: o título de bacharel em Direito. O Romantismo é o momento por excelência em que a figura do bacharel-escritor se estabelece como paradigma. Assim, a tensão entre Literatura e Ciência irá se desenvolver como possibilidade abrangente da atividade crítica, sendo que a vertente cientificista defende não propriamente a especialização, mas, pelo menos, a definição de fronteiras mais precisas entre os saberes que abrangem as ciências sociais. Reconhecer essa dimensão totalizante da Literatura na sociedade brasileira é uma forma de não naturalizar a precedência dos “homens de letras” e rasgar caminhos para acumular, apurar materiais brutos para análise da parte lógica aplicada. Já não seria mais do folclore somente uma posição de devaneio e enlevo pela poesia dos sertões e interiores, mas analisar e classificar o seu objeto, abstraindo o mais que possível da beleza que eventualmente possa oferecer.

A defesa da superação das visões da realidade romantizada e idealizada em favor de um exame objetivo dos problemas da sociedade brasileira ligar-se-á, então, menos à concepção na qual a cultura é vista como “a manifestação empírica da atividade de um grupo” e maior interesse em perscrutar “o conjunto de princípios que subjazem a estas manifestações” (VELHO & VIVEIROS DE CASTRO, 1980, p.6). Este é o grande esforço da mudança desse panorama de domínio literário e polivalente em sua substituição pelo cientista especializado. O esforço em distinguir-se da literatura com que Édison Carneiro caracteriza o período anterior à CNFL, dá espaço à definição do lugar próprio que o folclorista deveria ocupar em meio aos intelectuais científicos. Vimos que a década de 1950 foi aquela dos debates acirrados, das batalhas com o próprio Florestan Fernandes postulando a incompatibilidade entre a disciplina folclórica e um tipo de formação científica que exigisse uma dimensão científicante na contribuição dos folcloristas. E observamos também como Édison Carneiro rebate as colocações de Florestan com o intuito de inserção e influência do folclore na academia científica, nas Ciências Sociais nada sociáveis, naquele momento, em suas relações com os folcloristas. Além disso, Édison traz o polêmico conceito de “folclore nascente”, que supõe o surgimento de certos fenômenos folclóricos que podem, inclusive, ser testemunhados pelo pesquisador ou, pelo menos sua origem recente, possam ser traçados por ele: “admite-se, atualmente, *o folclore em estado nascente*, ou seja, o aparecimento de novas variedades folclóricas, tão genuínas como quaisquer outras, sem o apoio da tradição(...), produtos de vastas recomposições que deram, em síntese, fenômenos novos” (CARNEIRO, 2008, p. 131).

Por outro lado, amplia-se a questão do fato folclórico não apenas como manifestação “espiritual”, mas “material”e, sendo assim, não apenas “tradicional”, mas “moderno”, e não apenas “anônimo”, mas “essencialmente popular” e, portanto, não exclusivamente popular. Das várias oposições (anônimo/autoral, tradicional/moderno, espiritual/material) o movimento folclórico da época retém apenas a que distingue a cultura que é transmitida pelo próprio povo, em oposição àquela difundida por escolas, indústria cultural, academias etc, ou seja, por núcleos institucionalizados de difusão cultural. “Novamente aqui, - e aqui mais do que em qualquer outra ocasião – teremos de levar em conta o binômio “intervenção e liberdade” para que os folguedos populares possam reassumir o seu caráter de legítima expressão do povo”. (CARNEIRO, 2008, p. 103).

Obviamente, a proteção ao folclore em si mesma implica uma intromissão erudita, e Carneiro assume “que o desenvolvimento dessas artes exige ao mesmo tempo, intervenção e liberdade – *muita liberdade*”, (...) “uma extrema discricção, limitando-se a encontrar os mestres, a convencê-los da conveniência da reorganização dos seus folguedos, a fim de ajudar para promover a preparação e as apresentações em público”(...). “Os brincantes, nesta fase inicial de restauração dos folguedos populares, merecem atenção constante, mas discreta e, sobretudo, oportuna(...)e bastará multiplicar as oportunidades de apresentação para que os tenhamos, afinal, bem vivos” (CARNEIRO, 2008, p.105).

Folclore quando estudado por homens de ciência, e não por homens de arte, é capítulo da Antropologia? E a dimensão, tão presente nas sociedades, do material folclórico utilizado pelos educadores como estratégia de ingresso à literatura, ainda há aí muito por fazer? Eis aí dilemas de delimitação decorrente do caráter às vezes vago desse mesmo conceito. A referência a manifestações próprias do povo, inscrita na sua própria denominação através do termo *folk*, a própria ideia de cultura popular, envolta por uma “aura de autenticidade decorrente de sua espontaneidade ou sua antiguidade” (BURKE, 1989. p.48-49), esse caráter aurático, que é constitutivo do esforço folclórico se torna uma preocupação fundamental: de que povo e de que popular está-se falando? E que cultura ele tem? Esse é o grande desafio de quem se interessa pelo assunto desde o início do século XIX.

As matrizes de pensamento que temos sobre o popular e o folclore se constroem em um determinado contexto de afirmação das nações europeias, especialmente na Alemanha, onde se necessitava fundar uma nação, antes mesmo do Estado alemão, e culturalmente essa era uma política bastante viável que alguns intelectuais empreenderam (J.G Herder, filósofo alemão e o conceito *Kultur des Volkes* – “*cultura popular*”), a de coletar cantos, canções e poesias do interior do que seria um dia a Alemanha e considerar que aquela era a autenticidade alemã frente ao universalismo e domínio francês naquele momento, por exemplo. Estes folcloristas que começam a ir a campo coletar essa literatura oral e muitas dessas coletâneas serviram para romances e para histórias infantis (vide os Irmãos Grimm, os irmãos Jacob e Wilhelm, ambos acadêmicos, linguistas, poetas e escritores que nasceram no então Condado de Hesse-Darmstadt, atual Alemanha).

As classes médias ascendentes, não conseguindo ser absorvidas nas frágeis cortes alemãs, irão desprezar os seus modos afrancesados e, na esteira do movimento romântico,

o tema da alteridade em relação aos modelos civilizacionais que perseguem é interno, ao buscar o conceito de *kultur des volkes* (“Volkskunde”). Se a carta fundadora de Thoms convoca os interessados na coleta das tradições populares antes que seja tarde dentro dessa lógica, “descobre-se o povo quando ele está a ponto de desaparecer” (BURKE, 1989, p.43), quando a Europa começa a se industrializar<sup>44</sup>. “Temos uma dívida enorme para com os homens que tiraram tudo o que conseguiram da casa em chamas, coletando, editando e descrevendo. Somos os seus herdeiros. No entanto precisamos encarar criticamente essa herança(...). É muito fácil continuar a ver a cultura popular através das lentes românticas e nacionalistas dos intelectuais do início do século XIX” (BURKE, 1989, p.44).

Como ocorre com a Antropologia, o folclorista assemelha-se ao moderno etnógrafo, descrevendo os seus nativos através do presente etnográfico. Nessas condições, a comunidade narrativa é, ao mesmo tempo, criadora, fruidora e portadora dessas obras e, assim, “certos esquemas mnemônicos garantem a semelhança entre as versões, enquanto a contingência de cada *performance* determina a existência de infinitas variações daqueles esquemas” (BURKE, 1989, p.72). Se a Antropologia brasileira identifica alteridade interna, voltando-se para as sociedades indígenas, na Europa, a alteridade intrínseca se refere a caracterizar a *Volkskunde*, o folclore. O empreendimento colonial é externo e este também, depois de algum tempo, faz pensar a relativização da civilização na Europa.

Então, que popular é esse e que cultura que ele tem? Com relação à cultura, esta nasce em meio às concepções puristas, de cultura rural, de camponês rústico e ingênuo, sem contato com o exterior, coletiva, anônima e fruto de uma coletividade intocada que canta e faz poesia. Muito embora, evidentemente, transformações tenham ocorrido no campo folclorístico, de alguma forma estas ideias, estas premissas ainda são carregadas, animam, perturbam ou até mesmo ameaçam o trabalho do pesquisador até hoje. Gradativamente, os folcloristas passaram a reconhecer que o isolamento do *folk* sempre

---

<sup>44</sup> “Assim, ler o texto de uma balada, de um conto popular ou até de uma melodia numa coletânea da época é quase como olhar uma igreja gótica *restaurada* no mesmo período. A pessoa não sabe se está vendo o que existia originalmente, o que o restaurador achou que existia originalmente, o que ele achou que deveria ter existido, ou o que ele achou que devia existir até agora. Além dos textos e edifícios, também as festas estavam sujeitas a *restaurações*. Algumas festas tradicionais remanescentes existiam de forma inalterada desde os tempos medievais, os inícios dos tempos modernos ou mesmo antes, mas outras não.” (BURKE, 1989, p.47)

fora relativo, e percebendo conteúdos encontrados em meio às suas tradições de origem notadamente erudita.

Mesmo definidas como distintas, a cultura erudita e a folclórica devem ser valorizadas em seus domínios específicos. Conciliando a vocação universalista da primeira e a capacidade de produzir identidades da segunda, é no trabalho de Câmara Cascudo que se coloca essa problemática sob um novo ângulo. Sua defesa do folclore não tinha como objetivo congelar as suas manifestações ou mesmo voltar às formas originais. Para o folclorista potiguar, a constituição da nacionalidade está em processo e esse devir inevitável deve ser protegido para que não se perca no domínio da indústria cultural. A oralidade parece também ser fonte de uma “aura”<sup>45</sup> própria da arte popular, pois a faria escapar da “era da reprodutibilidade técnica” (Walter Benjamin, 1994), que caracteriza cada vez mais o mundo moderno. A valorização dos mecanismos de expressão popular dos valores próprios do grupo, produtores das relações comunitárias, acrescenta uma certa resistência ao atual momento de hegemonia da sociedade de consumo. É um esforço para não confundir o que deve perecer com as coisas que, se morrerem, levam consigo a nossa brasilidade. Retomar a história do movimento folclórico e, é claro, da produção cascudiana, assim, não é um mero interesse de antiquário.

*“Na perspectiva sociocultural, os fenômenos folclóricos serão estudados como fatos atuais, pois, sem atualidade, o fenômeno será histórico, e não folclórico – no ambiente físico e cultural próprio, nos estímulos que recebem e que transmitem, nas suas constantes comunicações com os demais fenômenos sociais e culturais que lhes dão, em definitivo, a fisionomia que os singulariza, a despeito de semelhanças formais, no tempo e no espaço. Ou seja, na sua dinâmica e na sua vivência. Thoms, antiquário, associou o folclore às antiguidades populares. Esta associação permanece, sob muitas formas, em diversas concepções de folclore.” (CARNEIRO, 2008, p.88)*

---

<sup>45</sup> “Em suma, que é aura? É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais próxima que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, até que o instante ou a hora participem de sua manifestação, significa respirar a aura dessa montanha, desse galho. ( In: Pequena história da fotografia, W.B, p. 101).

No momento em que este movimento se organiza, quando se passa para o interior do país, a própria elite local é menor, fazendo com que as conexões pessoais entre os seus membros sejam mais estreitas e a autonomia com relação ao campo político menor ainda do que a verificada nos grandes centros. É importante destacar, neste ponto, a diferença entre o chamado “intelectual de província” e o auto-proclamado “provinciano incurável”, epíteto de Cascudo. Vimos que foi nesses locais provincianos que o movimento geralmente buscou os seus secretários estaduais. Já senhor de uma orientação metodológica de grande influência no seu tempo, inclusive fora do contexto brasileiro, o conjunto de trabalhos cascudianos o posicionava, sem dúvida, enquanto o mais qualificado estudioso do folclore brasileiro. As vicissitudes do tema do regional que tento aqui levantar se entrelaçam com a biografia cascudiana, mesmo tendo o folclorista potiguar uma posição diferenciada. Como vimos, em um momento em que os paradigmas da história das elites e do intelectual literato ainda permanecem tendo como referência os institutos históricos e as academias estaduais, muitos intelectuais de província, antes de ingressarem no movimento, são tidos como historiadores. O próprio Câmara Cascudo recebe homenagem com uma placa em Natal, em 1956, identificando-o como historiador local. Reconhecer a significação das mudanças sofridas pelas tradições populares estabelece uma relação intrínseca da pesquisa folclórica e da História. A adesão dos historiadores dos estados, que até então tinham como objetivo, em nível regional, compor a história das elites, ganham, porém, um novo papel no estudo da formação nacional a partir do “povo”<sup>46</sup>.

É nessa *recherche du temps perdu*, proustianamente falando-se, que muitos deles usam lembranças pessoais, em tom nostálgico, como descrições que se apresentam pretensamente como etnografias. Mesmo Cascudo lançou mão de referências saudosas a

---

<sup>46</sup> “De quem é a cultura popular? Quem é o povo? Ocasionalmente, o povo era definido como todas as pessoas de um determinado país(...). Na maioria das vezes, o termo era restrito. O povo consistia nas pessoas incultas, como na distinção de Herder entre Kultur der Gelehrten ( Cultura dos estudiosos acadêmicos – eruditos) e Kultur des Volkes (cultura do povo). Às vezes o termo se restringia ainda mais: Herder escreveu uma vez que *o povo não é a turba das ruas, que nunca canta nem compõe, mas grita e mutila(...)* Para os *descobridores*, o povo *par excellence* compunha-se dos camponeses(...). Mas essa afirmação ignorava importantes modificações culturais e sociais, subestimava a interação entre campo e cidade, popular e erudito. Não existia uma tradição popular imutável e pura na Europa moderna, e talvez nunca tenha existido. Portanto, não há nenhuma boa razão para se excluírem os moradores das cidades, seja o respeitável artesão ou a *turba de Herder*, de um estudo sobre a cultura popular. A dificuldade em se definir *o povo* sugere que a cultura popular não era monolítica nem homogênea. De fato, era extremamente variada.” (BURKE, 1989, p.49)

fatos folclóricos que teria presenciado em sua infância, mas com uma objetividade científica propiciada pela teoria folclórica alimentada não apenas pelo aspecto vivencial, mas, pela sua metodologia científica. O folclorista potiguar entende que a construção do retrato do Brasil – objetivo buscado por vários modernistas a partir da Semana de 22<sup>47</sup> – passa necessariamente pelo estudo do folclore. Intelectual que se nomeava provinciano, mas que não necessitava de uma articulação com o Rio de Janeiro, então capital federal, para obter projeção internacional, sabemos que sua atração para o folclore foi influenciada por Mário de Andrade. Já vimos a carta em que o doutrinador Mário censura Cascudo por perder tempo se dedicando a monografia sobre o Conde d’Eu. Essa convocação marioandradiana foi recebida uma década antes que Renato de Almeida dirigisse a Comissão (CNFL) e determina, mesmo que em parte, a posição cascudiana singularizada no campo intelectual folclorístico.

Acatando o conselho de Mário, seus dados já então eram relevantes para folcloristas estrangeiros, entre eles, Stith Thompson, uma vez que uma rede nacional de folcloristas ainda não existia. Aproximando-se do difusionismo cultural, Cascudo concentra boa parte do seu estudo no tema da literatura popular e mobiliza espantosa erudição para realizar exercícios comparativos amplos, não tomando necessariamente o Brasil como referência de base. É nessa manjedoura que nasce “Contos tradicionais do Brasil”(1946), obra de minha pesquisa. Cascudo dá voltas ao mundo num conto popular, o *folktale*, como objeto de suas análises. Oposto ao evolucionismo, que via as manifestações populares essencialmente como sobrevivências, Cascudo procura estudá-las como elementos centrais para a manutenção da sociedade através da racionalização das formas tradicionais de comportamento.

Se em seu nascimento os estudos folclóricos se concentravam somente no plano da literatura oral, estes não deixam de representar uma nacionalização da cultura folclórica. E o povo que está na cidade, descendente de migrações, proletariado fruto das

---

<sup>47</sup> Fato é que, além dos ativismos políticos da segunda metade do século XX, o florescimento dessas indagações não seria possível sem a revolução linguística, em nível nacional, a reboque do movimento modernista, do início do século XX, aliado à Semana de 22, com seus questionamentos para a superação das estruturas arcaicas, além, é claro, do *corpus* linguístico e literário que se constituiu nos entrelaçamentos das memórias-narrativas registradas no século XIX e seus efeitos na Semana. Os indígenas descobriram, na escrita, como defender sua história e sua autodeterminação no final do século XX. A Semana de 22, possivelmente, abriu caminhos para que hoje possamos falar do momento literário atual, dos povos originários e sua expansão no século XXI, embora essa questão fuja do nosso escopo.

revoluções industriais, este já está degradado, fragmentado, despossuído? O proletariado, inicialmente, não é o povo que se quer. O debate e a questão se prolonga para o início do século 20 na seara brasileira, como, por exemplo, o samba e suas incursões comerciais, e a dificuldade em legitimá-lo como cultura popular. Mário de Andrade, já vimos, se tornou o principal teórico do programa nacionalista na música e tinha uma visão mais aberta para essa questão, ou, pelo menos, tinha dúvidas. Mas o samba, a princípio, não vai ser tão coletado assim. É popular? É folclore? É uma cultura comercial? E assim sendo, devem-se proteger os sambistas? Enfim, inventar uma nação, não no sentido de ser uma ideia falseada, mas, sim, enquanto produção de ideários, é criar um imaginário e possibilitar o respeito ao povo pela sua produção cultural. Esta não tinha vez nem voz antes da Revolução Francesa, que cria o povo político, aquele que pode votar (e mais tarde, ser votado) e, cria-se, assim, também o povo culturalmente, por assim dizer. “Isso é mais surpreendente, levando-se em conta as origens históricas desse campo de estudo, diretamente relacionado à emergência das preocupações eruditas sobre a “cultura popular” e à sua constante associação ao tema da “identidade nacional”<sup>48</sup> (BURKE, 1989, p.31).

A questão aqui é identificar essa perspectiva criada pelos folcloristas literatos europeus e como ela chega ao Brasil, ainda no século XIX. E, ironicamente, uma escolha por parte dos intelectuais de um “povo”, eleito como representante da cultura popular alemã e francesa, no caso. E, no Brasil, esse povo é formado de africanos escravizados, e vai-se admitir a cultura desses escravizados como a cultura brasileira? Eis um problema para os intelectuais literatos provindos de um passado de indigenismo idealizado, ligado também ao regionalismo, poesia de sertanejos coletadas como canções populares chamadas de literatura oral, um adjetivo que se distingue da literatura oficial do país. Como criar uma nação grandiosa que tenha futuro em um país formado por africanos, em um momento em que as teorias racistas estão imperando, a segunda metade do século XIX? Eis uma engenharia complicada em termos narrativos para a “invenção da brasilidade”. A perspectiva de uma mestiçagem vai ser fundamental; a perda do vigor dessas três raças fundadoras abria caminho para um tipo racial novo, o mestiço, o brasileiro por excelência. Roberto da Mata denominou a “fábula das três raças”,

---

<sup>48</sup> “Os artesãos e camponeses decerto ficaram surpresos ao ver suas casas invadidas por homens e mulheres com roupas e pronúncias de classe média, que insistiam para que cantassem canções tradicionais ou contassem velhas histórias”(BURKE, 1989, p.31)

“ideologia abrangente” que define nossas relações sociais “do final do século passado até os nossos dias”(DAMATTA, 1981, p.58).

Para ele, diferentemente dos Estados Unidos, teríamos em nosso país uma “recorrente preocupação com a intermediação e com o sincretismo, na síntese que vem – cedo ou tarde – impedir a luta aberta ou o conflito” (DAMATTA, 1981, p.83). Desse ponto de vista, nas formulações de Gonçalves Dias que procuravam transformar o elemento indígena em representante da nacionalidade brasileira, ou no luso-brasileirismo que valorizava a continuidade entre as monarquias brasileira e portuguesa é possível, assim, notar que os dois polos convergiam na recusa em tomar os negros como capazes de desempenhar qualquer papel positivo na constituição da nacionalidade.

Ao final desse processo de amalgamento racial, nessa abordagem racista, teríamos a estabilização de um tipo branco, fortificado pelo influxo das outras duas raças. Defender uma investigação destas fontes étnicas da nossa população é reequilibrar a sua importância relativa. Reequilíbrio que não significa simetria. Se, na Europa a necessidade de se consolidarem as línguas nacionais foi uma das principais motivações dos folcloristas no Leste Europeu e na Escandinávia “para o estudo de seus versos populares” (BURKE, 1989, p.41), no Brasil, a barreira do monolinguismo oficial dificultou a constituição de uma literatura oral que incorporasse significativamente a constituição de uma literatura oral, presumidamente do ponto de vista literário, no nosso caso, das tradições africanas e indígenas.

Oras, a poesia popular não se separa da música. E a música e a poesia, por sua vez, estão frequentemente ligadas à dança e aos bailados. Ampliar a visão de literatura oral para além dos registros em livro é montar uma trama coerente com os vários fios que nos levam à questão da identidade. O deslocamento do foco de interesse para a música permitiu, ao mesmo tempo, um afastamento da perspectiva literária e uma melhor percepção da integração cultural de uma sociedade formada por origens étnicas distintas. Dessa forma, os Estudos do Folclore já começam em guerra contra o literato e em busca de uma visão científica do seu trabalho e da realidade brasileira, como já mencionamos.

Assim, uma das implicações mais importantes da *fábula das três raças*, concepção que dominou um segmento significativo de nosso pensamento social e que foi uma referência fundamental para o desenvolvimento do movimento folclórico, é o que alguns críticos chamaram de “mito da democracia racial”, pois, provinda de uma integração

cultural sincrética de três troncos étnicos distintos, a sociedade brasileira seria desprovida de tensões raciais. Este é um ponto fulcral, uma das raízes da crítica apresentada pela Sociologia. É uma unidade nacional em que se colocam em risco heranças culturais, que não podem ser harmonizadas à custa de uma integração através da permanência das condições em que os estratos dominantes impõem a sua própria dominação. Já ressaltamos também que essa crítica à cultura folclórica tende a torná-la objeto secundário para o conhecimento do país e dificulta o seu lugar legítimo no interior das Ciências Sociais, e em torno das quais se poderia também articular o debate sobre a construção nacional. Inclusive, através do folclore, a sociedade brasileira está sendo reconstruída socialmente, como veremos adiante.

Diversos contextos produzem diferentes intelectuais. Esse fato não pode ser perdido de vista. E o legado dos folcloristas, os vastos acervos, se são hoje muito criticados por sua forma de fazer pesquisa, sua forma de registrar, por vinculação com a criação de uma nação homogênea, harmônica, preocupada com a formação de uma unidade brasileira, ao fim e ao cabo, produziram, mesmo assim, uma série de documentos de fontes fundamentais hoje para os próprios pesquisadores e para os próprios detentores da produção folclórica, no sentido de poder ressignificar as suas práticas e trabalhos. Meu interesse neste capítulo não foi o de teorizar sistematicamente sobre o conjunto do pensamento social brasileiro ou de oferecer interpretações aprofundadas sobre os autores(as) aqui citados, mas de revelar algumas especificidades do movimento folclórico, traçar um panorama de sua representatividade e, obviamente, relacionar Câmara Cascudo a partir dessas relações e a sua relativa autonomia, mesmo porque querer aprofundar tudo isso nos desviaria do objeto desta tese, quando pensamos no seu objetivo tradutório, no tocante à oralidade, e na crítica da obra cascudiana, em especial, nos “Contos tradicionais do Brasil”.

A problemática de se estudar cultura popular é abordar um tema muito polissêmico. Quando vista sob uma ótica de ambiente muito conservador, retrógrado, é espaço que não quer mudanças, ligado ao rural e aos grotões do interior do país. Em outras perspectivas, é o local da resistência por excelência, ao ser relacionado ao debate das classes sociais, dos despossuídos, dos marginalizados, dos afastados das decisões centrais, seja no campo ou nas cidades, principalmente a partir dos anos 80, quando se entende mais e mais a cultura enquanto campo de conflitos, construção de identidades e de afirmações e, portanto, sendo pluralizada, diversa, conflituosa e não única,

homogênea, formando uma grande coletividade. Essa nova perspectiva coincide com uma série de movimentos sociais mais amplos da sociedade brasileira, das lutas contra a ditadura e a abertura política, dos movimentos negros, das mulheres, manifestações regionais de bairros periféricos, com uma nova conceituação de cultura, não resumida a objetos, expressões e festas, mas aos seus significados e ressignificações, inclusive com uma reutilização e remodelação definida nestes novos termos da definição de folclore, não mais como algo que vai se acabar, diluída no caldeirão do que vai constituir a cultura brasileira, mas de variadas culturas que expressam lutas políticas afro-brasileiras, das mulheres, do direito à cidadania e à produção cultural.

Isso está bastante expresso na Constituição de 88, em seu artigo 215: “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. Parágrafo primeiro: O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. Assim, a década de 80 é outro marco importante para a história da cultura popular brasileira, fruto de uma série de movimentos sociais (negros, mulheres, indígenas etc) como já frisamos, com a questão cultural colocada na Constituição de uma forma afirmativa, vista enquanto direito, para além de sobrevivências, objetos, fundação de harmonia nacional. A discussão é radicalmente outra, na perspectiva de preservação de patrimônios imateriais, a que se consolida na Carta Magna.

Ou seja, o Estado não vai garantir uma cultura brasileira, mas já aparece a mudança paradigmática, onde o próprio termo “folclore”, na lei, cede espaço à designação “cultura popular”, como definição de um Brasil plural, diversificado e diferente que necessita ver respeitada a luta dos negros e indígenas, a cultura negra brasileira e dos povos originários, na formação da sociedade nacional, afirmando a sua existência e protagonismo que continua existindo, que não se diluiu num caldeirão mágico mestiço. Claro que as misturas e as trocas sempre vão acontecer, mas as afirmações sociais identitárias também, com todos os problemas e os riscos que isso também pode ter. E dessa maneira, muitos bens culturais de natureza imaterial foram e continuam sendo patrimonializados e valorizados, “um registro de saberes, formas de expressão, lugares e celebrações” ( Decreto 3.551, de 04/08/2000), produzindo-se títulos de reconhecimento de determinados bens imateriais, inventários, dossiês de pesquisas de antropólogos e

historiadores e políticas de salvaguarda, de proteção e de divulgação de muitas expressões afro-brasileiras e indígenas.

Sambas de roda, jongos, baianas do acarajé, matrizes do samba carioca, fandango, capoeira, tambor de crioula, congados, bois, maracatus, literatura de cordel, quilombos, folia de reis, cavalos marinhos, enfim, a legislação do patrimônio imaterial gerou um reconhecimento e disponibilização nos *sites* do IPHAN, na Biblioteca do Centro Nacional de Folclore ( vide acesso pelo site: <http://www.cnfcp.gov.br/index.php>), gerando material novo com entrevistas e filmes, com acervos audiovisuais, com autorização dos usos de imagens, com direitos autorais para os detentores da cultura popular, o que em suma, é bastante diferente daquela discussão da não autoria, da produção coletiva, uma nova concepção do próprio patrimônio ou do detentor, deleno sentido de registrar e pedir autorização. Foram-se tornando mais evidentes as muitas dificuldades enfrentadas na percepção e integração cultural de uma sociedade formada por origens étnicas distintas e, ao mesmo tempo, permitindo-se aproximações para estabelecer diálogo com as falas e os estudos já realizados, além, é claro, com a possibilidade de apontar para outras questões e ideias subjacentes na investigação desse universo folclórico e popular, sendo o meio urbano, atualmente, o *locus* privilegiado da dinâmica<sup>49</sup> cultural das sociedades complexas modernas, caracterizadas por uma grande heterogeneidade interna. Saberes autonomizados, separação entre estratos sociais (expressa na oposição povo/elite) e a construção de diferentes identidades nacionais. Os rituais coletivos das culturas populares parecem buscar exatamente isso.

---

<sup>49</sup> “Isto porque o original se modifica necessariamente em sua sobrevivência, nome que seria impróprio se não indicasse a metamorfose e renovação de algo com vida”. (BENJAMIN, W, 2013, p.28)

## 2 CÂMARA CASCU DO E SEU LUGAR NA INTELLECTUALIDADE FOLCLORÍSTICA

### 2.1. Provinciano universal

Intellectual importante dentro do pensamento social brasileiro, o potiguar Câmara Cascudo teve, entre suas obras de erudição e simplicidade, “Contos tradicionais do Brasil” (1946), objeto desta tradução. Foi ela alimentada pela poesia viva presente em “Vaqueiros e Cantadores”<sup>50</sup> (1939) e recheada de heróis do povo de um Nordeste em que as vaquejadas eram celebradas em “romances” populares e em histórias de cantadores, quando os desafios entre os grandes mestres paravam a vida ao redor, sendo da maior relevância para esta pesquisa, pois realiza a atividade de problematização das nossas questões pelo viés da cultura. Vejamos o comentário do próprio autor em relação ao valor sócio-histórico e cultural desse fenômeno, em verbete presente no clássico “Dicionário do Folclore Brasileiro”, o “Cascudão”<sup>51</sup>, labor interminável em busca de fixar elementos do patrimônio popular<sup>52</sup>:

*“A vaquejada é festa popularíssima no sertão e reúne grande número de curiosos. Algumas atraem vaqueiros famosos que vêm de longe, com seus cavalos citados na tradição oral. É a ocasião em que os cantadores, sempre presentes, improvisam a descrição da festa e, se o animal é valente e já conhecido, a história do touro, immortalizando-o, como o boi Surubim, o Rabicho da Geralda, a Vaca do Burel (fazenda no rio São Francisco), o boi Mão-de-pau etc. (...) Fora da exibição das vaquejadas, o vaqueiro<sup>53</sup> derruba o animal que persegue para poder enchocalhá-lo, mascará-lo, peá-*

---

<sup>50</sup> “Aproximando-se do animal em disparada, o vaqueiro apanha-lhe a cauda (bassora), envolve-a na mão e puxa, num puxão brusco e forte. É a *mucica*” (CASCU DO, 2005, p. 108; Em NAVARRO, 2013, p.315, vemos “*Mosyk (v.tr.)* – fazer aproximar-se, fazer chegar; puxar para si”. Em STRADELLI, 2014, p. 420, lemos “*Mucica* – feito chegar, unido”.

<sup>51</sup> Inclui mitos, lendas, figuras indígenas de outrora e contemporâneas. Pertencem não apenas ao fabulário indígena, mas também às populações mestiças: *Caipora* (STRADELLI, 2014, p. 331. “*Caá-pora – morador da mata, silvestre, silvícola*”), *Jurupari* (STRADELLI, 2014, p. 394-395), *Matinta-perera*, *Mapinguari*, *Capelobo*, *Cobra-Grande* (NAVARRO, 2013, p.272: “*mboîusu – o mesmo que mboîguasú*”), *Cobra Norato*, *Macunaíma*, *Muiraquitã*, *Poronominare* (STRADELLI, 2014, p. 133 – “*Lenda Baré*”), *Baira*, *Gu-ê-Krig*, *Maracá* etc.

<sup>52</sup> “Todos os países do mundo, raças, grupos humanos, famílias, classes profissionais, possuem um patrimônio de tradições que se transmite oralmente e é defendido e conservado pelo costume. Esse patrimônio é milenar e contemporâneo. Cresce com os sentimentos diários desde que se integre nos hábitos grupais, domésticos e nacionais. Esse patrimônio é o Folclore” (CASCU DO, 1967, p.9).

<sup>53</sup> “*Cantiga de vaqueiro*. Enquanto toma conta do gado, o vaqueiro vai rompendo o silêncio com seu aboio agudo. *Vaqueiro que se preza tem de aboiar*, dizia Luís Gonzaga em uma de suas canções. É assim que o

*lo e trazê-lo para o curral. Há, às vezes, lances dramáticos nessas derrubadas no fechado, caatingas ou carrascais, sem testemunhas e sem aplausos.*” (CASCUDO, 2002, p. 719)

No tocante aos aspectos sociais e históricos mencionados, é importante também registrar os possíveis diálogos com os pernambucanos Gilberto Freyre (“Casa Grande e Senzala, 1933”)<sup>54</sup>, Josué de Castro<sup>55</sup> (“Geografia da fome”, 1946), o cearense Capistrano de Abreu<sup>56</sup> (“Capítulos de História Colonial, 1907”), o paraibano Ariano Suassuna<sup>57</sup> (“A Pedra do Reino”, 1971) e o carioca Euclides da Cunha<sup>58</sup> (“Os sertões”, 1902), entre outros. Esta interlocução é fundamental, neste trabalho sobre o Cascudo folclorista, a fim de identificar suas sintonias e os confrontos com essas tendências do debate sobre sociabilidades e culturas, que incluem também outros comentadores clássicos brasileiros.

Norte-rio-grandense ilustre, ele viveu praticamente todo o século vinte. Nascido no final do século XIX (1898), veio a falecer em 1986, durante o mais recente processo de reabertura democrática brasileira<sup>59</sup>. Todas as questões políticas, sociais e culturais podem ser encontradas em seus escritos, porém não há uma unidade temática neste

---

vaqueiro, na solidão das fazendas, vai narrando suas histórias, às vezes verdadeiros romances.” (CASCUDO, 2002, p. 108).

<sup>54</sup> “Principia a degradação da raça atrasada ao contato da adiantada (...), os Puritanos ingleses querendo conservar-se imaculados do contato sexual e social de povos que lhe repugnavam pela diferença de cor e de costumes e que evocavam à sua consciência de raça e de cristãos o espantinho da miscigenação e do paganismo dissoluto” (FREYRE, 1998, p. 89). Segundo Freyre, “os portugueses eram menos ardentes na ortodoxia que os espanhóis e menos estritos que os ingleses nos preconceitos” (ibidem).

<sup>55</sup> Afirmando que fome e destruição ambiental são problemas que estão vinculados, Josué coloca a fome como o problema ambiental cabal, visto que sustentou ser “preciso considerar a degradação da economia dos países subdesenvolvidos como uma poluição do seu meio humano” (CASTRO, 1984, p. 104). Defende, assim, a necessidade de um “desenvolvimento pacífico mais igualitário e não poluidor”. (CASTRO, 1984, p. 108).

<sup>56</sup> “Faltam documentos para escrever a história das bandeiras, aliás sempre a mesma: homens munidos de armas de fogo atacam selvagens que se defendem com arco e flecha; à primeira investida morrem muitos dos assaltados e logo desmaia-lhes a coragem; os restantes, amarrados, são conduzidos ao povoado e distribuídos segundo as condições em que se organizou a bandeira” (ABREU, 2009, p.91). A “Guerra dos Bárbaros” (“Confederação Cariri”) é contemporânea do Quilombo dos Palmares. Representou a conquista do sertão nordestino brasileiro para o domínio português e o seu uso efetivo na criação de gado, de fundamental importância para a subsistência da sociedade açucareira.

<sup>57</sup> Além de Suassuna, baseado na cultura nordestina e na literatura de cordel, Euclides da Cunha também faz menção ao sebastianismo e ao cangaço, em “Os Sertões”, bem como José Lins do Rego no romance “Pedra Bonita”.

<sup>58</sup> A obra “Os sertões” pode ser entendida como uma obra de sociologia, geografia, história e crítica humana, uma epopeia da vida sertaneja em sua luta diária contra a natureza e a opressão da elite.

<sup>59</sup> “Apesar da ditadura da direita, há relativa hegemonia cultural da esquerda no país. Pode ser vista nas livrarias de São Paulo e Rio, cheias de marxismo, nas estreias teatrais, incrivelmente festivas e febris, às vezes ameaçadas de invasão policial, na movimentação estudantil ou nas proclamações do clero avançado.” (SCHWARCZ, 2014, p.8)

intelectual vulcânico, de alta produtividade e renomada erudição, que lhe permitiu construir e apresentar muitas produções em diferentes áreas: História, crítica literária (“Alma patricia”, 1921, a respeito de dezenove escritores potiguares; “Joio”, 1924), obra memorialística, romance (“Canto de muro”, 1959 – fala de animais que vivem num canto de muro e narrativas com besouro, sapo, coruja, natureza, com espécies menos prestigiadas; “Histórias que o tempo leva...”, 1924) e folclore. Enfim, um polímata, sujeito múltiplo que escreve sobre distintas áreas do conhecimento.

Em sua dimensão biográfica, Cascudo já foi objeto de inúmeros trabalhos<sup>60</sup>. Muito já se escreveu muito sobre ele. Muitos intelectuais, potiguares e para além de Natal, prestaram homenagem ao folclorista ainda em vida e outros intelectuais vão sinalizando momentos importantes da vida cascudiana desde então<sup>61</sup>. Um pensador que tem suas contradições, que fez suas escolhas, concordemos ou não com elas. Maior do que julgamentos de valores é o pensamento, a reflexão sobre a obra desses múltiplos Cascudos, escritor de amplidão literária, filosófica e cultural muito vasta. Buscaremos pensar os projetos intelectuais dele, as instituições às quais esteve vinculado, os vínculos e as redes de sociabilidade intelectual, as áreas de saber de sua atuação. No caso, pensar Cascudo, o Nordeste e a relação sertanejo-indígena<sup>62</sup> via tradução, literatura oral popular, e sua produção com relação a este espaço geográfico<sup>63</sup> em particular, a partir do qual ele produziu.

Pensar nesse homem das letras que escreve da província, não apenas para reafirmar a possibilidade de escrever uma obra em um estado mais periférico, mas no

---

<sup>60</sup> NEVES, Margarida de Souza e. *Roteiros e descobrimentos: Luis da Câmara Cascudo e os “descobrimientos do Brasil”*. Mimeo, Puc-Rio – Departamento de História, 1998. <http://www.historiaecultura.pro.br/modernosdescobrimientos/desc/cascudo/frame.htm>

<sup>61</sup> A partir de bibliografias comentadas, o professor Marcos Silva (FFLCH /USP), natalense radicado em São Paulo, estabeleceu um corpus cascudiano, composto de 87 títulos de livros em 91 verbetes escritos por especialistas (Nelly Novaes Coelho, Telê Ancona Lopez, entre muitos outros). É esse material, apresentado em ordem alfabética, que compõe as entradas do “Dicionário Crítico Câmara Cascudo” (2003).

<sup>62</sup> “Mas se é verdade que, sem índio, os portugueses não poderiam viver no planalto, com ele não poderiam sobreviver em estado puro. Em outras palavras, teriam de renunciar a muito dos seus hábitos hereditários, de suas formas de vida e de convívio, de suas técnicas, de suas aspirações e, o que é bem mais significativo, de sua linguagem. E foi, em realidade, o que ocorreu. O que ganharam ao cabo, e por obra dos seus descendentes mestiços, foi todo um mundo opulento e vasto, galardão insuspeitado ao tempo do Tratado de Tordesilhas.” (HOLANDA, 1995, p.132)

<sup>63</sup> “E é significativo que a colonização portuguesa não se tenha firmado ou prosperado muito fora das regiões antes povoadas pelos indígenas da língua-geral. Estes, dir-se-ia que apenas prepararam terreno para a conquista lusitana. Onde a expressão dos tupis sofria um hiato, interrompia-se também a colonização branca, salvo em casos excepcionais, como os dos goianás de Piratininga, que ao tempo de João Ramalho já estavam a caminho de ser absorvidos pelos tupiniquins ou, então, como o dos Cariris do sertão ao norte do São Francisco.” (HOLANDA, 1995, p. 106)

sentido também de perceber as próprias conexões que ele estabelece com áreas tidas como mais centrais na produção do pensamento social brasileiro ao longo do século vinte.

Esse Cascudo provinciano também reflete outros aspectos, sendo o primeiro deles a perspectiva política. Não foi apenas uma opção cultural permanecer em Natal, estabelecer uma relação dentro de um cenário intelectual marginal, fora do eixo Rio-São Paulo. Do ponto de vista político, construir uma obra a partir dessas premissas, aponta para as próprias tensões, diálogos, influências recíprocas e constante mobilização para se articular a estes grupos internos e externos à capital natalense. Propomos, então, o Cascudo que reflete sobre o Nordeste, começando com esta imagem do provinciano, a fim de destrinchar um pouco essa ideia inicial da residência na província.

Em 1946, Cascudo foi nomeado para representar o Brasil numa missão de Estado no Uruguai. Quando ele retorna, se depara com a informação de que Afrânio Peixoto, membro da Academia Brasileira de Letras (ABL), se vê surpreendido que esse “provinciano incurável”<sup>64</sup>, o afamado norte-rio-grandense, deixara Natal. Cascudo toma para si esta alcunha, este epíteto, inclusive em seus textos memorialísticos e autobiográficos ao longo da vida deste “jagunço provinciano”, como se refere jocosamente a sua pessoa. Cascudo, inclusive, não aceita sua indicação para a ABL para não ter de realizar viagens constantes ao Rio de Janeiro, mas manteve contato por cartas, por leitura de livros etc. Esta é uma dimensão importante para o entendimento de como Cascudo vai construindo uma obra que tematiza o sertão<sup>65</sup>, o Nordeste<sup>66</sup>, o Rio Grande do Norte.

Nosso recorte aqui é o de seus primeiros momentos literários, em 1918, até o ápice da sua caminhada na década de quarenta, cinquenta e sessenta. São os momentos da produção de “Vaqueiros e Cantadores” (1939), “Contos do Brasil” (1946), “Literatura

---

<sup>64</sup> “Ter permanecido na Província, provinciano incurável, dizia-me Afrânio Peixoto, constituiu-me uma fonte de informação, na mesma autoridade das outras, com a vantagem de não poder ser enganado pela imaginação da burla, podendo confrontar as notícias no processo da equivalência”. (CASCUDO, 1967, p.248).

<sup>65</sup> “Voltando do sertão do Seridó, tardinha, o auto, numa curva, deteve-se para uma verificação (...)Perto, encourado, orgulhoso, um vaqueiro moço louro, a pele queimada de sol, seguia, num galope-em-cima-da-mão, aboiando. Todas as cidades derredor estavam iluminadas a luz elétrica e conhecem o avião, o gelo e o cinema. O vaqueiro aboiando, como há séculos, para humanizar o gado bravo, era um protesto, um documento vivo da continuidade do espírito, a perpetuidade do hábito, a obstinação da herança tradicional. Fiquei ouvindo, numa emoção indizível. Mas o automóvel recomeçou o ronco do motor.” (CASCUDO, 2005, p.110-11)

<sup>66</sup> “O sistema colonial português se revelara mais feliz do que nenhum outro no tocante às relações do europeu com as raças de cor; mas salientando que semelhante sistema fora antes filho da necessidade do que de deliberada orientação social ou política(...), provém mais da necessidade que de um sentimento de justiça” (FREYRE,1998, p.92).

Oral no Brasil (1952), do “Dicionário do Folclore Brasileiro” (1954), “Folclore no Brasil” (1967) e “Civilização e cultura”, (1973)<sup>67</sup> entre outras. O primeiro Cascudo é um jovem que faz parte da elite letrada, intelectual, política e econômica de seu estado, alguém que teve uma formação extremamente esmerada. Sai para estudar em outros estados, primeiramente na Bahia, cursa a faculdade de Medicina, depois se transfere para o Rio de Janeiro e, nesse nomadismo inicial, publica seus primeiros artigos jornalísticos no periódico de propriedade de seu próprio pai (“A imprensa”, criado em 1918 e encerrado em 1927) em Natal. E, finalmente, no Recife, entre 1924 e 1928, finaliza a faculdade de Direito, ou seja, frequenta os espaços da elite bacharelesca brasileira do início do século vinte, que vai ocupar postos estatais, ter força econômica e vida produtiva na imprensa, ponto de encontro dela. Assim, Cascudo entra no mundo letrado muito bem-posicionado. Buscar pensar do ponto de vista cultural o que vem a ser o Brasil naquele momento, discutir a própria ideia de região que se está constituindo a partir de mudanças sociais, econômicas e políticas que vão reverberar o regionalismo nordestino, em contraste com a região mais industrializada ao sul e sudeste do país<sup>68</sup>.

Cascudo, nos anos vinte do século passado, tem uma vida literária em Natal, no Recife, em Salvador e no Rio de Janeiro, pelas próprias características de sua formação nômade inicial, como já mencionamos. Aproxima-se de Joaquim Inojosa<sup>69</sup>, de Gilberto Freyre, notadamente no Centro Regionalista do Nordeste (I Congresso em Recife, 1926; II Congresso na Paraíba, 1927)<sup>70</sup>, em defesa das tradições da região, movimento tradicionalista e, a seu modo, também modernista. E também, é claro, de Mário de Andrade, que visita o Nordeste no final dos anos vinte, inclusive passando aproximadamente quarenta e cinco dias em Natal, hospedado na casa de Cascudo, o que

---

<sup>67</sup> O livro reúne resultados de pesquisas discutidos durante as aulas de Etnografia Geral de Câmara Cascudo, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, onde foi professor de 1955 a 1963.

<sup>68</sup> “A compreensão desses elementos se dá [hoje] no âmbito das políticas de globalização, que impõem novos desafios: mais forte que a hegemonia cultural de determinados centros é a possibilidade de estandardização da cultura, que tende a apagar as diferenças. Em tal situação, o reconhecimento e a valorização do legado cultural das regiões não é necessariamente um posicionamento conservador. Graças à tradição, certa continuidade de elementos do sistema constituído pode ser vista como reação às imposições da uniformizante ordem vigente do mercado cultural”. (ARAÚJO, 2013, p.30)

<sup>69</sup> Joaquim Inojosa publicou “*Os Andrades e outros aspectos do modernismo*”, em 1975, exaltando Oswald, Mário e Menotti Del Picchia como as vozes mais altas da Semana de Arte Moderna de 22. Contudo, o termo “Modernismo”, que veio até o momento demarcando um período literário como singular e homogêneo, tem sido substituído por “Modernismos”, com o intuito de fazer alusão aos movimentos literários manifestados em todo o Brasil, enfatizando que esses não se restringiram à capital paulistana, o que nos faz refletir e repensar a situação quase “marginal” dos movimentos com características inovadoras e modernistas não pertencentes à cidade de São Paulo.

<sup>70</sup> FREYRE, Gilberto. Manifesto regionalista. 6 ed. Recife, IJNPS, 1976. 80p. (Série documentos, 6).

demonstra a boa articulação cascudiana com outros intelectuais de “fora da província”. A influência desse “regionalismo” ajudou o despertar de intelectuais para que o Brasil se reencontrasse com sua identidade cultural, influenciou aqueles que desejam um país grande e forte, não apenas geográfica e economicamente, mas, também, culturalmente vigoroso nas exteriorizações do seu povo.

Prolongando este debate e chegando aos pontos nevrálgicos de nosso estudo, é mister falar do Cascudo nos anos 30, pois muito acontece nessa década, para se entender como o folclorista vai-se radicando em Natal. Casamento, crise financeira familiar com fechamento da empresa jornalística de seu pai, enfraquecimento e rearranjo das oligarquias rurais regionais, com a ascensão de Vargas ao poder. O pai de Cascudo passa a ter papel secundário no fornecimento de matérias-primas para o estado, tendo havido a subsequente perda da casa da família, de um quarteirão numa área nobre de Natal e o posterior falecimento paterno. São reviravoltas que fazem Cascudo assumir posições políticas controversas e promover sua aproximação com discursos monarquistas (produção de biografias de figuras do império), com pensamento católico conservador, antimarxista, anticomunista. Posteriormente, ele manifesta desencanto com o movimento integralista e com seus laivos eugenistas, assim como, depois, Dom Helder Câmara e outros setores retrógrados da Igreja<sup>71</sup> se retratariam. Cascudo torna-se arrimo, sustento da família, abraça definitivamente a docência, o ateneu, o papel de historiador e realiza visitas e incursões na região do agreste e do sertão, para além da faixa litorânea. Suas produções começam a tomar novos rumos. Se, durante os anos vinte, Cascudo tem experiência nas principais cidades do país, seu provincianismo torna-se mais acentuado a partir da década de 30 e tem algumas complexificações.

Nos anos vinte, Cascudo se vincula aos institutos históricos do Ceará, em 1924, Pernambuco, 1925, Rio Grande do Norte, 1927 e, finalmente, ao IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico) e ao Instituto Histórico e Geográfico e Brasileiro (IHGB), em 1934. E, desta maneira, sua obra histórica vai ganhando outros contornos. Em seu momento monarquista, em que está produzindo a biografia do “Conde D’Eu”, marido da princesa Isabel, do marquês de Olinda, político durante o governo de Pedro II, Cascudo faz trabalhos históricos muito parecidos com os do IPHAN, que elaborava uma

---

<sup>71</sup> “Muitas vezes crítica, muitas vezes cúmplice, a Igreja, que não podia passar ao largo dessas contradições. Se ela produziu espíritos proféticos como Bartolomeu de Las Casas, que abertamente pugnaram contra a escravidão dos índios, também medraram à sombra do catolicismo colonial muitos espíritos tacanhos que se acomodaram a uma situação que o Antigo Regime referendava”. (NAVARRO, 2008, p.12).

historiografia brasileira que tenta consolidar um ideal de nação que ligava o Brasil a Portugal (“Os Melhores Contos Populares de Portugal - Seleção e estudo”, 1944). Personagens, fatos, sujeitos, enfim, discursos articulados, muito próximos do Instituto Histórico, repletos de luso-tropicalismo. Não ocorre nos trabalhos cascudianos, entretanto, a narrativa da lusofonia que, na verdade é uma forma de neocolonialismo de Portugal, pois Cascudo, à época, já tem um outro viés. Para ele, o solo português não é um ponto de partida, mas de confluência de árabes, judeus, provençais, galegos e outras populações europeias e mundiais. No mesmo período, Cascudo publica a “História de Natal” em 1947, a “História do Rio Grande do Norte”, em 1955, trabalhos, inclusive encomendados pelo prefeito Silvío Pedrosa. Essa historiografia liga de fato o Rio Grande do Norte a Pernambuco.

Este universo historiográfico que irradia de Pernambuco está ligado ao mundo açucareiro, ao mesmo tempo em que dialoga com a ideia que vem dos estudos do historiador Francisco Varnhagen (“*História Geral do Brasil*”, 1857), ligando o Brasil a Portugal (luso-tropicalismo), para quem o Estado deveria ser moldado por um modelo monárquico parlamentarista e unitário.

Cascudo chega, inclusive, a ser nomeado historiador oficial da cidade de Natal em 1948. Preocupado com “os grandes feitos e personagens heroicos”, pode-se criticar sua opção de estar demasiadamente preso aos fatos. Ao fim e ao cabo, espantoso mesmo nesse pensador potiguar é o convívio com as diferentes áreas do conhecimento e da convergência destes estudos para aprofundar a relação com as tradições do povo, vivenciadas nas camadas populares e repletas de debates acadêmicos, presentes em tantas páginas de seus livros. Nessa medida, é uma historiografia<sup>72</sup> de alguém que propõe estas fontes continuamente, que lia esta documentação, mas que também utilizava outros documentos não oficiais, ao tratar e lidar com sujeitos menos conhecidos, ao buscar os campos da oralidade, suas fontes e informações de outros níveis de percepção e discernimento. E é essa outra dimensão que vai ligá-lo, de forma inalienável, ao folclore.

É importante dizer-se que, no início dos anos 40, Cascudo cria, em Natal, o Ciclo Panamericano de Folclore, partindo da ideia de criar associações folclóricas entre os diversos países da América, de modo que essas associações se aproximassem,

---

<sup>72</sup> “Na caracterização do povo norte-rio-grandense, Cascudo enfatiza suas origens portuguesas, indígenas e negras, realçando especialmente as primeiras, que têm por contrapartida a desaparecimento dos índios e a escassa presença africana. Os indígenas são descritos através de caracteres raciais de potiguares e cariris, desdobrados nos mestiços.” (SILVA, M.A, 2003, p.115)

irmanassem os folcloristas no sentido de uma sistematização de seus estudos no continente. Para isso, ele cria, em 1941, a Associação Brasileira de Folclore. Recebe imediatamente críticas por criar uma sociedade brasileira, estando radicado no Rio Grande do Norte. Há vasta documentação sobre essa instituição e a importância dela e, nessa época, ele publica “Literatura oral no Brasil” (1952), “Dicionário do Folclore Brasileiro” (1954) e, mais tarde, ele entra na Universidade do Rio Grande do Norte com seu discurso inaugural de “Universidade e civilização”, ligando-se depois ao Instituto de Antropologia, em 1960.

A experiência de Cascudo na Sociedade Brasileira de Folclore é significativa, à medida que, através dela, ele se posiciona no campo dos estudos folclóricos do Brasil, entre 1940 e 1950, quando também foi criada a Comissão Nacional de Folclore por Renato Almeida. Acompanhar as cartas trocadas entre este e Cascudo é importante para se desvendar o embate travado entre os quadros daquela associação. A Sociedade Brasileira de Folclore consegue reunir intelectuais do mundo todo, com diversas pesquisas, além de fazer publicações de obras de Cascudo, como, por exemplo, “Cinco livros do povo”<sup>73</sup> (1953), em que muitas das questões estão relacionadas com livros portugueses. É nesse período que Cascudo é nomeado para representar o Brasil, no Centro Internacional de Artes Populares da UNESCO. E, junto com Renato Almeida, organiza o Primeiro Congresso Brasileiro de Folclore, mesmo com as divergências políticas claras entre eles.

Nestes debates, o sertão é o grande objeto de Cascudo, que vai produzir textos magistrais no registro desse espaço, que são poéticos, imagéticos, viscerais da experiência sertaneja, como um reduto da nacionalidade<sup>74</sup>. Ao mesmo tempo, Cascudo não se desvincula de uma tradição que circula sobre um nordeste açucareiro, pela chave da miscigenação dos três elementos nacionais, os indígenas, os negros e os brancos portugueses, o que também se encontra em Gilberto Freyre, muito embora, Cascudo se atenha mais ao pensamento de Silvio Romero (“Contos Populares do Brasil”, 1954),

---

<sup>73</sup> Em “Cinco livros do povo”, temos *A Donzela Teodora*, *Roberto do Diabo*, *A princesa Magalona*, *A imperatriz Porcina* e *João de Calais*. *A Donzela Teodoro* e também *A Princesa Magalona* já haviam aparecido, em formato de cordel, na obra “Vaqueiros e cantadores” (1939).

<sup>74</sup> “Por isso o folclore é um fator preponderante na unidade emocional brasileira, incessante e poderoso como força de aproximação, intimidade, sentimento, fusão psicológica, ternura lírica, vibração moral. O idioma não é um vínculo permanente de coesão. Exemplo irresponsável nos povos de língua árabe, alemã, castelhana, aqueles na África e Europa, estes na América. Nem os próprios elementos étnicos, partindo, para nós, do indígena, que o jesuíta afirmava ser o animal mais raro e inconstruível que Deus criou. Um fundamento de constante coesão é a cultura tradicional, legítima, radicular, sentida, vivida pelo povo.” (CASCUDO, 1967, p.128)

filiando-se, enfim, ao nacional pela “miscigenação natural” e, como sabemos, historicamente problemática. Era um momento de laicização, modernização e urbanização da vida brasileira, em que as noções de centro e periferia ou de atraso e modernidade entraram na agenda nacional.

Cascudo vai propor um Nordeste “clássico”, que englobaria o Ceará, o Rio Grande do Norte, a Paraíba, Pernambuco e Alagoas. No caso, Bahia, Sergipe e Piauí formariam um outro bloco, a partir da colonização da Bahia, que sobe para Sergipe e, de forma diagonal, adentra o sertão, chega ao Piauí, em direção à região norte-amazônica. O mais importante é a ligação de uma tradição portuguesa às matrizes indígenas e africanas, construindo-se, assim, imagens para explicar esse “Nordeste clássico”, que estaria entre o Ceará e Alagoas, possuindo duas dimensões: nordeste açucareiro do litoral, em grande medida próximo das capitais e, o que nos interessa aqui, o nordeste popular do sertão, numa experiência e leitura sertaneja-indígena.

O processo de modernização, a partir dos anos setenta, o espaço contemporâneo, industrial, agrícola, comerciante, bancário, com universidades e imprensa autônoma, aeroportos, cais modernos, rodovias, assistência e conforto, arranha-céus, ruas sonoras, incessantes conquistas urbanísticas, tudo isso vai constituir uma outra ideia de Nordeste. Nas décadas de 1930 e 1940 do século XX falava-se em unidade nacional, na fusão das raças e culturas no mesmo território. Agora se exalta a diversidade étnica e cultural que constitui a nação. A construção da nacionalidade tende a enfatizar não a sua unidade, mas a diversidade cultural contida no seu interior. E as culturas populares têm sido consideradas imprescindíveis para a composição do grande mosaico étnico-cultural brasileiro.

Mesmo estando fora do auto-proclamado *centro polarizador sudestino* do Brasil, mas viajando para participar de congressos, trocando correspondência, tirando dúvidas, enviando materiais a outros intelectuais, Cascudo, vai conseguindo internacionalização do movimento folclorístico, vinculando-se, inclusive, à intelectualidade folclorista portuguesa (Luís Chaves, José Leite de Vasconcelos), com os Estados Unidos (Stith Thompson, Franz Boas), entre outros pensadores, para pensar o que é o Brasil e suas tradições que estão aí para ser recuperadas, rediscutidas.

## 2.2. Etnógrafo de província

Nas disputas entre a antropologia sociológica (política) e a cultural (folclore), nos anos 30 e 40, durante a ditadura de Vargas, o folclorista é tido como amador, sem método científico, na seara da constituição da antropologia como espaço institucional, como saber e ciência. Nesse processo, os folcloristas foram obrigados a se reposicionar ao serem marginalizados do campo intelectual e isso diz muito da dificuldade de valorização e de leitura desapaixonada do Cascudo folclorista, produtor de um saber que foi ganhando, inclusive, conotação pejorativa. Como pensar o conceito de *popular*, o uso dessa categoria muito complexa, a saber, o “povo”, que permitiu muitos debates políticos na história do país? Como fazer reflexões sem cair em conservadorismos e lançar outras luzes quanto à importância do pensamento folclórico para refletir sobre o Brasil? E a antropologia cultural? É ela possível?

Sabemos que, hoje em dia, a academia recorre a muitos trabalhos de folclore e cultura popular porque percebe e reconhece que ali está uma via muito importante para compreender sociologia, história e, é claro, a arte. Destarte, cresceu o número de monografias, dissertações e teses sobre o folclorista potiguar, entre outros(as) pensadores(as) desse campo do conhecimento humano. Não estamos aqui defendendo um olhar paternalista, de uma elite erudita e letrada que se propõe a registrar, classificar e sistematizar os saberes populares nem adesão a uma ordem científica, classificatória, que mesmo alguns folcloristas vão utilizar. Esse é um primeiro nível de abordagem que, rapidamente, vai ser superado pelo giro cascudiano em torno das experiências folclóricas, de referências de memória, biografias e historicidade da cultura popular.

Pensar a relação da comunidade dos antropólogos com Câmara Cascudo e com os folcloristas em geral é ponto importante nesta pesquisa. Nesse sentido, Cascudo é uma espécie de outro, de estrangeiro na comunidade profissional dos antropólogos, que nunca lhe deram o reconhecimento pleno, dentro do universo acadêmico, assim como aos demais folcloristas, uma vez que a auto-identificação dos antropólogos é, em grande parte, definida por oposição ao folclorismo, visto como local de autores(as) que operam teoricamente de uma maneira datada, com modelos de conhecimento de um outro momento, das quais as ciências sociais e a antropologia ter-se-iam afastado bastante, fazendo com que esses autores se tornassem não muito atuais. Este ponto de partida é altamente problemático, difícil de se aceitar de maneira tranquila. Ora, dentro do campo

intelectual, temos uma luta permanente por prestígio, por recursos, por reconhecimento e não foi diferente neste embate mencionado.

As ciências sociais, que se institucionalizam fortemente a partir dos anos 30 e 40, tiveram de disputar com os folcloristas o reconhecimento dentro da academia enquanto disciplina científica. Isso afeta Cascudo, como todos os demais, como Edson Carneiro e seus estudos sobre afro-brasilidade (“O quilombo dos Palmares”, 1957), mas é interessante pensar também que, mesmo dentro da comunidade ligada ao folclore, Cascudo é bastante liminar, com contradições internas acirradas com Renato de Almeida (“Inteligência do folclore”, 1957), por exemplo.

O termo “Movimento Folclórico Brasileiro” foi utilizado pelos próprios intelectuais integrantes dele. Muito embora, em seu primeiro momento, tomados de entusiasmo, em tom ufanista, tratando a cultura do povo como encontro de raças, misturas de classes em ambiente de cordialidade e celebração, por vezes com muito de ideologia e bem pouco de camadas populares, apesar de tudo isso, buscou-se a aproximação, o empenho conjunto na busca de identificar e localizar em termos culturais as identidades brasileiras. A organização e a publicação do “Dicionário do Folclore Brasileiro”, 1954, coincide com as décadas de maior mobilização, 1940 e 1950, para o qual o potiguar recebeu auxílio de renomados folcloristas, tais como Edson Carneiro, Renato Almeida, já citados, além do músico Villa Lobos, de Joaquim Ribeiro, Manuel Diégues Júnior, Théó Brandão (Alagoas), Guilherme Santos Neves (Espírito Santo), Rossini Tavares de Lima e Oneyda Alvarenga (São Paulo), José Loureiro Fernandes (Paraná), Oswaldo Cabral (Santa Catarina), entre outras figuras de expressão nacional. É interessante este preâmbulo para se mostrar que, de certa forma, intencionalmente, o pensamento de Cascudo se desenvolve nas margens das contendas academicistas ou folcloristas e, nesse local estratégico, busca positivar esta marginalidade que pode ser considerada enquanto uma posição mais livre e menos conflitiva. Essa perspectiva de atuação, obviamente, repercute em suas elaborações intelectuais.

Essa posição cascudiana e sua repercussão garantem muito da originalidade do pensamento do folclorista potiguar, não atrelado às questões que são colocadas. Cascudo é, sem exageros, um autor extremamente popular. Seus livros produzidos ao final dos anos 30 e depois nas décadas de 40 e 50, sobre literatura oral, tiveram boa recepção e são reeditados até hoje. Dessa forma, vale a pena pensar um pouco mais sobre essa posição liminar, marginal dele no campo intelectual. Notadamente, vemos isso na própria forma como elaborou o *Dicionário do Folclore Brasileiro*, o “Cascudão” (encomenda do

Ministério da Cultura), obra com uma infinidade de verbetes, alguns muito pequenos, outros longuíssimos, com citações de literatura clássica, moderna, temas de etnologia<sup>75</sup>, suas próprias memórias cascudianas. Podemos dizer que são verbetes bastante indisciplinados, se considerarmos o gênero *dicionário* no sentido mais estrito e padronizado do termo. Recordemos Carlos Drummond de Andrade, para quem Cascudo “diz, tintim-por-tintim, a alma do Brasil”<sup>76</sup>. Com a sensibilidade dos poetas, Drummond percebe a alma brasileira situada nas tradições populares:

*“-Já consultou o Cascudo? O Cascudo é quem sabe. Me traga aqui o Cascudo. O Cascudo aparece, e decide a parada. Todos o respeitam e vão por ele. Não é propriamente uma pessoa, ou antes, é uma pessoa em dois grossos volumes, em forma de dicionário que convém ter sempre à mão, para quando surgir uma dúvida sobre costumes, festas, artes do nosso povo. Ele diz tintim-por-tintim a alma do Brasil em suas heranças mágicas, suas manifestações rituais, seu comportamento em face do mistério e da realidade comezinha. Em vez de falar Dicionário Brasileiro poupa-se tempo falando “o Cascudo”, seu autor, mas o autor não é só dicionário, é muito mais, e sua bibliografia de estudos folclóricos e históricos marca uma bela vida de trabalho inserido na preocupação de “viver” o Brasil”.*

Essa marginalidade cascudiana repercute no modo como ele pensa e, é claro, no modo como ele escreve e é, em grande parte, responsável pelo seu bom sucesso junto a uma infinidade de leitores. Seu texto é extremamente coloquial, onde parece conversar com o leitor, não se assemelhando a um tratado, uma monografia. É fluente, trazendo o tempo todo experiências e vivências pessoais, familiares, corporais e psicológicas que constroem uma ponte bastante confortável com o leitor mais leigo e ávido por informações da cultura popular, para além de algo apenas “dicionaresco” e sem intensidade. Essa positivização da marginalidade cascudiana é um aspecto importante, seja como uma primeira chave de acesso a sua obra ou na percepção das suas diferentes produções que, se por um lado, não carregam demais nas tintas da sisudez e do

---

<sup>75</sup> “Em março de 1852, Alfred Russell Wallace, pela segunda vez visitando o rio Wapés (Uapés, Uapês, o antigo Ucaiari, afluente da margem direita do rio Negro, com a foz a 24 quilômetros acima de São Gabriel), assistiu na Cachoeira do Caruru, à *Devil-music* num *caxiri-drinking*. A *música do Diabo* era executada por dois instrumentos de sopro, ouvida e dançada pelos guerreiros.” (...) Desde 1881, Ermano Stradelli preocupou-se com os ritos de Jurupari e começou a estudá-los entre os aruacos do rio Negro e afluentes, especialmente no Uaupés” (CASCUDO, 1984, p.127).

<sup>76</sup> ANDRADE, Carlos Drummond. Imagem de Cascudo (1968). Disponível em: <<http://www.memoriaviva.com.br/cascudo/index2.htm>>. Acesso em: 2 out. 2021.

pedantismo acadêmicos, por outro, não perde o rigor científico da pesquisa diligente e contínua. É preciso lembrar que muitos dos textos cascudianos são ampliados, revisitados por ele mesmo, e estão presentes em obras posteriores suas, retomando temas e assuntos inesgotáveis, tanto quanto o são os meandros, argúcias e sabedorias do fazer artístico popular.

Já mencionamos aqui se tratar de um polígrafo, estudioso de vários assuntos. De crônicas policiais para jornais em Natal, em seus primeiros momentos, ao desdobramento de biografias históricas, crítica literária, artigos e mais de uma centena de livros, guiando-se pelas expressões da cultura popular, o folclore e seus caminhos. Entender essa categoria do nacional popular remete-nos a pensar que Cascudo emerge no contexto modernista (publica poemas na “Revista de Antropofagia”, na “Revista Terra Roxa e outras terras” – vide Anexos) e, é neste universo do modernismo combativo dos anos 20 que o potiguar, historicamente, principia sua produção inicial. E esse período tem consequências importantes no modo de pensamento dele. Lembrar que começa, nesse momento, uma distinção entre raça e cultura. Diferentemente de autores que, no século dezenove, pensavam, entre si, que a raça e a cultura estavam identificadas, e nesse sentido, criavam uma hierarquização entre raças superiores e inferiores, rebaixando as culturas africanas e ameríndias, aviltando, por conseguinte, a percepção da miscigenação como algo negativo – quando, segundo Cascudo, trata-se da nossa maior riqueza e contribuição mundial - esse tipo de concepção negativa foi sendo demolida por vários autores(as) modernistas em sua “fase heróica” e esse é o viés cultural que envolve as primeiras letras cascudianas. Raça e cultura para ele também não são a mesma coisa e não podemos propagar preconceitos, mas, pelo contrário, ousar mergulhar nas raízes profundas da brasilidade.

Assim, pensar-se em Cascudo como parte do movimento modernista é lembrar que o horizonte intelectual anterior é o evolucionista. Vale dizer, nessa ótica retrógrada, segundo a qual a cultura “evolui”, existem estágios “primitivos”, outros mais avançados, e civilizados culturalmente. Dentro desse enquadramento, esses intelectuais pensavam que as culturas populares ou os folclores estavam numa etapa inferior de evolução e, portanto, aqueles que se identificavam com essas pesquisas são vistos com desconfiança. Não se tratava, então, de culturas eurocêntricas sofisticadas, avançadas, porém próximas das culturas indígenas e das de matrizes africanas, tomadas como primitivas, imersas no pensamento “irracional” (pré-lógico) e que deveriam, pouco a pouco, desaparecer, considerando-se a evolução da civilização. O fato é que não desapareceram. Pelo

contrário, como já mencionado, o sertanejo-indígena é o fanal desta pesquisa, deste trabalho tradutológico, que se coloca diante dos povos originários do nosso país, adentrando o sertão pelas mãos de Câmara Cascudo.

Este é um ponto crucial, antropológicamente falando, para entendermos o esfacelamento desse enquadramento evolucionista, que apregoava o viver dentro de um processo evolutivo, com o final da história da civilização. A fim de evidenciarmos esta falácia argumentativa, tratando várias culturas como “resquícios” para serem deixados para trás, como primitivas, como “não desenvolvidas”, inferiores, devemos notar também que esse é um universo intelectual excludente, extremamente persistente até os dias de hoje, e o que é pior, no dia-a-dia das pessoas, em suas auto-imagens, servindo como instrumento político poderoso para desqualificar, dominar, controlar, submeter uma série de formas de vida associadas às camadas populares ou aos universos indígenas.

Cascudo se distancia fortemente dessas ondas evolucionistas e isso proporciona um *ethos* antropofágico e de atualidade aos movimentos cascudianos. Se estamos falando de um autor de pouco reconhecimento acadêmico do século passado, sua radicalidade anti-evolucionista nos garante revisitá-lo, pois, para ele, sejam as festas populares como as formas de conhecimento da fauna, da flora, da alimentação e de outros hábitos populares, nada disso está em desaparecimento, não são sobrevivências de um passado distante. Tais coisas não estão aí para serem capturadas e expostas num museu, como exemplos de um “mundo superado”. Pelo contrário, têm uma potência presente, viva, em transformação, continuam e nos fazem reconhecer a força das formas de vida popular, são pontos importantes para refletir sobre a atualidade do pensamento cascudiano, enquanto escritor etnógrafo, tratando de temas que a princípio não eram considerados nobres, sérios ou relevantes para as ciências sociais, na disputa do espaço acadêmico, em seus combates iniciais entre a cultura popular e a sociologia.

Estudar rede de dormir, cachaça, alimentação, medicinas e festas populares significava, numa visão evolucionista da intelectualidade, dar reconhecimento, relevância e atenção a algo fadado ao desaparecimento, por ser atrasado, não evoluído, irracional e, até mesmo, supostamente bloqueador da possibilidade de libertação da classe dominada, segundo a sociologia crítica, que afirmava, em suas primeiras incursões em tal campo, que o folclore não era ciência, por lidar com a tradição e, desta maneira, estaria fadado a desaparecer em função do desenvolvimento industrial, econômico e social<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Florestan Fernandes, “A etnologia e a sociologia no Brasil”, São Paulo, Anhambi, 1958.

Em outra perspectiva mais livre, podemos pensar a cultura popular como instrumento de autoconsciência de classe, reconhecendo essas manifestações como parte importante da sua vida. Tal é o caso da medicina popular, por exemplo. Com efeito, em locais de fraca presença do Estado, tratamentos populares são empregados para suprir tal ausência do poder público, não sendo eles um conjunto de procedimentos arbitrários, mas que têm fundamentos e observações empíricas, fazendo parte dos modos de reprodução dessas comunidades. Sabemos, na verdade, que, atualmente, muitos laboratórios recorrem à medicina popular, sertaneja-indígena, para isolar determinadas propriedades químicas de efeito farmacológico já (re)conhecidas por aquelas.

Outrossim, vale a pena refletir sobre a inserção de Cascudo no estudo das culturas populares. Como já mencionado, não é fácil identificá-lo academicamente. Era leitor atualizado, ciente de todo o avanço das teorias antropológicas, do universo intelectual da metrópole (Taylor, Frazer, Boas, Malinowsky, Marcel Mauss, Lévi-Strauss), mantendo-se consciente de que vivia na província, de que era um “provinciano universal”, como já dissemos.

Somente a partir dos anos 60 os trabalhos antropológicos vão-se dar conta de sua importância, do pioneirismo cascudiano, com publicações reconhecidas desde os anos 40 e 50. É necessário acrescentar que a sua biblioteca vai além dos estudos de Antropologia, adentra a Antiguidade clássica e a Idade Média, de forma que ele era um observador qualificado, um erudito popular, em que pesem as tensões desta aproximação e as dificuldades de se lidar com a categorização de “povo”, com narrativas, conceituações<sup>78</sup> e com seus outros desdobramentos.

Esse Câmara Cascudo, etnógrafo, investiga nossas origens africanas, o Oriente Médio, as Américas, a Europa, outros territórios culturais, situações de retorno, acomodação ou transformação de objetos materiais, ritos, fábulas e, para além de enquadramentos em teorias difusionistas, está preocupado com os significados, com a reverberação daquilo tudo na vida das pessoas, no cotidiano das populações. No caso, sua marginalidade acadêmica, já discutida aqui, possibilitou falar de objetos humildes e de uso cotidiano, com um ponto de vista dos estratos mais baixos, na perspectiva dos seres humanos relegados a segundo plano, longe de discussões elevadas, porém, por vezes, sem referência ao nacional popular, conceito modernista que necessitamos aprofundar ao

---

<sup>78</sup> “Esse patrimônio é o FOLCLORE. Folk, povo, nação, família, parentalha. Lore, instrução, conhecimento na acepção da consciência individual do saber. Saber que sabe. Contemporaneidade, atualização imediatista do conhecimento”. (CASCUDO, 1967, p.9).

pensarmos as elaborações cascudianas. Vejamos como Averbuck interpreta o sentido do nacional popular dentro da literatura modernista:

*“Encoberto pelo anonimato, mantido pela tradição, modificado ao longo do tempo em diferentes versões, o tema popular, oral por excelência, manifesta-se nas frases feitas, nos provérbios e refrões, nas canções, nos romances, nas fábulas, lendas e tradições. Naquele momento do Modernismo, o aproveitamento dessas manifestações pela literatura tomava, em conjunto, tanto, os elementos do folclore, como aquilo que se denominava “arte popular”. Opondo o literário ao popular, Cassiano Ricardo já observava que a única poesia não literária(...) é a folclórica, a informal. Abria-se, a partir daí, o caminho para uma literatura de maior comunicabilidade, próxima da maioria da nação. No folclore, escreveu Cascudo, há um dogma definitivo: é o estudo da mentalidade popular numa nação civilizada. Os temas populares e folclóricos que, pelo crescente impulso nacionalista, povoaram os textos dos poetas modernistas [entre eles, Raul Bopp, em Cobra Norato] viriam a se retratar na literatura pelo aproveitamento do material verbal (provérbios, refrões, sentenças, onomatopeias) e dos temas básicos da tradição popular, da literatura oral, dos cantos, danças e resíduos dos contos populares” (AVERBUCK, 1985, p.182-183)*

Cultura é, por conseguinte, o mote cascudiano. É bem verdade que ele não era um homem de esquerda, se vamos aqui falar de aspectos políticos. Tinha convicções políticas conservadoras. Na configuração prática de sua obra, entretanto, as camadas populares apareciam com objetividade notável. Nesse sentido, é preciso tratar os intelectuais não dentro de um tribunal, onde são culpados ou inocentados segundo uma perspectiva rala, superficial e ligeira<sup>79</sup>. Não foi deveras por suas posições ideológicas que se deu sua marginalização e seria um erro crasso incorrer em tal procedimento. O fato é que Cascudo trouxe uma leitura desestabilizadora, que não se enquadrava nos horizontes intelectuais evolucionistas ou positivistas, e distinta, até mesmo, da feita por folcloristas extremamente metódicos da sua época. Para Cascudo a alma brasileira passava necessariamente pela sua cultura popular, pelo folclore, no seu potencial de expressão das

---

<sup>79</sup> Por exemplo, para Gramsci, o princípio da unidimensionalidade das relações de produção era uma má interpretação do marxismo. Tanto as mudanças econômicas como as culturais são expressões de um processo histórico básico, e é difícil dizer qual esfera tem maior importância. Gramsci é, assim, responsável pelo surgimento de uma sociologia crítica da cultura e pelo entendimento político desta. (GRAMSCI, Antonio. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978).

raízes nacionais, porém seguia para além desse possível etnocentrismo<sup>80</sup>. A visão cascudiana não é nunca uma visão nostálgica, de tempos bons e harmoniosos que já se passaram. Cascudo, assim, fala da cultura popular e de sua potência presente, a vida em sua transformação, com permanências e modificações:

*“Uma condição essencial para antropologistas e etnógrafos é ser um bom poeta. Mesmo que não faça versos. Sem a poesia, seus trabalhos perdem, no plano da comunicação fiel e positiva, a graça verídica, a possibilidade justa, a ideia da vida, valendo, pela glacial explanação verídica, como relatório de autópsia(...). Nem a Cultura nem a Verdade se afastam do encanto humaníssimo no processo da comunicabilidade. (...) A ciência não existe fora da valorização humana. Inútil, esta Ciência lenta e pesada como um dinossauro, cinquenta toneladas de material coletado e quinhentos gramas de graça intelectual útil.”* (CASCUDO, apud SILVA, p.252)

Aqui e ali, arguto observador das coisas e das pessoas, num voo poético e reflexivo, Cascudo descobre o artista local que, sem instrumentos adequados, produz imagens, objetos religiosos e do universo rural muito expressivos, porém pouco valorizados.

Grande figura, ao lado de Gilberto Freyre, Cascudo traça panoramas históricos, remonta à história e à sociologia do nordeste do Brasil em sua “História da alimentação”, obra encomendada por Assis Chateaubriand (1892-1968), que também financiou visitas dele à África. Com efeito, no ano de 1963, Cascudo viajou para o continente africano, onde visitou uma série de países como Angola, Guiné, Congo, São Tomé, Cabo Verde e Guiné-Bissau para fazer pesquisas para seus livros “A Cozinha Africana no Brasil” e “História da Alimentação no Brasil”.

Como se vê, Cascudo tem assunto para tudo e para todos. Além de se ter enveredado pela obra do etnólogo e dicionarista do nheengatu Ermanno Stradelli (“Em memória de Stradelli<sup>81</sup>”, 1936, única biografia do conde), traduziu o viajante inglês Henry Koster (“Viagens ao Nordeste do Brasil”, 1942), Charles Frederick Hartt (“Mitos Amazônicos da Tartaruga”, 1952), produziu o texto “Montaigne e o Índio Brasileiro”, em 1940, com notas e tradução do capítulo “*Des canibales*”, entre outros. Cascudo tem,

---

<sup>80</sup> “Durante muito tempo houve um processo simplista de localizar a origem de influências. (...) Os próprios mapas etnográficos só podem evidenciar o diagrama de percurso e não o ponto indiscutido da velocidade inicial” (CASCUDO, 1984, p. 147-148)

<sup>81</sup> No dizer do padre Tastevin, “vida serena, solitária, plena de trabalho” (...), mas, nem por isso, ele deixa de fazer de um movimento mais geral, por assim dizer, uma escola de estudos amazônicos, que inclui obras como a *Poranduba Amazonense* (1890), de João Barbosa Rodrigues, e as *Lendas em Nheengatu e Português* (1926), de Antônio Brandão de Amorim”. (BROTHERSON: SÁ, p.11)

assim, grande conhecimento da literatura de viagens e dos cronistas que são fundamentais para o conhecimento do passado e das raízes brasileiras.

Estranhamente, o Instituto Câmara Cascudo, que é museu e centro de pesquisa, mantido pelos netos do folclorista (Daliana Cascudo, na presidência), teve um período de esquecimento e de poucas trocas com a universidade, muito embora, fora do estado, e em nível internacional, como na França, por exemplo, sua fama não cessou de crescer (“Contes traditionnels du Brésil”. Alléguede, Bernard –Tradução, 1978). É, portanto, um autor que tem uma grande circulação, tornando-se ele próprio uma figura folclórica, nos seus hábitos de receber as pessoas em sua casa, em sua rede, ou no trabalho contínuo na máquina de escrever, cujas letras transitam entre os estudos universalistas, as elites locais e o povo.

No início do século XXI dá-se uma redescoberta do trabalho cascudiano, reintrodução e revalorização dele na universidade (via Editora Global, que republicou algumas das principais obras do autor, inclusive seus escritos destinados às crianças, perfazendo mais de uma dezena de títulos). É interessante reafirmarmos sua forma de escrita própria que, devido aos embates iniciais que já mencionamos, entre folcloristas e os sociólogos, paradoxalmente seus escritos são muito parecidos com as produções textuais na antropologia de hoje, o que garante também sua atualidade, ao discutir aspectos simbólicos ou culturais da vida social, seus significados difusionistas, não no sentido de demonstrar que uma inovação teve um ponto de partida único, mas, ao contrário, considerando que muitas invenções e ideias culturais podem surgir independentemente dos diversos contatos que se estabeleceram ao longo da história.

Notável em Cascudo é, reforçamos, que escreve com metodologia única, pouco acadêmica, partindo do familiar, das reminiscências da infância, das conversas com as pessoas, antigos escravos libertos (Fabião das Queimadas) e antigos senhores de engenho (Felipe Ferreira de Mangabeira) e até dos livros de receitas de sua família, das senhoras do sertão do oeste, da gulosa curiosidade de pesquisador, de muita fruição e pouca formalidade, que vai, em suas leituras, para Roma, Grécia<sup>82</sup>, Egito Antigo, colocando o sertão no mapa do mundo junto com os cronistas e viajantes coloniais.

---

<sup>82</sup>Cascudo considera a “participação indígena”, a “sobrevivência africana” e a “permanência portuguesa” (termos epistemológicos do autor), sempre lembrando as trajetórias múltiplas e complementares de cada expressão da literatura oral. “O canto e a dança no Brasil são águas desses três estuários [portugueses, negros e indígenas]. Serão possíveis as identificações influenciadoras? Podemos determinar os elementos exclusivamente africanos, portugueses e ameríndios?” (CASCUDO, 1984, pg. 40) (...) “ O mesmo tema vinha por vários caminhos. (...) Raramente é possível identificar, na confusão da foz, a origem das águas que correm.” (CASCUDO,1984, p. 187) (...) Nesses exemplos, aponta para os caminhos que alguma

Se propusermos uma seleta de autores, Euclides da Cunha, Bernardo Guimarães e Guimarães Rosa, entre outros, é nessa corrente que se insere Cascudo (“Viajando o sertão”, 1934). Essa série de registros é o ponto de partida para vários estudos posteriores (“Tradições Populares da Pecuária Nordestina”, 1956; “A Vaquejada Nordestina e sua Origem”, 1969).

Nas falas sertanejas, percebe-se a semelhança com o português arcaico, camoniano, com a gramática do século XVI. Lembremo-nos do professor Marcos Bagno, que observa que os supostos “erros” são heranças muito antigas, “fósseis linguísticos”:

*“Nem as ervas do campo bem lhe abastam”*

*“Vinhã as claras águas ajuntar-se”*

*“Mas alembrou-lhe uma ira que o condena”*

*“Alevantando o rosto assim dizia”*

*“Alimpamos as naus, que dos caminhos”*

*“A noite negra e feia se alumia” (...)* São mesmos versos d’Os Lusíadas, do meu querido Camões ( BAGNO, 2000, p. 119)

Nessa dialética da tradição viva, natural e original, em negociação com a tra(d)ição sobrevivente e desvirtuada, mas, enfim, resistente, Cascudo<sup>83</sup>, etnógrafo participante, sociólogo e historiador, faz seu rastreamento e compara documentações, relacionando os critérios de “antiguidade” e “permanência” dos usos e costumes, para situar origens e singularidades da região, das atividades pastoris, dos termos regionais, um glossário da vaquejada, por exemplo. Ele é, assim, marcado por uma relação mais próxima e familiar com o fazendeiro do sertão, com o dia-a-dia do vaqueiro no trato com o gado solto, com o aboio nordestino, com o solo vocálico improvisado e com o surgimento de tipos humanos e práticas culturais bastante diversificadas, como o cantador repentista e o cangaceiro. Mostra-nos a diferença entre a cultura do engenho e a da fazenda sertaneja, com exemplos fartos das práticas da cultura rural, inevitavelmente ligadas à pecuária e à montaria a cavalo.

---

história ou canção podem ter seguido: “O que se pensava estritamente negro, estava nas memórias de siberianos e ingleses, alemães e gregos, italianos e centro-americanos, marroquinos e brasileiros, além de estar nas citações clássicas greco-latinas”. (CASCUDO, 1984, p.146).

<sup>83</sup> “No ponto de vista da linguagem o povo não fala errado. Fala ao jeito dos séculos XV e XVI. Os nossos filólogos já têm salientado o sabor arcaico dessa linguagem, da sintaxe esquecida mas antigamente legítima, mantida pelo povo.(...)O povo é um clássico que sobrevive(...)”. ( CASCUDO, 1967, p. 18).

Mas, afinal, num país que se dedica a ingressar a todo custo na aldeia global, absorvendo mais e mais valores da cultura anglo-estadunidense e europeia, que interesse tem esse universo cascudiano? Não é ele também, Cascudo, por vezes, alguém que não se escandaliza com um mundo rural hierarquizado e “harmônico”, demonizando o progresso trazido pelas usinas, aristocrata no papel do civilizador branco, favorável à “pacificação” da massa indígena, homem cheio de admiração por seu mundo, que não faz avançar os problemas nascidos no interior da sociologia e da literatura?

Ora, afirmamos que essa também não é a melhor chave para adentrar os estudos cascudianos. Para Cascudo, o valor da miscigenação é o ponto mais alto da sociedade brasileira e a cultura popular é onde se adotam e se colocam os modos e costumes indígenas, negros e europeus na utopia antropofágica. Assim como uma dança típica de povos do sul de Angola, que tomou o nome indígena de *capoeira*<sup>84</sup>, é talvez nesse amálgama, nessa relação presente ativa com o passado que pode estar nossa originalidade única brasileira. Ele nos convida a assumir, criticamente, nossa mistura e dizer não ao etnocentrismo reducionista, segundo o qual somos estimulados a exteriorizar valores nativistas do paraíso tropical e da democracia racial. Cascudo não tem nada a ver com isso. Pelo contrário, ele é um convite ao exercício da tolerância, da crítica sem juízos de valor, à investigação de como nossas experiências históricas e culturais podem revelar e desvelar conhecimentos e desconhecimentos de nós mesmos.

A referida aproximação com Mário de Andrade<sup>85</sup> dá-lhe a guinada definitiva, ao fazê-lo ir ao encontro do nacional popular, como possibilidade de autenticidade e mergulho nas raízes da brasilidade, para não ser um etnógrafo de gabinete, porém que atue de forma singular e rica, ao ir para o campo, para o sertão, onde as manifestações culturais estão. É sabido que Cascudo e Andrade estiveram juntos na viagem de pesquisa folclórica, musical e estética que o modernista paulista fez pelo Brasil, incluindo Natal, no final da década de 1920, e os dois trocaram correspondência antes e depois (vide Anexos), nas duas décadas seguintes. As epístolas falam sobre a recorrente ideia

---

<sup>84</sup> STRADELLI, 2014, p. 337 “CAPOERA, CAPUÍRA., capoeira, o mato crescido nos lugares abandonados”.

<sup>85</sup> “Por que em vez do príncipe vazio [ conde d’Eu] você não pegou a Nísia Floresta, cheia, não esgarafunchou, não analisou, não descreveu ela?” (ANDRADE, 1991, p. 147). Carta de 9/6/1937. Foram 56 missivas (de 1924 a 1943) entre os dois importantes escritores que se influenciaram, reciprocamente, em suas obras. Mário incita Cascudo a sair das águas rasas de seu ânimo aristocrático e voltar o olhar para a riqueza folclórica de seu próprio Estado e do Nordeste. (“Câmara Cascudo e Mário de Andrade”, – 1924-1944 organizado pelo professor Marcos Antônio Moraes – IEB/USP, 2010, p. 293)

modernista de “construção e atualização da inteligência brasileira”<sup>86</sup>, um dos objetivos do movimento, e são basilares para a observação do quadro intelectual da época, além de constituírem fonte necessária de informação, registro de memória, de metodologia e espaço para nossa pesquisa sobre o Cascudo modernista. Ele, correspondente do poeta paulista, tomou para si essa missão de pesquisa de cunho etnográfico, popular e folclórico. O intercâmbio de notícias, ideias, opiniões, livros e pesquisas entre o escritor potiguar e o paulista e, conseqüentemente, entre suas obras, era uma constante. A correspondência entre Mário de Andrade e o etnógrafo norte-rio-grandense parece ser uma das pontes que ligavam, àquela época, o Nordeste e o Centro-Sul do país em termos literários e culturais.

Por outro lado, seria possível falarmos de uma “língua do povo”, de uma “síntese de falares”, de uma expressão linguística nacional? Uma unidade linguística nacional, dada pela fala viva do povo?<sup>87</sup> Como se vê, o trabalho é instigante.

Na caracterização cascudiana do povo rio-grandense, os indígenas são os potiguares e os cariris (além dos janduí<sup>88</sup>), desdobrados nos mestiços, de acordo com a ótica de Cascudo. Com relação às suas alianças durante o curto período de domínio holandês e à reconquista portuguesa da capitania, o autor, historiador potiguar, refere-se à política de terra arrasada que se praticava em relação aos indígenas, especialmente, o desfecho da “Confederação Cariri” que representou “a conquista do sertão” nordestino brasileiro para o domínio português e o seu uso efetivo para a criação de gado, de fundamental importância para a subsistência da sociedade açucareira, como já mencionamos.

Dessa maneira, como, a partir de fontes orais, de uma perspectiva mais sócio-antropológica, buscando entender este Brasil mestiço, mestiçado, como descrever universos culturais com suas regras e padrões imitados, transformados, “antropofagizados” pelo momento e pelo movimento modernista?

---

<sup>86</sup> “Quanto a dizer que éramos, os de São Paulo, uns nacionalistas europeizados, creio ser falta de sutileza crítica. É esquecer todo o movimento regionalista, aberto justamente em São Paulo, e imediatamente antes pela “Revista do Brasil”; é esquecer todo o movimento editorial de Monteiro Lobato; é esquecer a arquitetura e até mesmo o urbanismo (Dubrugas) neocolonial nascidos em São Paulo. Desta ética estávamos impregnados.” (ANDRADE, 1975, p. 235).

<sup>87</sup> “Mas diria [Nelson Werneck] Sodré, em outra parte, que *poucas palavras têm um emprego tão frequente como a palavra “povo”, e, nesta etapa [da visão da cultura que têm os escritores de 22], os conceitos foram simplificados, às vezes em excesso.*” (AVERBUCK, 1985, p.180).

<sup>88</sup> Iandu(s.) – NHANDU, ema. Îandu'y, que significa "rio das emas" (îandu, ema e 'y, rio) (Navarro, 2013, p.158). Habitavam as margens dos rios Açú, Mossoró e Apodi.

### 2.3. Literato da cultura popular

Propomo-nos a percorrer a vida e a obra dessa figura importante para a noção de Brasil, para a compreensão do povo brasileiro, para a ideia de brasilidade e enfrentar estas questões de um pensador, por vezes, com posições políticas contraditórias. Uma vez estabelecida a cena modernista, outros movimentos surgiram, seguindo tendências revolucionárias ou conservadoras. Cascudo, tendo apoiado a vanguarda modernista, descambou para o movimento integralista e militou abertamente nele, ainda que por pouco tempo, além de ter apoiado o Estado Novo getulista, em parte, sob a forte impressão causada pela “Intentona Comunista” de 1935, quando Natal foi palco e sede da primeira tentativa de um governo fundado em ideias marxistas na América Latina.

É importante questionarmos quaisquer reducionismos advindos de uma visão compartimentada e unilateral do modo de lidar com os processos sociais e travas ideológicas. Por exemplo, o Integralismo, assim como a Intentona Comunista e a Segunda Guerra Mundial não constam dos assuntos amplamente discutidos nas conversas epistolares entre Mário de Andrade e Câmara Cascudo. Obviamente, devido aos cortes, naturais ou induzidos, naqueles tempos de quinas e pontas, que envolviam as correspondências e, é claro, as figuras do poeta paulistano e do folclorista potiguar. Com efeito, nesses meados do século XX, os temas considerados relevantes eram o desenvolvimento econômico, a modernização, as políticas de Estado, os partidos políticos e, no campo do conhecimento, o folclore ainda era depreciado como “não ciência”, diante dos estudos sociológicos combativos em movimento. Vejamos o que nos diz Cascudo acerca disso:

*“A necessidade de valorizar o estudo da cultura popular deveria orientar-se na evidência de sua utilidade indispensável. A impressão comum, entre letrados e educadores no exercício da orientação pedagógica, é que o folclore é um documentário de curiosidades. De exotismos e material plástico proporcionador de “matutismos”, regionalismos, sobrevivências do falso interior, do falso roceiro, do inexistente tabaréu das revistas teatrais de outrora, farto, pascácio e lorpa. Sugere uma exposição de salvados resíduos, restos mortos de culturas defuntas, boiando inconscientes, à tona da memória coletiva”.* (CASCUDO, 1967, p.251).

Em seu viés cultural, Câmara Cascudo, ou “Dr. Cascudinho”, encontrou no povo brasileiro a nossa fonte de nação, não em bibliotecas europeias, fontes colonizadoras, mas, sim, nas feiras, do lado de casa, no roçado, nas comunidades, nos bairros populares, nos terreiros, na poesia, na música, nos contos, na culinária, na relação que o povo constrói com o mundo, nas confluências do grande Brasil, onde encontramos nossa “universidade popular”, na afirmação de que somos um população única e plural, com uma cultura rica, e capaz de enfrentar as mudanças necessárias. Estudar Cascudo<sup>89</sup> não se limita somente a uma questão de cultura popular, por mais ricos e diversificados que sejam este campo de estudos e sua vasta gama de abordagens.

É preciso dizer que o escritor norte-rio-grandense tem forte identificação com a cidade de Natal, tornando-se, mesmo, monumento cultural natalense (nome de rua, de estabelecimentos comerciais, de museu, de institutos, de biblioteca, de livrarias etc.).

Enquanto o Recife e Salvador têm uma vida de cidade já no Brasil colônia, Natal (“*História da Cidade de Natal*”, 1947) tem ainda uma vida muito simples naquele período, mesmo sendo uma das cidades mais antigas do país. Todavia, a capital potiguar era um local da administração da coroa portuguesa, um lugar estratégico pela questão geográfica, e bastante ligado a Pernambuco. É a partir da República que a cidade vai ganhando uma forma urbana mais complexa, com a modernização mundial e as consequentes implicações e contradições para a cultura regional. É esse o período, o contexto cascudiano.

O processo de “monumentalização” de Cascudo pela cidade de Natal, local onde nasceu e morreu e onde sua vida foi sendo articulada ao lado da produção de sua megaobra, é objeto de problematização deste estudo, à medida que, ao se verificarem os motivos que o fizeram ficar na província, discutamos como sua função intelectual na cidade institucionalizou sua obra e tornou-se mais uma estratégia, por ele utilizada, para levar o conhecimento histórico aos moradores da capital natalense. Sobressai nele,

---

<sup>89</sup> Confirmando seu método e seu estilo de ouvinte atento e contador de histórias, Cascudo reconhece a experiência vivida como fonte, e une as “pontas comunicantes” da escrita e da oralidade, entrelaçando as referências bibliográficas e as histórias contadas e recontadas pelas pessoas comuns, por ele recolhidas e registradas: “(...) Verifiquei a unidade radicular dessas florestas [a literatura oral e a literatura escrita] separadas e orgulhosas em sua independência exterior”. Ao longo do texto, várias vezes reitera essa complementaridade: “Há uma continuidade na transmissão das histórias orais, sem prejuízo da fixação culta, que também é divulgadora”. Cascudo valoriza a oralidade, a comunicação e a memória, exercitando aquele entrelaçamento e o rigor metodológico em seu estudo: “A solução é o depoimento pessoal. Depoimentos de leituras, de observações, de raciocínios, na honestidade dos cotejos, na lealdade das fontes bibliográficas, no solidarismo de querer conhecer para melhor compreender.” (CASCUDO, 1984, p. 15-20)

contudo, não o aspecto de levar conhecimento, mas a propriedade do desvelamento, a relevância atribuída à pesquisa das origens, o que alimenta sua intensa dedicação ao percurso da tradição e a importância atribuída à convivência cotidiana com os elementos estudados. O presente trabalho, portanto, afastar-se-á de um tom laudatório personalista, ou de estudos por demais biobibliográficos, para uma retomada que problematize os diversos campos do saber nos quais esse autor produziu obras, articulando dessa maneira, a atuação literária<sup>90</sup> modernista<sup>91</sup> desse escritor<sup>92</sup> e o modo como o Rio Grande do Norte se articulou aos demais estados nordestinos.

Em torno das experiências literárias formadoras do pensamento cascudiano, existe um contato com o alheio e, de forma paradoxal, um retorno às próprias origens: uma relação de aproximação popular e afastamento intelectual do gabinete para colocar sobre novas bases mais sólidas, serenas e dialógicas o que é brasilidade, suas origens culturais diversificadas e miscigenadas. Nessa perspectiva, contos da tradição brasileira e as questões nacionais tornaram-se, então, de tal modo vitais e, no caso, livros como “Contos tradicionais do Brasil” (1946) significariam, assim, uma escapatória, uma justificativa, uma produção e uma promissora busca de solução para a ampla questão da brasilidade. Ao fazer uso dos contos cascudianos, ao retrabalhá-los como referência estética, trazemos à tona a questão dessa disputa de imaginário, e traduzi-los para o nheengatu é proporcionar, promover, por via da tradução para a língua indígena, um deslocamento, perceber as narrativas do próprio entorno, possível e engrandecido pela presença do olhar do outro e suas histórias.

É propor também um diálogo com a tradição acadêmica e, obviamente, uma experiência de cunho popular, pois toda sociedade tem seu conjunto de sistemas de narrativas orais. É um “passo de lado”, é estender o campo da leitura e escrita entre os

---

<sup>90</sup> “Olhe, não se esqueça de mandar um artigo pra *Terra Roxa*. Prosa naturalmente. E mande logo. Um abraço enorme do amigo certo. Mário” (MORAES, 2010, *Câmara Cascudo e Mário de Andrade: cartas - 1924-1944*, p.91)

<sup>91</sup> (...) “Sobre aqueles três poemas que você me mandou? Olhe, Luís, acho sinceramente, que você carece aproveitar aquilo. São três poeminhas deliciosos. Se fizer alguma modificação neles me mande que quero tê-los comigo e talvez aproveitar um dia, se sair por aqui alguma revista interessante (...). Mande-os de novo e mande mais. Dos modernos que conheço é você incontestavelmente muito superior aos outros (...). Um abraço esperando, Mário.” (MORAES, 2010, *Câmara Cascudo e Mário de Andrade: cartas - 1924-1944*, p.76)

<sup>92</sup> O poema “*Não gosto de sertão verde*” é a única colaboração de Cascudo em “*Terra Roxa e Outras Terras*”, revista modernista de São Paulo, dirigida por Couto de Barros e Alcântara Machado. Aparece na última página do sexto número, lançado em 6 de julho de 1926. Segundo Mário de Andrade: “O Jorge Fernandes [poeta norte-rio-grandense] é lacônico [em suas cartas] mas é batuta. Cartas deste tamanhinho, porém manda versos e essa é uma felicidade para mim. Acho ele um bruto poeta. Com o abraço do Mário.” (MORAES, 2010, *Câmara Cascudo e Mário de Andrade: cartas - 1924-1944*, p.115).

indígenas para outras áreas tão necessárias quanto, por exemplo, a educação, e, até mesmo, referendar propostas autorais indígenas, entre tradições e (pós) modernidades, vistas de forma mais pluralizadas, interrelacionais e polissêmicas. Há uma grande diversidade cultural e linguística entre os povos indígenas. Diferentes etnias têm diferentes culturas, crenças, hábitos, línguas e outras características. A tradução para o nheengatu é uma das vertentes dessa atuação. Desta maneira, em pleno contexto atual de necessidade de uma identidade brasileira global e local em todos os níveis, faltam estudos e traduções que busquem entender os mecanismos internos desses discursos, os efeitos de poder, como esses processos de subjetivação complexa, de ressaibos e sinais brasilianistas, constituem percursos políticos, linguísticos e literários desta prática tradutória.

Lembremos que “Contos Tradicionais do Brasil” reúne uma centena de histórias populares, colhidas diretamente da boca do povo brasileiro. Cascudo nos apresenta o vínculo entre o folclore e o popular que percorre não apenas a realidade brasileira, mas que seduzia o homem do povo na Antiguidade e em outros tempos imemoriais. Assim, ele ressalta que a brasilidade não é o único fator a definir um fato folclórico. Para uma ação ser reconhecida como folclórica, segundo Cascudo, ela deve se caracterizar por quatro elementos: antiguidade, anonimato, divulgação e persistência<sup>93</sup>.

Neste momento de urbanização acelerada e advento dos meios eletrônicos de comunicação, essas histórias e esses povos que as criaram tendem a sucumbir ao efeito da globalização e, não apenas a redação em português, mas a tradução para uma língua indígena busca preservar aquela velha sabedoria e malícia do povo. Tão interessante quanto registrar contos, fazê-los, ouvi-los ou lê-los, é traduzi-los, no nosso caso, em versão bilíngue, nheengatu-português, como estratégia de fortalecimento e, é claro, de valorização e enriquecimento da língua geral (LGA-nheengatu) e, obviamente, da cultura popular. “Dessa forma, ao lado da literatura, do pensamento intelectual letrado, correm as águas paralelas, solitárias e poderosas da memória e da imaginação popular”. (CASCUDO, 2003, p.3)

No caso particular deste trabalho, procuramos o diálogo com a tradição de narrativas indígenas e a referenciação de seus novos expoentes literários com os cânones

---

<sup>93</sup> “O folclore é o popular, mas nem todo popular é folclore. A Sociedade Brasileira de Folk-Lore (1941) fixou as características do conto, a história, como tive a inicial coragem de usar em 1942, e que coincidem com o fato folclórico: a) Antiguidade/ b) Anonimato/ c) Divulgação/ d) Persistência” (CASCUDO, 1967, p.13).

acadêmicos, no campo da prosa e, é claro, com as saborosas linhas de gosto bem brasileiro dos escritos de Cascudo. A referenciação está relacionada com a maneira pela qual introduzimos novos elementos em um texto e seu contexto e, também, ao modo como os referentes são retomados. O esforço é, igualmente, o de buscar a expressividade da narrativa para a formação e o enriquecimento de um sistema literário, sem perder os recursos expressivos da língua oral. Partindo do pressuposto de visibilidade intencional, afirma Venuti:

*“A tradução deve ser vista como um “tertium datum” (terceiro dado) que soe estrangeiro ao leitor e que apresente uma opacidade que o impeça de parecer uma janela transparente aberta para o autor ou para o texto original: é essa opacidade – em uso da linguagem – que resiste à leitura fácil de acordo com os padrões contemporâneos – que tornará visível a intervenção do tradutor, seu confronto com a natureza alienígena de um texto estrangeiro. (VENUTI, 1995, p.118).*

Surge também nesta pesquisa a possibilidade de se falar em formação de leitores(as), num viés educacional e, nesse contexto, a intenção de que o livro traduzido “*Contos Tradicionais do Brasil*” possibilite ao aluno/leitor conhecer um pouco do vasto trabalho cascudiano, valendo-nos, assim, da nossa experiência de tradução de “Cobra Norato”, obra do modernista Raul Bopp, durante nosso curso de mestrado, aliada ao diálogo estabelecido com os professores do curso de Licenciatura Indígena, conduzido pela UFAM (Universidade Federal do Amazonas).

No livro “*Contos tradicionais do Brasil*”, Cascudo faz uma divisão em doze seções: contos de encantamento, contos de exemplo, contos de animais, facécias (chistes), contos religiosos, contos etiológicos, contos de demônio logrado, contos de adivinhação, contos de natureza denunciante, contos acumulativos, contos de ciclo de morte e de tradição. Temos ali uma centena de contos, divididos nesses doze tipos de histórias e, em cada seção, após a narrativa do conto, o potiguar diz de quem ouviu tal narrativa.

Entre o particular da cultura brasileira e o universal da civilização transitou Cascudo e, nessas histórias, seus interlocutores no livro “*Contos tradicionais do Brasil*” são protagonistas reais ou míticos e, nesse caso, é significativo que o autor potiguar formule sua função de intelectual na síntese entre o cânon letrado e a cultura popular, ao “traduzir” em livro todo este manancial de literatura oral. De acordo com a definição de “*A Teoria do Escopo*” (Skopostheorie) proposta por Hans J. Vermeer, existe uma razão

para determinada ação. “A intencionalidade pode estar associada ao tradutor ou à pessoa que inicia o processo de tradução, e pode ou não ser semelhante à intenção que guiou o produtor do texto ou o emissor original na produção do texto de partida.” (VERMEER, 2000, p.223). Assim, na perspectiva desta pesquisa buscaremos questionar como operam os regimes de divulgação do discurso autor/livro/público e pensar nessa relação entre literatura e tradução e em quais sejam os mecanismos que encontramos nesse processo de subjetivação, narrativa, referenciação e representação.

Sendo filho de um dos homens mais ricos de Natal, Cascudo foi enviado para Salvador para cursar Medicina (UFBA) e, depois, ao Rio de Janeiro para prosseguir seus estudos médicos na então capital da República. Era época em que os filhos, se queriam manter-se na escola, “escolhiam”, por assim dizer, ser padres, médicos ou advogados. Com as crises financeiras mundiais e da família, Cascudo muda de curso e de ares e, em Pernambuco, faz seu bacharelado em Direito (1924-1928) e conhece José Lins do Rego, Joaquim Inojosa, Gilberto Freire, ligados ao movimento modernista. Este último retornara dos Estados Unidos com visão magistral dos temas do litoral açucareiro.

Cascudo começa a ter interesse pelo folclore, pelo sertanejo, pelos aspectos mais interioranos de sua terra e torna-se operador jurídico e funcionário público e, depois, professor na UFRN (Universidade do Rio Grande do Norte), em 1950, da qual é um dos fundadores, sendo mais conhecido como professor e pesquisador da cultura popular e tendo, nesse ponto, como já vimos, diálogo estreito com Mário de Andrade e a cena modernista. Se à época, Gilberto Freyre questionava a autenticidade do modernismo de São Paulo, crítica que ele estendia a Inojosa como imitador dos paulistas, Cascudo tinha uma posição mais eclética, como regionalista mais aberto às questões modernistas, em sua linha de ação ligada ao folclore<sup>94</sup>.

O fascínio pelas letras, pelo estudo e pela construção da cultura afastou Cascudo do mundo dos negócios, do lucro, do capital. Figura de traços aristocráticos, iluminista, enciclopédico, que tem uma curiosidade e interesse despertados pela cultura popular,

---

<sup>94</sup> “Meu livro sobre a poética tradicional está pronto e cresceu como um músculo uterino. Chama-se *Vaqueiros e Cantadores*. E sairá na Globo, na coleção que o Josué de Castro dirige (...). Incluí muitos trechos musicais porque ninguém se lembrou de documentar a cantoria sertaneja com as solfas (...). Só não houve remédio foi para explicar a falta de acompanhamento durante o canto do desafio e, sim, nos intervalos, com acordes, e entre um cantor e outros, com alguns compassos, noutra ritmo e que chamam *baião* ou *rojão*. Andei batendo livros e, na forma do costume, incomodando Paris, Berlim, Lisboa, Madeira etc. Nada de antecedentes. Todos os cantos de improvisação são acompanhados durante o verso. Há voz e há música instrumental. No Nordeste não há. (...) O canto aqui funciona como declamação, quase sem solfa. ( MORAES, 2010, *Câmara Cascudo e Mário de Andrade: cartas 1924-1944*, p. 298-299).

Cascudo, em sua amizade com Monteiro Lobato, o qual faz, à época, pesquisas sobre o Saci-pererê, já começara a enviar material para a *Revista do Brasil* lobatiana. Em Recife, junto ao movimento modernista, entra em contato com essas questões todas para dedicar-se à arte de raízes locais e, ao trasladar essas polêmicas para o Rio Grande do Norte, mantém sua mobilização e ponte intelectual através também das correspondências com o próprio Lobato e, marcadamente, com Mário de Andrade.

O interesse de Mário de Andrade era sobretudo na participação e pesquisa de Cascudo sobre cultura popular. Conhecem-se em 1924, quando o modernismo saiu de São Paulo, depois das viagens dos escritores paulistas a Minas Gerais, junto com o poeta suíço Blaise Cendraris (autor de “*A prosa do transiberiano e da pequena Joana de França*”, 1910) e dá-se a redescoberta do barroco nas montanhas mineiras. Por outro lado, ocorrem as viagens de Raul Bopp e Mário de Andrade, em distintos momentos, ao Norte-Nordeste, levados por seu interesse pela brasilidade e pelo reavivamento da problemática nacional, já presente no romantismo, e que foi reelaborado a partir das questões da abolição, da proclamação da República, do centenário da independência, alimentando o *ethos* antropofágico que surgiu naquela época. Mário de Andrade viu na figura de Cascudo um intelectual muito interessante e hospeda-se em sua casa nesse período de mudanças. Este encontro, estes diálogos são, de fato, um ponto de guinada para um Cascudo menos aristocrático e mais folclorista popular e mais longe de pensar o povo como simplório, exótico e engraçado em suas expressões culturais:

*“O folclore no Brasil, ainda não é verdadeiramente concebido como um processo de conhecimento. Na maioria de suas manifestações, é antes uma forma burguesa de prazer (leituras agradáveis, audições de passatempo) que consiste em aproveitar as artes folclóricas no que elas podem apresentar de bonito para as classes superiores. Na verdade, este folclore que consta em livros e revistas ou se canta no rádio e no disco, as anedotas, os costumes curiosos, as superstições pueris, as músicas e os poemas tradicionais do povo, mais se assemelha a um processo de superiorização das classes burguesas. Ainda não é a procura do conhecimento, a utilidade de uma interpretação legítima e um anseio de verdadeira simpatia humana.”* (ANDRADE, 2002, p.26-27)

Andrade não apenas soube estabelecer fortes vínculos de amizade com seus pares, em seu tempo, como o pensamento marioandradiano contribuiu com Cascudo para uma visão mais ampla e métodos mais científicos sobre sua própria produção intelectual.

Contudo, a princípio, Cascudo ambientou Mário à cena cultural do Rio Grande do Norte. Em sua casa, o potiguar fazia o correspondente àquilo que os paulistas faziam em suas residências, “os salões literários”, os saraus, os recitais, os momentos de culinária. Mário tocou piano, cantou e declamou poesias no “principado do Tirol”, bairro e quarteirão onde morava Cascudo, sendo ele o príncipe, com toda uma legião de seguidores locais em clima de “belle époque” na cidade. Existia também outro ambiente mais popular, que girava em torno do café “Majestique”, comandado pelo poeta modernista Jorge Fernandes, que tinha um sótão onde foi fundada a “Diocésia”, uma academia informal de Letras para reunião da boemia. Este era o lugar mundano frequentado por Cascudo, que levou Mário de Andrade e Manuel Bandeira a visitarem o local.

Natal, por sua posição geográfica, era local de travessia de aviões para a Europa, via África. Jorge Fernandes escreve poemas sobre esse momento histórico da conquista aérea da aviação. (“*No caminho do avião... Notas de reportagem aérea 1922-1933*”, 2007). As feiras, o mercado, o camelódromo de Natal eram próximos do café, que, infelizmente, não existe mais. Ou seja, a residência de Cascudo era aristocrática, lugar de leituras, possíveis saraus, e aquele café era um local de convivência e aproximação do popular com a boemia rebelde.

Por que estudar o Cascudo compilador literário e a cultura popular neste trabalho? Porque temos a necessidade de nos reapropriarmos desse conhecimento que foi trazido para a escrita e agora, numa atitude de reapropriação, praticamente antropofágica, fazer uma devolutiva, via tradução ao nheengatu, língua oral, e buscar reencontrar nessa escrita<sup>95</sup> aquilo que é deste mesmo povo transformado, recriado, e orientado, aqui, numa perspectiva sertanejo-indígena. Esta é a estratégia interessante desta pesquisa.

Independentemente das posições políticas do autor, devemos ter interesse maior naquilo que ele nos oferece. Conhecer nossa cultura é um modo de resistência, porque sabemos que a globalização tem levado à padronização da cultura universal, sendo recortado esse universalismo via “*mainstream*” anglo-americano, em suas mercadorias e enlatados, enquanto podemos ampliar o conceito de universal naquilo que busca dar conta da condição humana, da vida do homem, do sofrimento, da alegria, do modo de resistir

---

<sup>95</sup> Os conceitos de complementaridade e de circularidade cultural estão presentes nas referências frequentes à interdependência entre a literatura oral e a escrita e também no confronto entre motivos e elementos encontrados em uma e outra. Cascudo aponta ainda para as relações entre o universal, o nacional e o regional, identificando noções comuns universais e expressões locais diferenciadas. Essa concepção está também presente em outras obras dele. Os ensinamentos transmitidos e as histórias contadas são, assim, guardiãs de um mesmo tempo passado e presente em movimento circular de momentos repetidos, revividos e, é claro, ressignificados.

às intempéries políticas, sociais e pessoais, instâncias onde transbordam também a dialética *eu-mundo*.

Assim como o cristianismo não mata as raízes africanas e a espiritualidade indígena, o desenvolvimento industrial não mata o folclore. O astronauta da alta tecnologia vai à lua e leva consigo seu amuleto milenar. As situações não se anulam, antes, interpenetram-se, sintetizam-se, produzem novas visões e horizontes.

Em “*Locuções Tradicionais no Brasil*”, Cascudo, enquanto filólogo, percebeu que o sertão tem uma linguagem semelhante à da Baixa Idade Média<sup>96</sup> humanista, próxima à Renascença, notando como um analfabeto fala, por vezes, como Camões (1524-1580) em suas redondilhas, sonetos, canções épicas, e como Gil Vicente, em seus autos teatrais.

Em Cascudo, todavia, apesar do grande destaque dado à língua tupi, a etnia (os potiguares) é tratada como anexa aos portugueses:

*Acompanhando o bandeirante, cavando a terra nas granjearias, seguindo o domo dos “currais”, o indígena foi dando nome aos rios, às matas, às montanhas, cidades, caminhos, árvores e pedras. Ao despedir-se de sua função histórica, sacudia seu idioma como uma imensa bandeira incorruptível, cobrindo o esplendor da terra, marcando-a com as sílabas melódicas da língua, como um sinal heráldico de passagem, de posse e de domínio. A toponímia brasileira deve ao tupi sua percentagem esmagadora. Companheiro do conquistador, condenado ao desaparecimento, o tupi ia deixando, nas regiões onde não havia tribo de sua raça, os nomes que celebrariam para o futuro a caminhada intérmina, seguindo seu enterro, festejando-o porque sabia a perpetuidade do seu esforço”* (CASCUDO, apud SILVA, p. 193).

---

<sup>96</sup> Cascudo adota o procedimento metodológico da comparação entre diferentes versões de contos (e faz assim, também, em relação a outras modalidades da literatura oral), buscando origens, formas de transmissão, de permanência e mudança. A partir dessa comparação confronta, por exemplo, trajetórias (no tempo e no espaço) de temas, motivos e elementos: “assuntos literários tratados há quinhentos ou seiscentos anos por escritores e poetas, perfeitamente constatáveis [agora] nos contos, anedotas, casos (...)” e a substituição continuadas de elementos (momentos, locais e culturas diferentes) e “garante a compreensão que a vida é sucessiva” (CASCUDO, 1984, p.16-17).

## 2.4. Cascudo e a folclorística internacional

Cascudo relata que dividiu a centena de narrativas, presentes nos “*Contos tradicionais do Brasil*”, em doze secções, segundo o método de Aarne-Thompson:

“Para sua classificação sistemática, após anos de análise, escreveu o prof. Aarne, folclorista finlandês, o “*Verzeichnis der Marchentypen*” (“*Lista de tipos de conto de fadas*”), publicado no n. 3 do “*Folklore Fellows Communications*”, traduzido e ampliado pelo professor estadunidense Stith Thompson. (...) Esse processo classifica os motivos, os elementos típicos dos contos, indicando, por letras e algarismos, o que corresponde às constantes de cada *folk-tale*. Adotei, no possível, essa classificação.” (CASCUDO, 2003, p.12-13)

A expressão “*literatura oral*” é de 1881. Criou-a Paul Sébillot, com a sua obra *Littérature Orale de la Haut-Bretagne*. Definiu-a, porém, muito depois, com as seguintes observações: “A literatura oral inclui o que, para as pessoas que não leem, substitui as produções literárias”.

“Essa literatura, que seria limitada aos provérbios, adivinhações, contos, frases feitas, orações, cantos, ampliou-se alcançando horizontes maiores. Sua característica é a persistência pela oralidade. Duas fontes contínuas mantêm viva a corrente: uma exclusivamente oral, resume-se na história, no canto popular e tradicional, nas danças de roda, danças cantadas, danças de divertimento coletivo, ronda e jogos infantis, cantigas de embalar (acalantos), nas estrofes das velhas xácaras e romances portugueses com solfas, nas músicas anônimas, nos aboios, anedotas, adivinhações, lendas etc. A outra fonte é a reimpressão dos antigos livrinhos, vindos de Espanha ou Portugal e que são convergências dos motivos literários dos séculos XIII, XIV, XV, XVI (...), além da produção contemporânea pelos antigos processos de versificação popularizada.” (CASCUDO, 1984, p.23-24)

Como se vê, Cascudo amplia a conceituação de *Sébillot*: o essencial não seria a recepção (“quem não lê”) nem o caráter de substituição dos textos escritos, mas, sim, a transmissão e a persistência pela oralidade.

É importante, pois, considerar que, apesar de o termo literatura oral vincular-se a expressões orais, não se faz pertinente instaurar uma oposição entre oralidade e escrita. É

possível encontrar diferentes ocorrências de entrecruzamentos entre oralidade e escrita em nossa própria tradição literária, quando, por exemplo, personagens e histórias de tradições orais são transcritos ou recriados por autores de textos de ficção. Exemplificando um pouco mais, o universo de histórias rosianas e as narrativas de Guimarães Rosa<sup>97</sup>, de uma forma muito mais elaborada, é claro, estão repletas desse fio condutor popular-erudito. Aqui no Brasil, Haroldo de Campos considera que, no campo da poesia, a própria “operação tradutória”, a qual ele prefere chamar de “transcrição”, seja considerada uma operação repleta de oralidade, “um jogo intercambiante de som e sentido. Basta ter ouvidos livres para ouvir *estruturas...e estrelas.*” (CAMPOS, 2017, p.284). A

Historicamente, na França, antes das pesquisas cascudianas, o folclorista Paul Sébillot preocupou-se com as tradições populares, no último quartel do século XIX, com ardor e continuidade até então desconhecidos em solo francês. Recolheu não só a literatura oral, cujos elementos principais são, como já mencionamos, os contos, as canções, os enigmas, os provérbios e as formulações, mas também as lendas, cuja forma é menos fixa, as superstições, os preconceitos, os costumes, numa palavra, as ideias populares de toda a espécie, que, por falta de um termo melhor, concorda-se em designar sob o nome elástico de “folk-lore”.

Durante esse período, também foram publicados mais livros sobre o fato folclórico, assunto relativamente novo. Mas, qualquer que seja o seu interesse e o seu valor científico e documental, limitaram-se quase sempre a recolher dados da população de uma dada província, a fazer monografias dedicadas ao estudo de um único assunto ou ir à procura das ideias tradicionais. Não existia, ainda que em estado incompleto, o equivalente às obras globais que se foram realizando em outros países europeus, inclusive na França. Mesmo atualmente, quando a expressão “literatura oral” já aparece em verbetes de dicionários, sendo objeto de pesquisas acadêmicas e tema de congressos e seminários, mesmo hoje ainda soa paradoxal, para muitos, haver uma literatura “da voz” e não apenas “das letras”. Os trabalhos de Cascudo vêm sendo fundamentais, não só para

---

<sup>97</sup> “No seu conto “Meu tio o Iauaretê”, aliado ao recorrente uso de termos do tupi, temos o aproveitamento de uma das mais conhecidas lendas amazônicas, a lenda da Iara, sereia dos rios, cuja voz, canto e beleza atraem um jovem indígena em direção à morte. O conto é narrado por um onzeiro, que, conforme fala, metamorfoseia-se em onça. Com isso, a narrativa se elabora nas fronteiras entre a humanidade e a animalidade, entre palavra vocalizada e ruído animal sem sentido, e também entre o português e o tupi”. NOGUEIRA, Erich Soares. A voz indígena. In: “Meu tio o Iauaretê”, de Guimarães Rosa. Nau Literária, v.9, 2013) <https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria/article/viewFile/43371/27869>. Acesso: 14/06/2024.

essa discussão conceitual, como para a divulgação da literatura oral brasileira e para a validação de linhas de pesquisa nessa área, inserindo a questão da oralidade e da comunicação popular nos fóruns letrados e acadêmicos. Segundo Cascudo, é

“Outra literatura, sem nome em sua antiguidade, viva e sonora, alimentada pelas fontes perpétuas da imaginação, colaboradora da criação primitiva, com seus gêneros, espécies, finalidades, vibração e movimento, continua rumorosa e eterna, ignorada e teimosa, como um rio na solidão e cachoeira no meio do mato.” (CASCUDO, 1984, p.27)

Podemos argumentar que o objetivo principal do “folk-lore”, nos primeiros tempos da sua criação como estudo autônomo, era mais propriamente, como já mencionamos, “a literatura não escrita das sociedades adiantadas”. Era essa, pelo menos, a tradição da escola francesa, à qual se associa Sébillot, interessado na literatura das “tradições populares”, significando mais frequentemente o conjunto da chamada “literatura anônima”, “literatura tradicional” ou “história não escrita”, de uma determinada sociedade, em contraste com a sua literatura oficial, perpetuada nos livros de autores conhecidos.

A Bretanha<sup>98</sup> (em francês: *Bretagne*) é uma região administrativa do oeste da França com uma larga costa litoral entre o Canal da Mancha e o Oceano Atlântico. Sua capital é Rennes. Na época de Sébillot, relativamente isolada pela sua situação geográfica e por circunstâncias históricas, a Bretanha conservava um patrimônio de tradições culturais de remotas origens, que emprestava à região características próprias e diferenciadoras. É compreensível que estudiosos ali nascidos, tendo crescido em ambiente marcado por tradições e modos de vida de camponeses e marinheiros, por concepções do mundo e do homem profundamente religiosas e por uma cultura mental configurada pela transmissão oral de histórias e lendas, sentissem de forma especialmente intensa as transformações da sociedade do século XIX, sobretudo ao se confrontarem com o universo parisiense.

As tensões resultantes desse confronto se manifestaram em várias direções. Uma delas foi uma guinada de consciência de que ali se perdiam bens culturais, que até mesmo desaparecia uma esfera valiosa da cultura. Assim, estudiosos bretões desempenharam

---

<sup>98</sup> Dinan, cidade costeira a 50 km de Rennes, próxima ao Canal da Mancha, é particularmente ligada à memória de Sébillot (1843-1918), local que ainda hoje conserva o patrimônio arquitetônico de épocas remotas medievais e foi ponto de partida para ele recolher alguns contos da tradição oral, fazer entrevistas com marinheiros e camponeses e pesquisa de canções tradicionais.

papel importante no rol dos pioneiros de um ramo de estudos voltados ao levantamento e interpretação das tradições populares, entre eles, Sébillot, um de seus principais vultos nos estudos, no debate teórico-cultural e, sobretudo, na compilação dos contos populares franceses.

A exposição de alguns títulos da vasta compilação sebillotiana denota o espectro de seus principais interesses: a cultura bretã tradicional e a sobrevivência de antigas raízes culturais, até mesmo do paganismo, nas tradições campestres e marítimas. É um amplo cabedal folclórico a obra sebillotiana<sup>99</sup>. Ela é acompanhada de esforços de organização desse ramo de estudos e a sua elevação a nível científico com as obras “*Questionnaire des croyances, légendes et superstitions de la mer*” (*Questionário de crenças, lendas e superstições do mar*); “*Essai de questionnaire pour servir a recueillir les traditions, les coutumes et les légendes populaires*” (*Teste de questionário para servir de coleta de tradições, costumes e lendas populares*). Esta última publicação passou a representar um método de orientação para iniciantes e pesquisadores de tradições populares nos países ibéricos e latino-americanos<sup>100</sup>. “De qualquer forma, parece claro que as tarefas específicas do folclorista começam depois de constituídas as coleções de materiais folclóricos, como nos sugerem os trabalhos de Aarne e Thompson”. (FERNANDES, 2003, p. 6)

À época, o folclorista francês propunha a interatividade dos domínios do “folklore” com a chamada *etnografia tradicional*. Contudo, até hoje em dia, os limites não são de ultrapassagem muito tranquila, pois há sempre o entrelaçamento, mas também a distância entre as fronteiras do fato folclórico e as da etnografia propriamente dita e sua parte descritiva, aliada às questões gerais da antropologia, por exemplo, que, para além das tradições orais dos fatos culturais, estuda vários outros aspectos da vida social e

---

<sup>99</sup> “Le folklore de France” - O folclore da França; “Contes populaires de la Haute-Bretagne - Contos populares da Alta Bretanha”; “Le paganisme contemporain dans les peuples celtes et latins” - O paganismo contemporâneo nos povos celtas e latinos ; “ Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne” - Tradições e superstições da Alta Bretanha ; “Contes de marins: le diable et les animaux à bord” - Contos de marinheiros: o diabo e os animais a bordo “; “ Légendes et curiosités des métiers” - Lendas e curiosidades de ofícios ; “Les travaux publics et les mines dans les traditions et superstitions de tous les pays” - Obras públicas e minas nas tradições e superstições de todos os países, “Contes des paysans et des pêcheurs” - Contos de camponeses e pescadores; “Contes de terre et de mer” - “Contos da terra e do mar”) e muitos outros títulos.

<sup>100</sup> “Por volta de 1941, por exemplo, a assistente encarregada de orientar as pesquisas folclóricas dos alunos, em um curso universitário de sociologia, subordinava suas instruções às regras de registro de dados, de formação de coleções e de interpretação formuladas por autores como Sébillot e Saintyves. Essas influências se atenuavam, em parte por causa dos ensinamentos de (André) Varagnac”. (FERNANDES, 2003, p. 108).

material do povo, como as ocupações, alimentação, habitação, gênero de vida etc. Todavia, essas ampliações acabam por expandir o campo de interlocução do “folk-lore” com a etnografia e, nessa expansão, dialoga-se até mesmo com os domínios da linguística e da dialetologia. Assim, os contos, as lendas, os cantos populares, os provérbios, as adivinhações, as fórmulas, esse conjunto formaria uma espécie de “cultura recreativa” para aqueles que não poderiam servir-se dos livros, “por ignorância ou falta de tempo”, a qual se poderia designar pelo nome coletivo de “literatura oral”. O estudo deles faz-se útil a esta pesquisa científica, à medida que um aparato teórico, com suas possíveis contradições metodológicas, é aplicado às narrativas estudadas e ampliam, dessa maneira o valor dos contos populares.

Se o francês Sébillot recolhe e estuda a produção anônima e coletiva, como um dos altos testemunhos da atividade emocional e espiritual das camadas populares, é indispensável o emprego de métodos e, é claro, essa compilação vai ter ressonâncias dialógicas com as ciências afins.

Mesmo com esse alargamento dos objetivos do “folk-lore” e suas fronteiras epistemológicas, seus limites ficaram, contudo, dentro dos aspectos que chamaríamos “não materiais” da cultura. Era ainda o conjunto das “tradições populares” o seu principal objetivo. E é por aí que enveredariam as principais definições do conceito do “folk-lore” destacando dois aspectos próprios: o da “tradição oral” ou da tradição não escrita, e o da sua coexistência ou sobrevivência diante do chamado “progresso dos meios civilizados”. Outro ponto tem sido aquele da coleta e estudo de objetos e fatos da chamada “cultura material”. Organizaram-se, até mesmo, museus de “folk-lore” com pretensões à completa autonomia dos museus antropológicos<sup>101</sup>. Chegou-se a falar num “folk-lore ergológico” (do grego *ergon*, trabalho) empregando-se a expressão tradicionalmente aceita, em Etnologia, a saber, “cultura material”. Tratar-se-ia, neste caso, de estudar a economia, o fogo e a metalurgia, a habitação e o mobiliário, o vestuário e a ornamentação, as armas e a indústria, o comércio e os meios de transporte etc., o que constituiu, como podemos perceber, uma ampliação audaciosa de comunicação com os domínios da etnologia e da geografia humana.

---

<sup>101</sup> “Em virtude da influência das concepções positivistas dos folcloristas portugueses e franceses, especialmente, que encaravam o folclore como uma *etnografia dos setores populares dos países civilizados*, eles foram antes precursores dos estudos etnológicos que fundadores dos estudos folclóricos em nosso país.” (FERNANDES, 2003, p.8-9)

Para Sébillot, não se tratava de recolher em museus objetos em uso nas diversas regiões e províncias. Isso, por vezes, não é mais que um acessório do “folk-lore”, sua parte morta. O que lhe interessava era o emprego desses objetos por pessoas e seres atualmente vivos ou costumes verdadeiramente executados debaixo dos nossos olhos e aliados à pesquisa das condições complexas, psíquicas e sociais desses costumes. Sébillot adentrava assim, no domínio da etnografia tradicional: as operações da vida humana que se ligam às crenças não oficiais, tais como a magia, todos os atos e crenças populares com relação ao mundo físico e animado, a que ele acrescentou depois toda uma série de fatos que chamou de “sociologia etnográfica”, e que muitos interpretaram como uma extensão e imprecisão dos objetivos iniciais do “folk-lore”. Essa imprecisão de limites gerou, antes de tudo, um embate com as ciências antropológicas e sociológicas.

Realmente, em fins do século XIX e começos do XX, o “folk-lore”, como aliás a chamada “etnografia”, eram considerados disciplinas pitorescas, que tratavam de fatos “curiosos” ou “exóticos”, consequência da visão de mundo europeia, guiada pelo crivo evolucionista, colocando-se no topo de uma escala de valores ligados ao etnocentrismo eurocêntrico. Tudo o que não pertencesse à sua raça, à sua forma social, parecia-lhe estranho, esquisito ou digno apenas de uma curiosidade benévola, porém hierarquizada, onde as pessoas comuns jamais se confundiam com a casta aristocrática, dentro e fora de suas fronteiras geográficas. O “folk-lore”, a “ciência do povo”, serviria para dar uma visão da psicologia desse “povo” pelo conhecimento dos seus hábitos, dos seus modos de vida, dos seus cantos, da sua literatura, necessariamente “anônima”. O desenvolvimento recente das ciências antropológicas e sociológicas veio reestabelecer o “folk-lore” com seus objetivos e seus métodos próprios, na perspectiva da Antropologia cultural, como estudo dos aspectos da cultura, por uma necessidade de divisão de trabalho no imenso campo das ciências sociais. Engloba não somente as tradições populares no seio das “sociedades adiantadas”, não apenas “as sobrevivências” daquelas, mas aqueles aspectos da cultura que constituem um corpo de tradição ressignificada e normas costumeiras da vida repensadas em si<sup>102</sup>.

Assim, posicionava-se o folk-lore enquanto “ciência das tradições populares no seio dos povos civilizados”, abrangendo a literatura tradicional e a etnografia popular,

---

<sup>102</sup> “A cultura popular, assentada no saber vulgar, de transmissão oral, embora se dividisse em componentes rurais e urbanos, era unificada por um corpo comum de compreensões, valores e tradições de que todos participavam e que se expressavam no folclore, nas crenças, no artesanato, nos costumes e nas instituições que regulavam a convivência e o trabalho.” (RIBEIRO, 2015, p. 197)

como imaginava Sébillot, na virada do século XIX para o XX. O “Folk-lore” não se confunde com a Etnologia, disciplina, descritiva do homem nos seus quadros naturais e convívio social. Com seus métodos próprios e seus objetivos definidos, dialoga com a ciência antropológica no tocante a sua dimensão cultural. Paradoxalmente, todavia, não deve ser separado do conjunto da cultura em sociedade, da qual é, claramente, um dos seus elementos.

Dizer que folclore é ciência da cultura tradicional nos meios populares dos países civilizados, pista seguida por Saintyves, filho de Sébillot, que também escreveu inúmeras obras sobre o assunto e sobre as tradições da França e da região da Bretanha, seria dar uma definição que corresponde a um verdadeiro juízo de valor, quer no que se refere aos *meios populares*, como no que concerne aos chamados *países civilizados* – e não poderia ser diferente. Os meios populares seriam, como deixamos entrevisto, os grupos atrasados, as classes baixas ou a gente do povo. Compreenderiam os menos civilizados nos países civilizados – os que pensam e agem em função do passado, do realizado. Desse modo, o folclore consistiria, numa cômoda expressão, na *cultura do inculto* (em contraposição à cultura *do culto*, expressa, para certos autores, pela literatura, pela ciência, pela filosofia e pela religião *oficial*, conforme analisa o professor Florestan Fernandes, desconstruindo tais preconceitos, “consequência do significado do *progresso*, entre seus autores”. Segundo ele, “era a repetição pura e simples do que Lévy-Bruhl fizera, ao analisar a cultura dos primitivos, diferenciando a mentalidade pré-lógica dos povos naturais da mentalidade lógica dos civilizados, apenas com a ressalva de que os dois tipos de mentalidades ocorreriam, nesse caso, num mesmo agrupamento – *as sociedades civilizadas*”. (FERNANDES, 2003, p.41-42).

Ora, um posicionamento<sup>103</sup> desses orienta melhor o assunto até aqui debatido no tocante ao indigenismo e à formação do povo brasileiro<sup>104</sup>. De qualquer forma, no fundo, aqui entra novamente a necessidade de estudo do folclore descolado desse esquema puramente evolucionista.

Se, em seus escritos, Fernandes rejeita a ideia de transformar o folclore em disciplina autônoma, isto não quer dizer que ele não reconheça a sua qualidade de método,

---

<sup>103</sup> “Algumas das novas alterações transfigurativas servem de base a grandes esperanças. Primeiro que tudo, o acesso de todo o povo à civilização letrada e aos novos sistemas mundiais de intercomunicação cultural. Isso significa que a criatividade popular não se fará exclusivamente, doravante, no nível do futebol, da música e outros valores e tradições transmitidos oralmente pela população”. (RIBEIRO, 2015, p.197)

<sup>104</sup> “É também indispensável, porque nenhum povo vive sem uma teoria de si mesmo. Se não tem uma antropologia que a proveja, improvisa-a e difunde-a no folclore”. (RIBEIRO, 2015, p.201).

de técnica de observação diferenciada. Desta maneira, os domínios folclóricos poderiam ser situados, por exemplo, no campo da Antropologia cultural, além de ser útil às investigações de outros campos do saber, pois, “conforme o aspecto do folclore que se considere cientificamente, a investigação deverá desenvolver-se no campo da história, da linguística, da psicologia, da antropologia ou da sociologia” (FERNANDES, 2003, p.6).

O sociólogo vê, assim, o fenômeno folclórico enquanto realidade social, entre a arte e a ciência. Cada ciência investiga o folclore de um ponto de vista próprio. Na perspectiva de uma sociologia do folclore, Fernandes, assim, delimita campos e problemas fundamentais. Porém, na produção propriamente artística, sabemos que o que é essencial na reconstrução científica, nos campos da Antropologia e da Sociologia, talvez seja acessório ou negligenciável na reconstrução estética do fato folclórico.

Com relação à nossa tradução dos contos cascudianos, podemos, assim, entender o fato folclórico como fato estético, como uma situação de cultura, popular, persistente, anônima, de criação. A mudança de perspectiva ocorreu, em especial, no tocante ao anonimato, pois este era o *modus operandi* dos folcloristas da época.

Cascudo reitera sua opção metodológica pela comparação, reconhecendo na classificação de “motivos-tipos” do professor Aarne, a primeira tentativa de sistematizar o “estudo confrontativo do conto popular” (CASCUDO, 1984, p.256). Segundo ele, “o professor Stith Thompson, da Indiana University, ampliou Antti Arne, incluindo o cotejo e a fixação dos elementos constitutivos nos contos”. (CASCUDO, 1984, p.260).

Em nosso país, muito embora a expressão “literatura oral” apareça em 1952, como título do livro “Literatura Oral no Brasil”, de Câmara Cascudo, na verdade, a primeira publicação dedicada ao registro da literatura oral foi feita em 1876, quando o general Couto de Magalhães publicou “O selvagem”<sup>105</sup>, estudo sobre o indígena brasileiro, acompanhado de uma coletânea de 25 narrativas em nheengatu. O livro foi encomendado a Couto de Magalhães pelo próprio imperador D. Pedro II, o que ajuda a mostrar o alinhamento do político com o império. A ideologia que atravessa a obra está mergulhada na crença do ideal civilizatório cristão e português, sendo, inclusive, a própria língua portuguesa um elemento civilizador. É a partir dessa crença que Couto de Magalhães se dirige aos indígenas e se dedica a aprender e a registrar sua cultura.

Segundo Cascudo,

---

<sup>105</sup> A obra é dividida em duas partes; na primeira, chamada “Curso de língua Tupi viva ou Nheengatú” e na segunda parte, intitulada “Origens, costumes e Região Selvagem”, onde Magalhães faz uma sistematização de seus conhecimentos advindos do contato com os sertões brasileiros.

“O professor Stith Thompson sistematizou os elementos, como Aarne fizera aos motivos-centros. Stith Thompson publicou cinco volumes sobre esses *Motif-Index of Folk-Literature*. Com as variantes e adendos, fixou, pelo meu cálculo, 24.260 elementos, divididos pelas letras do alfabeto: A, motivos mitológicos (criador, deuses, cosmogonia, criação e ordenação da vida humana, animais, características animais), B, animais, C, tabu, D, magia (...) X, humor, Z, miscelânea de motivos (...). Cada letra alcança alguns centos e milhar, correspondentes às variações do elemento fixado. B, por exemplo, é a letra que anuncia a sistematização de todos os elementos referentes ao “Animal”. B II é o dragão, mas como o dragão possui formas e funções variadíssimas nas histórias populares, segue-se uma relação sempre numerada, do dragão e suas versões modificadoras, B II.I, B II. I.2, B II.I.3 etc. (...) Com Anti-Aarne e Stith Thompson, o estudo do conto popular, em suas formas e tipos mais essenciais, ficou extremamente simplificado e com uma visão imediata e clara de sua extensão, universalidade e importância.” (CASCUDO, 1984, p. 244)

O folclorista norte-americano Stith Thompson, ao traduzir o sistema de classificação de Aarne, em 1928, ampliou seu escopo, porém, acima de tudo, os contos são agrupados em contos de animais, contos de fadas, contos religiosos, contos realísticos, contos do ogro estúpido, contos de fórmula, piadas e anedotas. Dentro de cada grupo, eles são subdivididos por temas até o tipo individual.

Essa classificação foi criticada por Vladimir Propp, da escola formalista russa, na década de 1920, por ignorar as funções (ações) pelas quais os temas (motivos) são classificados. Propp estendeu, ampliou e direcionou sua abordagem para o estudo da estrutura narrativa (narratologia). Realmente um conto poderia mudar de categoria, ao depender da função (situação-ação) correspondente. Em sua obra “Morfologia do conto”, podemos ver seu trabalho de analisar os componentes básicos do enredo dos contos populares russos para identificar seus elementos narrativos irredutíveis mais simples. Isto não quer dizer que seus estudos preteriam o conteúdo e não divisava qualquer ponto além da forma.

Propp argumentou que usar uma análise de nível macro significa que as histórias que compartilham motivos podem não ser classificadas juntas, enquanto histórias com grandes divergências podem ser agrupadas em determinado tipo de conto. O índice proppiano, no caso, ao fazer uso da função, deve selecionar alguns recursos como salientes (situações e ações dos personagens).

Ele também observou que, embora a distinção entre contos de animais e contos do fantástico fosse basicamente correta, Propp aponta que Aarne, ao se centrar na catalogação dos personagens, em vez de classificar os contos com base no enredo narrativo, na interação dos personagens propriamente dita, abre espaço para várias críticas ao seu *index*. É interessante atentar para o fato de que a análise proppiana não se restringe ao estudo das funções, mas se estabelece a partir dele. De fato, concentrar-se apenas no estudo da descrição da estrutura não significa que a interpretação seja descartada, por outro lado, não poderia ser presumida de antemão sem qualquer estudo anterior da forma, da relação que possuem entre si os seus elementos constituintes salientados, no caso proppiano, pelas situações e ações dos personagens, enquanto funções dentro do enredo.

Não obstante essas polêmicas acerca dos métodos de estudo, a própria fixação de conceitos é controversa, como, por exemplo, quando buscamos definir *mito* em oposição a *lenda* e a *conto*<sup>106</sup>, que são outras formas da tradição oral. Estas distinções nunca são tão claras assim, porém Dundes, um dos maiores defensores da disciplina Folclorística nas universidades americanas, inspirado em Propp, mas dele se distanciando, dedica-se a realizar uma análise morfológica para descobrir se mitos e contos distinguem-se do ponto de vista formal. Obviamente que, desta perspectiva, não são gêneros totalmente diferentes. Essa indagação é particularmente relevante se considerarmos que nosso trabalho de mestrado parte de um mito transcrito antropofagicamente, na poesia modernista, por Raul Bopp, “Cobra Norato”. Cascudo afirma que “como nenhuma outra região do Brasil, o Amazonas está estudado e revisto. Os olhos mais ilustres fixaram-se na majestade de uma natureza espetacular e complexa. Recolhendo material etnográfico, fizeram viajantes e naturalistas estudos antecipados de Folclore.” (CASCUDO, 2002, p.19)

Se o conto lida com seres e narrativas profanas (não sagradas), em Dundes, leitor de Propp, o estopim para a ação é uma carência individual, diferentemente do mito que atende, segundo ele, a uma privação coletiva. “Os antropólogos há muito se acostumaram a tabus individuais e tabus sociais. Os individuais afetam apenas uma pessoa e seus familiares mais próximos, ao passo que os sociais abrangem um grupo, seja uma comunidade, um clã ou uma tribo (...). Se a carência a reparar for a de um indivíduo, trata-se provavelmente de um conto tradicional. Se, ao contrário, diz respeito a toda uma

---

<sup>106</sup> “O estudo mais claro é o de Hermann Steuding, classificação onde os mitos se reservam para a vida, ação e morte dos deuses e semideuses; a lenda para os heróis e as fábulas constituem criação poética, imaginação humana.” (CASCUDO, 1984, p.105)

comunidade, ou mesmo à humanidade, é um mito” (DUNDES, 1996, p.168)<sup>107</sup>. Os mesmos conceitos se estendem à quebra dos tabus: por vezes o indivíduo é punido individualmente e, em outras, todo um grupo recebe a sanção da violação.

Dessa maneira, haveria os contos geneticamente conectados, sendo esses classificados como mitos, capazes também de explicar a origem das coisas (fundadores, gêneses múltiplas) e dar, assim, a resposta que revela o universo ao homem e, por outro lado, os contos folclóricos, para divertimentos, acontecimentos fictícios em prosa. Furtar-nos-emos da utilização da palavra *lenda*, visto o caráter pejorativo que, por vezes, tem assumido e devido à ambiguidade em sua definição, ao se relacionar com entes sobrenaturais e seres humanos. Esquivar-nos-emos também de categorias híbridas para não nos debruçarmos demasiadamente sobre categorizações, uma vez que a terminologia quanto ao estudo dos textos orais continua em terreno nebuloso até hoje e, a fim de adiantarmos a discussão sobre os esquemas classificatórios dos contos, lembremos que “os materiais folclóricos raramente estão confinados a limites geográficos, históricos e culturais tão claramente definidos” e, na verdade, “o leitor é convidado a examinar esses poucos contos com grande cuidado e ver se consegue discernir neles alguns padrões estruturais” (DUNDES, 1996, p.20-21). Ou seja, os limites de variabilidade podem variar de um grupo social para o outro, pois são menos uma posse de narrador específico e mais pertencentes à tradição coletiva de uma cultura.

Dessa maneira, Propp e Dundes visam a obter um padrão de estrutura presente em determinados tipos de produções folclóricas. Dundes reutiliza em grande parte a metodologia proppiana e simplifica-a à medida que reduz o número de funções. Em seu primeiro capítulo “Morfologia dos contos indígenas norte-americanos”, Dundes traz a síntese que fez da morfologia proppiana:

“Os contos indígenas podem-se constituir, simplesmente, do relato de como a abundância foi perdida, ou de como a carência foi reparada. Em outras palavras, alguma coisa em abundância pode ser perdida, ou alguma coisa perdida ou roubada pode ser encontrada. Ambas as situações ilustram o movimento que conduz do desequilíbrio ao equilíbrio.” (DUNDES, 1996, p.98)

---

<sup>107</sup> “Ao que tudo indica, a análise estrutural constitui uma possível base para trabalhos mais substanciais no estudo do folclore”(DUNDES, 1996, p.169)

É necessário salientar que essa característica “bimotivêmica” (carência – reparação de carência) é uma definição mínima e vários contos apresentam outros motivos intercalados, principalmente, na criação de histórias mais extensas (interdição, violação, consequência, tentativa de fuga). E por possibilidade de carência entenda-se, também, abundância, pois ambos os fatores geram uma situação de desequilíbrio, conforme mencionado. Assim, como tanto a injunção (ordem) quanto a violação (transgressão) são morfológicamente equivalentes, Dundes considera ainda que grande parte dos contos possui um movimento que leva do desequilíbrio ao equilíbrio e, ao se alongar, nova desarmonia. Ambos os autores, Dundes (“motivemas”) e Propp (funções), podem servir como base na confrontação para o estudo das narrativas cascudianas, além, obviamente, de sua aplicabilidade para a produção literária indígena. Reafirmamos que não se faz pertinente instaurar, empear ou lançar-nos a uma oposição entre oralidade e escrita, pois lidamos, neste trabalho de tradução literária, com a relação das narrativas míticas orais dos povos indígenas e as produções literárias cascudianas enquanto material folclórico.

O valor do conto não é apenas emocional. Ele não é apenas uma viagem de retorno ao país da infância. Constitui elemento indispensável para ciências afins. Franz Boas, antropólogo, é um dos patronos da American Folklore Society. Sem folclore não seria possível *The mind of the primitive Man*, sua grande obra. Por outro lado, Marret dedicou um volume inteiro para demonstrar as relações entre o Folclore e a Psicologia, o *Psychology and Folklore* (Londres, 1920). George Lawrence Gomme já o fizera quanto História, *Folklore as an Historical Science* (Londres, 1908). De sua amplidão já em 1891 declarava Andrew Lang: “se me perguntassem como e por que o Folclore difere da Antropologia, ficaria um pouco embaraçoso responder...” (CASCUDO, 2002, p.11).

#### **2.4.1 Aplicação da classificação das funções de Propp às narrativas de Cascudo**

Como vimos, Propp e o estudo das *funções* podem servir como base para o estudo das narrativas cascudianas. Vejamos a seguir duas histórias em nheengatu, utilizadas como exemplo da aplicabilidade de sua análise.

##### **MURASÍ IWAKA UPÉ**

A FESTA NO CÉU (In Navarro, 2016, pp.68-69)

#### **1 Amú pituna ramé, Maria umbeú ana amú marandua i mimbira supé**

Na outra noite, Maria contou outra história a seu filho:

- 2 –**Yepé ara, paá, São Pedro umunhã yepé murasí iwaka kití.**  
– Dizem que, um dia, São Pedro fez um baile lá para os lados do céu.
- 3 **Ape, usenúi panhẽ suú usú arama umaã murasí.**  
Então, chamou todos os animais para irem ver o baile.
- 4 **Ape, yautí, paá, unheẽ: –Ti mayé asú akítí.**  
Contam, então, que o jabuti disse: –Não há como eu ir para lá.
- 5 **Ixé amaã arama yepé nhaã murasí, ma nti arikú se pepú awewé arama.**  
Era para eu ver aquele baile, mas não tenho minhas asas para voar.
- 6 **Ape té, paá, usasá sumuara urubu:**  
Então, nesse momento mesmo, passou o amigo urubu:
- 7 **–Eh compadre, unheẽ, paá, –indé nti será rerasú ixé iwaka kití amaã arama murasí?**  
–Eh, compadre, contam que disse, –você não me leva para o céu para eu ver o baile?
- 8 **–Ah! Paá, unheẽ, –anhu resú kwá ararapewa kwara upé.**  
–Ah!, Dizem que disse, só levo se for dentro do buraco deste violão.
- 9 **–Eré!**  
–Certo!
- 10 **Ape yautí uyuruári ararapewa kwara upé. Usú ana. Ape, paá, urubu uwewé i irumu.**  
Então, o jabuti embarcou dentro do buraco do violão. Foram. Então, contam que o urubu voou com ele.
- 11 **Usú té iwaka kití. Iwaka-pe murasí surí.**  
Foram até o céu. No céu o baile foi alegre.
- 12 **Pisayé ramé, upawa ana murasí.**  
À meia-noite, acabou o baile.
- 13 **Panhẽ suú usú ana iwí kití, aintá uyuíri panhẽ, aintá uwiyé panhẽ.**  
Todos os animais foram para a terra, voltaram todos, desceram todos.
- 14 **Má yautí nti urikú i pepú uwewé arama. Aintá resarái i suí. Upitá ape.**  
Mas o jabuti não tinha suas asas para voar. Esqueceram-se dele. Ficou ali.
- 15 **Ape i kwema ara. Uyéreu, umaã iwí kití masuí uri iwaté kití.**  
Então, amanheceu o dia. Virou-se, olhou para a terra donde veio para cima.
- 16 **Aé nti rekwáu mayé umunhã uyuíri arama**  
Ele ainda não sabia como fazer para voltar.

- 17 Uyéreu, uwari asuí. Poh! Iwí kití uwari. Poh! Iwí kití, kwá kití, makití yaikú**  
Virou-se, depois caiu. Poh! Caiu na terra, Poh! Para a terra, para cá, para onde estamos.
- 18 Ape yautí kwera upupuka pá.**  
Então o jabuti arrebentou-se todo.
- 19 Yawerã, paá, perewa rangawa nhuntu nhaã i pirera.**  
Dizem que é por isso que são somente sinais de ferida aquele seu casco.

Ao lermos a narrativa acima, perceberemos que, embora a função 6 de Propp (ARDIL) se destine à esfera da ação do personagem antagonista, nos contos indígenas esse motivema é normalmente desempenhado pelo herói, pois, diferentemente da regra geral proppiana, as narrativas indígenas não apresentam um dualismo maniqueísta em que se divide o bem e o mal, o herói e o vilão, de maneira absoluta. A transformação metamórfica (mágica) é a forma mais comum de ardil nos contos. Ao se ler o conto acima, no entanto, percebe-se que não ocorre uma metamorfose para que o ardil seja posto em prática. Com efeito, o jabuti entra no violão e, assim, embarca com o urubu, voando com ele para a festa. Ocultado no instrumento, só depois do final da festança, ao ser deixado para trás e sem asas para voar, o jabuti cai daquela altura, impossível para ele, arrebenta-se todo e, etiológicamente, explica-se que, por isso, seu casco é, na verdade, um mosaico de feridas. Nestes termos, chega-se à explicação etiológica e genética da origem do casco do jabuti.

No tocante à metamorfose como ardil, podemos nos lembrar aqui da história da mãe do caçador, morta pelo seu filho, pois o Jurupari a transformara em veada. Tudo acontece porque o caçador mata primeiro um veadinho (Interdição / Violação / Consequência). Este chora e, nesse momento a mãe achega-se ao filhote. Ao matar a veada, o caçador descobre o ardil do Jurupari, significando que as pessoas que prejudicam a natureza serão prejudicadas um dia da mesma forma. É uma lenda presente na Poranduba Amazonense, de Barbosa Rodrigues, história que, inclusive Villa-Lobos converteu em música, em 1952.

### TAPIRAWASÚ APIGAWA IRUMU

#### O TOURO E O HOMEM

- 1. Kuxiíma, paá, yepé tapirawasú umurari waá iwitera-itá kití ne mairamé rē**  
**umaã apigawa-itá,**

Dizem que, antigamente, um touro que morava para os lados das montanhas nunca tinha visto os homens,

2. **ma usendú ana panhẽ suú unheẽ aintá suú kirimbawa piri waá panhẽ iwipura-itá suiwara.**

mas ouviu todos os animais dizendo que eles eram os animais mais valentes dos habitantes do mundo.

3. **Usenduwera panhẽ awá unheẽ nhaã. Ape, yepé ara usú ana usikari apigawa-itá ukwáu arama sá supí te nhaã marandúa.**

Ficava ouvindo todos dizerem isso. Então, um dia, foi procurar os homens para saber se tal história era verdadeira.

4. **Usemu kaá suí, asuí usika yepé pé upé, uyupirú uwatá i rupí.**

Saiu do mato e, chegando a uma estrada, começou a andar por ela

5. **Senundé kití usuantí yepé tuyué uwatá waá yepé miráí irumu. Upurandú i suí:**

Adiante, encontrou um velho que caminhava com uma vara. Perguntou-lhe:

6. **–Indé será suú-apigawa?**

–Você é o bicho homem?

7. **–Umbaá!, tuyué usuaxara. –Kuxiíma ixé apigawa, ma kuíri ti ana!**

–Não! Respondeu o velho. –Eu fui homem, mas hoje eu não sou mais!

8. **Tapirawasú usú ana, asuí usuantí yepé waimĩ:**

O touro foi e depois encontrou uma velha:

9. **–Indé será suú-apigawa?**

–Você é o bicho homem?

10. **- Umbaá! Ixé suú-apigawa manha.**

–Não! Eu sou a mãe do bicho homem.

11. **Senundé kití usuantí yepé kurumĩ:**

Mais adiante encontrou um menino:

12. **–Indé será suú-apigawa?**

–Você é o bicho homem?

13. **- Umbaá! Ayéreu rē kurí apigawa. Ixé suú-apigawa raíra.**

–Não! Ainda me tornarei homem. Eu sou o filho do bicho homem.

14. **Senundé kiti usuantí suú-apigawa uri waá i mukawa irumu i apa resé.**

Adiante encontrou o bicho homem que vinha com sua espingarda no seu ombro

15. **–Indé será suú apigawa?**

–Você é o bicho homem?

**16. –Repurungitá reikú i irumu!**

–Está falando com ele!

**17. –Ixé se kweré ana asendú mira-itá unheẽ suú-apigawa kirimbawa piri waá panhé iwipura-itá suiwara; asuí ayuri asikari aé akwáu arama sá aé kirimbawa piri se suí!**

Estou cansado de ouvir as pessoas dizerem que o bicho homem é o mais valente dos habitantes do mundo e vim procurá-lo para saber se é mais valente que eu!

**18. –Aramé, remaã!, unheẽ wana apigawa, uyapí i mukawa irumu asuí umuperewa tapirawasú ruá.**

–Então, veja! – disse o homem, disparando seu bacamarte e ferindo a cara do touro.

**19. Tapirawasú, sasisawa turusú irumu, uwiké káa kití, uyana té suka upé, mamé upitá síia ara upusanú arama i perewa.**

O touro, com grande dor, entrou no mato e correu até sua casa, onde passou muitos dias para curar seu ferimento.

**20. Ariré, amú suú upurandú i suí:**

Depois, outro animal, perguntou-lhe:

**21. –Maitá, se rumuara tapirawasú, rewasemu ana suú-apigawa?**

–Então, camarada touro, encontrou o bicho homem?

**22. -Ah! Se rumuara, i asamusawa irumuntu, remaã mayé ixé apitá!**

–Ah! Meu amigo, só com um espirro dele, veja como fiquei!

Podemos supor que exista nesta narrativa uma proibição, uma interdição: os homens são os animais mais valentes do mundo e ninguém deve superá-los. Embora a interdição não seja explicitamente mencionada no texto, o desafiante (touro) inicia uma série de pequenas violações (não se pode coagir, ser violento com um velho, uma velha ou um menino) até desafiar o homem adulto. Como consequência, este, valendo-se de um bacamarte, atira para matar, ferindo a cara do touro, que consegue escapar, ou seja, a tentativa de fuga é bem-sucedida. Ademais a estrutura mantém-se bastante similar para futuras análises (Interdição / Violação / Consequência / Tentativa de fuga).

## 2.5. Câmara Cascudo no Alto Rio Negro: a tradução como estratégia de revitalização do nheengatu

Com sua teoria dos polissistemas, Zohar acredita, que a literatura traduzida pode vir a preencher uma lacuna no sistema literário de destino. Interessa-nos, desta forma indagar que lugar no polissistema da produção escrita dessa língua indígena teria sido preenchida pelas narrativas de “Contos tradicionais do Brasil”, uma vez que, até o momento, o nheengatu foi muito mais utilizado, historicamente, como língua de catequese do que para a produção ficcional propriamente dita. Não tratamos aqui dos registros do movimento geral de estudos amazônicos do nheengatu, que, a partir da segunda metade do século XIX, incluiu, entre outras, obras como “O selvagem”, de Couto de Magalhães (1876), a “Poranduba Amazonense (1890) de João Barbosa Rodrigues, das “Lendas em Nheengatu e Português” (1926) de Brandão de Amorim, e do “Vocabulário Português-Nheengatu/ Nheengatu-Português” de Ermano Stradelli (1929).

Pensamos que nossa contribuição com esta pesquisa seria também trabalharmos uma oficina de contos. Mesmo havendo pesquisas, traduções, dissertações e teses sobre a língua, nenhuma delas se voltou ainda para incrementar um pouco a discussão sobre como seus próprios agentes, os indígenas, tomariam para si o produto da tradução e participariam ativamente dele, para além da possibilidade de formação de leitores(as), fato que, por si só, tem também sua importância e relevância. Construir coletivamente, assim, no Alto Rio Negro, uma oficina literária, é uma proposta no sentido de depositar o foco do traduzir em seu público-alvo, em sua recepção e em seu ingresso no gênero narrativo da contação de histórias. Esse exercício junto a eles pode-nos permitir mapear eixos temáticos, a partir dos quais podemos elaborar algumas das condicionantes da recepção da obra, tanto em uma perspectiva sincrônica, ao registrarmos as variantes em uso, quanto diacrônica, ao estudarmos a evolução da língua no tempo, utilizando a ortografia adotada por Navarro (2011).

### 3 TRADUÇÃO DE CONTOS DE CÂMARA CASCUDO

#### 1. O HOMEM QUE PÔS UM OVO (IN CASCUDO, p. 228)

##### YEPÉ APIGAWA UMUMBURI WAÁ YEPÉ SUPIÁ

- 1 Um marido tinha uma mulher muito gabola de saber guardar segredo.

**Yepé apigawa rimirikú paá<sup>108</sup> uyumuwarixí umukaturú-kwáu yumimisawa<sup>109</sup> resewara.**

- 2 Vivia dizendo que as outras eram saco rasgado e ninguém podia confiar senão nela.

**Unheewera<sup>110</sup> amú kunhã-itá aintá<sup>111</sup> saka uyusuruka waá yawé, asuí ne awá uruyári-kwáu aintá resé, ma sesé nhuntu.**

- 3 Tanto se gabou e se gabou que o marido pensou em fazer uma experiência para ver se a mulher era mesmo segura de língua.

**Uyumuwarixí retana riré, i mena umanduári usaã aé ukwáu arama sa ximirikú ukwáu tẽ mãã umukaturú yumimisá<sup>112</sup>.**

- 4 Uma noite, voltando tarde para casa, o homem trouxe um grande ovo de pata, que é muito maior que os da galinha, e deitou-se na cama.

---

<sup>108</sup> “Paá (part.) – dizem, dizem que, diz-se que, contam, contam que (NAVARRO, 2016,p.106)”. É uma partícula que indica que o falante está apenas repassando o que ouviu, que não é a fonte primária, “« Il était une fois...» (era uma vez...), na tradição popular.

<sup>109</sup> “É comum, no percurso diacrônico das línguas, vemos diversos processos de metaplasmos de subtração nas palavras do idioma. Alguns vêm ocorrendo desde o século 19, como a apócope da sílaba átona [wa] em palavras com três ou mais sílabas: [api'gawa] / [api'ga]” (ÁVILA, 2022, p.190). No caso, [yumimisawa / yumimisá].

<sup>110</sup> “-Wera: sufixo que expressa hábito, frequência” (NAVARRO, 2016, p.110)

<sup>111</sup> Ao tratarmos “da forma reduzida átona <ta>, esta provém, via metaplasmo de subtração, do pronome <aintá>. Outro metaplasmo de subtração muito comum na atualidade é o que ocorre no sufixo de plural <-itá>, que frequentemente reduz-se à forma <-ta>”. (ÁVILA, 2022, p.190)

<sup>112</sup> No decorrer desta tradução, vamos expor nossos registros de oralidade assim como mencionado. É comum no uso sincrônico do nheengatu vemos a subtração nas palavras do idioma, como a apócope da sílaba átona [wa] em palavras com três ou mais sílabas: [yumimi'sawa] / [yumimisá]”.

**Yepé pituna, uyuíri<sup>113</sup> ramé suka kití, nhaã apigawa urúri yepé ipeka rupiawasú, turusú piri waá nhãa sapukaya yara-itá suí, asuí uyenũ i kisawa<sup>114</sup> resé.**

- 5 Lá para as tantas da madrugada, acordou a mulher, todo assustado e, pedindo que ela guardasse todo segredo, contou que acabara de pôr um ovo.

**Ikupuku ana paá pituna, umumbaka ximirikú kwayé i akanhemu pawa yawé asuí uyururé i suí umukaturú arama nhaã uyumimisawa<sup>115</sup>, umbeú ixupé aé umburi aentú yepé supiá.**

- 6 A mulher só faltou morrer de admiração, mas o marido mostrou o ovo e ela acreditou, jurando que nem ao padre confessor havia de dizer o que soubera.

**Ximirikú i akanhemu retana, ma i mena umukameẽ supiá i xupé, asuí aé uruyari. Asuí unheẽ i mena supé niti mã umbeú<sup>116</sup> nhaã ne awá supé, ne paí supé mã unheẽ, uyumbeú<sup>117</sup> ramé mã i irumu.**

- 7 Ora, muito bem. Pela manhã, assim que o marido saiu para o trabalho, a mulher correu para a vizinha e, pedindo segredo de amiga, contou que o marido pusera um ovo na cama e estava todo aborrecido com essa desgraça.

**Aramé, kwema ramé, i mena usemu irumu<sup>118</sup> upuraki arama, ximirikú uyana amu kunhã píri, suakiwara waá, asuí umbeú i xupé i mena umburi ana yepé supiá kisawa resé, asuí sasiara uikú sesewara<sup>119</sup>. Uyururé nhaã kunhã suí umukaturú arama<sup>120</sup> yumimisawa.**

---

<sup>113</sup> A supressão do [r] em sílabas finais átonas <ri> é extremamente frequente na oralidade da língua: [uyuí'ri / uyuí']. Essa questão da oralidade é tomada com o intuito de se questionar minimamente a escrita, uma vez que tal fato é também reproduzido por falantes da língua em seus textos de hoje.

<sup>114</sup> Lawrence Venuti, teórico da tradução, critica o fato de que, com muita frequência, o tradutor seja visto como uma figura invisível (“ilusão de transparência”). É como se os traços de estranheza e alteridade, nesse tipo de comportamento tradutório, tendessem a ser apagados propositalmente na cultura de chegada. Ou seja, valorizando o dialeto-padrão atual, preferimos “makira” (rede) a “cama”, assimilando-se, assim, o texto-fonte ao texto de chegada, em nheengatu.

<sup>115</sup> Na oralidade encontramos [yumimi'sawa] / [mimisá'].

<sup>116</sup> “(139) <omombeú> /o-mombe'ʔu/ 3v-contar” (ÁVILA, 2022, p.203). Os contornos [mb] provêm de formas transmitidas via tupi antigo.

<sup>117</sup> “MU- prefixo da voz causativa” (NAVARRO, 2016, p.105). Voz causativa, ou seja, aquela em que alguém causa uma ação, mas não a realiza. No caso, “nem ao padre confessor” contaria o segredo do casal.

<sup>118</sup> Irumu – posposição (“com”). “Escrevemos sempre <se irumu> ou <se irũ> (comigo), o que nos textos originais pode também aparecer como <serumu> ou <serũ> etc.; (ÁVILA, 2022, p.147).

<sup>119</sup> “Na fala atual do nheengatu, é comum a apócope de sílabas finais átonas <ra> em certas palavras de três ou mais sílabas” (ÁVILA, 2022, p.143). Reflete-se na fala: <sesewara/sesewá>. Buscando não padronizar o texto, desconsiderando a fala e alguns registros escritos, vamos registrar as palavras com essas apócopies.

<sup>120</sup> “Na fala fluente do nheengatu, como é comum em qualquer língua, são feitas várias contrações envolvendo palavras ou morfemas distintos, o que também passa muitas vezes para a escrita. Assim, para

- 8 A vizinha prometeu que ninguém saberia, mas passou o dia contando o caso ao marido, aos vizinhos, aos conhecidos, sempre pedindo segredo.

**Nhaã kunhã suakiwara paá unheẽ i piá suí ne awá mã ukwáu nhaã, ma ara pukusawa umbeú-mbeú nhaã marandua suakiwara-itá supé, sumuara-itá supé yuiri. Umbeúwera ramé nhaã, uyururé umukaturú arama yumimisawa.**

- 9 E, como quem conta um conto aumenta um ponto, toda vez que a história passava adiante, o ovo ia mudando de número.

**Asuí, mayé awá umbeú yepé marandúa umuapiri manungara sesé, muiri ramé nhaã marandúa usasá yepé mira suí amú mira kití, nhaã supiá uyumusíya.**

- 10 Primeiro era um, depois dois, depois três.

**Yupirungawa<sup>121</sup> ramé, aikwé yepé supiá, asuí mukûi, asuí musapiri.**

- 11 Ao anoitecer já o homem pusera meio cento de ovos.

**Pituna irumu ana, nhaã apigawa paá umburi ana supiá-itá papasawa pitera rupí.**

- 12 Voltando para casa, o marido encontrou-se com um amigo e este lhe disse que havia novidade naquela rua.

**Uyuiri ramé uikú suka kití, nhaã kunhã mena usuantí yepé sumuara umbeú waá ixupé aikwé marandua piasú arupí.**

- 13 –Qual é a novidade? O marido perguntou.

**–Mayé waá<sup>122</sup> marandua? I mena upurandú.**

- 14 –Não soube? Uma coisa esquisita. Imagine que um morador nesta rua pôs, penso eu, quase um cento de ovos, seu mano! Diz que está muito doente e que cada ovo tem duas gemas. É o fim do mundo!

**–Niti<sup>123</sup> rekwáu? Yepé mã umusikié waá. Remanduári yepé apigawa umurari waá kwá pewasú upé, amanduári ixé, umburi papasawa supiá, se mú! Uikú yumasí retana paá asuí nhaã supiá yawé urikú mukûi supiá-tawá. Kwá ara upawa ana!**

---

dar alguns exemplos ilustrativos, adaptamos sempre para <ixé arama> ou <ixé arã> (para mim) as diversas contrações presentes em textos originais: <ixarama>, <ixarã>, <xarama>, <xarã>, <ixã>” (ÁVILA, 2022, p.147)

<sup>121</sup> Yupirungawa: começo, origem (- variante: “yupirungá”)

<sup>122</sup> Mayé waá – “mayewa” (variante oral)

<sup>123</sup> Niti – “ti” (variante oral)

15 O marido não quis saber quem estava de vigia. Entrou em casa, chamou a mulher, agarrou uma bengala e passou-lhe a lenha com vontade, dando uma surra de preceito, que a deixou de cama, toda doída e com panos de água e sal.

**I mena niti uputari ukwáu awá umanhana uikú. Uwiké uka upé, usenüi ximirikú, upisika yepé mirasanga asuí unupá aé piá aíwa rupí. Uxari aé sasiara kisawa<sup>124</sup> upé, panu yakima irumu íi yukira yuíri irumu.**

16 Depois o homem saiu contando como o caso começara e a mulher ficou desmoralizada. Por isso é que os antigos diziam que:

**Ariré apigá usemu umbeú arama mayé nhaã marandúa uyupirú ana asuí nē awá uruyari nhaã kunhã resé. Sesewara<sup>125</sup> tuyuwé<sup>126</sup> kuxiimawara-itá unheengari kwayé:**

Quem tiver o seu segredo

**Awá urikuwa<sup>127</sup> i mimisá**

Não conte a mulher casada.

**Te umbeú kunhã mendara supé.<sup>128</sup>**

Esta conta ao seu marido;

**Aé umbeú i mena supé;**

O marido, aos camaradas.

**I mena umbeú sumuara-itá supé.**

---

<sup>124</sup> Citamos “Rede de dormir: uma pesquisa etnográfica”, de Luís da Câmara Cascudo. De origem indígena, Pero Vaz de Caminha batizou-a com o nome que atravessaria os tempos, devido à semelhança de suas malhas com a rede de pescar.

<sup>125</sup> “Sesewara” – variante “sesewá”. Trata-se, portanto, da eleição de uma entre diferentes formas que concorrem na língua. A exposição da variante falada, a nosso ver, representa a diversidade do corpus deste trabalho voltado para a oralidade, pois foi obtida junto aos professores falantes do nheengatu.

<sup>126</sup> Tuyuwé – variante “tuyu”

<sup>127</sup> Urikuwa – variante de “urikú waá”

<sup>128</sup> No caso, por se tratar de uma canção, preferimos a tradução colhida junto aos falantes, a variação oral, por uma questão de ritmo. “Vaqueiros e cantadores” (1939) está repleta de repentes como esse, um desafio para a relação oralidade/escrita na prática de tradução.

2. COMO A ARANHA SALVOU O MENINO JESUS (IN CASCUDO, p. 252)

**MAYÉ YEPÉ YANDÚ UPISIRŪ<sup>129</sup> KURUMI JESUS**

- 1 Fugindo para o Egito, Nossa Senhora, seu Bento e São José eram perseguidos pelos soldados do rei Herodes.

**Uyawáu uikú Egito kití, Yané Yara Tupana manha, i mimbira, asuí Santu José, tuixawa Herodes surara-itá umuyana uikú aintá.**

- 2 Como os inimigos iam avançando sempre, a Sagrada Família estava cada vez mais arriscada a cair nas mãos dos carrascos.

**Suainhana-itá uikú suakí, yawaité Jesus anama tupana suanhana pu resé.<sup>130</sup>**

- 3 Numa tarde, São José avistou uma gruta e entrou com Nossa Senhora e Nosso Senhor para descansar.

**Yepé karuka ramé, Santu José umaã yepé itá-kwara, ape<sup>131</sup> uwiké Yané Yara Tupana manha irumu, Yané Ruixawa irumu yuíri upitú arama.**

- 4 Uma aranha que estava na abertura teceu uma longa teia, tomando toda a entrada da gruta.

**Yepé yandú uikú waá ape, pirarisawa<sup>132</sup> upé, uyupé ana yepé yandú kisawa pukú ukindáu waá aité nhaã itá-kwara<sup>133</sup> rukena**

- 5 Logo depois chegaram os soldados no rasto do jumentinho que carregava Nossa Senhora e seu Divino Filho.

**Ariré nhuntu paá, surara-itá usika ana tapira-mirĩ pipora rupí, nhaã tapira-mirĩ urasú waá Yané Yara Tupana manha i mimbira Tupana yuíri.**

- 6 Vieram até a caverna e pretendiam entrar quando o comandante, reparando na teia de aranha, exclamou:

**Aintá usika itá-kwara upé asuí aintá uputari uwiké ape mairamé tuixawa umaã<sup>134</sup> aikwé yandú kisawa ape, usasemu kwayé:**

- 7 – Nem devemos perder tempo, companheiros! Aí dentro não tem viv'alma.

---

<sup>129</sup> Empréstimo do português: “sauvari” – O tupi antigo indica “pysyrō”: *Oré pysyrō ñepé mba'e-aíba sui*. [Mas livra-nos tu das coisas más. (Ar., Cat.,13v) (NAVARRO, 2013, p.419).

<sup>130</sup> [tauíkú suakí (...) tasuanhana pu resé] - A forma clítica <ta> substituindo <aintá> na variação oral.

<sup>131</sup> 1) Ape (adv.) - ali, lá. 2) (conj.) – então, aí (NAVARRO, 2016, p.103)

<sup>132</sup> pirarisá – variante oral

<sup>133</sup> Itá+kûara: buraco da pedra (NAVARRO, 2013, p.575)

<sup>134</sup> [Tasika itakuara upe asui taputai tawike ape mairame taruwixa tamaã] – variante oral

**Niti yamukanhimu yané ara<sup>135</sup>, se rumuara-itá. Ape nhaã kwara upé, nití aikwé awá.**

8 Reparem que há uma teia de aranha na boca dessa furna.

**Pemaã aikwé yepé yandú kisawa kwá itá-kwara yuru upé.**

9 E, como estão vendo, está inteira e perfeita. Vamos embora...

**Asuí mayé pemaã peíku, aé uikú teresemu, puranga yuíri. Yasú ana<sup>136</sup> kwá suí.**

10 E foram embora. A sagrada família dormiu tranquilamente de noite e na manhã seguinte. Nossa Senhora abençoou a aranha e sua teia, que haviam defendido o Menino-Deus.

**Ape aintá usú ana<sup>137</sup>. Jesus anama-itá Tupana ti mã resé ukiri pituna pukusawa. Kwema irumu, Yané Yara Tupana manha umutupana<sup>138</sup> nhaã yandú, yandú kisawa yuíri, umukaturú ana waá kurumi Tupana.**

11 Por isso, não devemos matar aranha porque dá infelicidade.

**12 Sesewara tenhê niti yapuderi yayuká yandú nhaã niti puranga**

---

<sup>135</sup> Variante - [Ti yapudei yaperdei yanetêpu]. Os empréstimos linguísticos são muito comuns no contato entre diferentes línguas, sendo importante fonte para a expansão e diversificação do léxico dos idiomas, o que, obviamente, não é o caso aqui, pois é fruto da pressão exercida pela língua portuguesa. Todavia, os empréstimos costumam sofrer alterações que os adaptam ao sistema fonético-fonológico da língua geral. Os falantes bilíngues recorrem com mais frequência aos empréstimos, e muitos jovens já não conhecem vocabulários básicos do idioma materno, utilizando apenas seus correspondentes em português. “A perda do vocabulário tradicional, a constante utilização de empréstimos da língua portuguesa e as dificuldades na transmissão do idioma para as crianças são claros sintomas de um processo de obsolescência da língua, cuja evolução poderia levar à “morte” do idioma, processo que alguns linguistas chamam de “glototanásia” (AVILA, 2020, p.57).

<sup>136</sup> [Yasú ana! (Amorim, 157; Stradelli, 319) - Vamos! (AVILA, 2022, p.763)].

<sup>137</sup> [tasuã]-variante oral

<sup>138</sup> abensuári [hist. adap.] (var. wabensuári) (v. tr.) abençoar: Uabensuári riré kwá pãu, umpena aé, [...]. (O Novo Testamento em nyengatu, 1 Coríntios 11:24) - Depois de abençoar o pão, ele o partiu, [...]. • (do português *abençoar*). (AVILA, 2022, p.219). [umutawari – fumar tauari / soprar para curar]. O esforço aqui é de apontar algumas ocorrências com o objetivo de fornecer um panorama dos registros correspondentes, demonstrando a variação das palavras e de suas grafias, no sentido de auxiliar futuras pesquisas com relação a questões diacrônicas e diatópicas do nheengatu.

3. A CAUSA DAS SECAS NO CEARÁ (IN CASCUDO, p.265)

**TIKANGA RESEWARA CEARÁ UPÉ**

1. Em priscas eras, os cearenses malquistaram-se com o Bom Jesus.  
**Kuxiíma, paá, Cearawara-itá uyumuruayana Jesus Purangawa irumu.**
2. Resolveram então expulsá-lo do Ceará.  
**Nhaã resé aintá umundu aé usemu Ceará suí.**
3. Para esse fim, prepararam uma jangada e nela puseram o Santo com os mantimentos que julgaram necessários para a longa travessia que, a seu juízo, ia ele empreender.  
**Sesewara, aintá umunhã yepé igarité asuí aintá umburi Tupana raíra i pupé timbiú irumu aé usasá arama paranawasú.**
4. Desfraldaram a vela da embarcação e impeliram o Santo de mar a fora, rumo a Portugal, donde procedera.  
**Aramé aintá umupirari igarité sutinga asuí umayana Santu paranãwasú kití. Aramé aintá umundú Tupana raíra Portugal kití, maá suí aintá<sup>139</sup> umanduari aé uri ana.**
5. O Bom Jesus, na agoniada viagem, já muito distante das praias cearenses, “entre o mar e o céu”, sentiu sede.  
**Purangawa Jesus, i sasasawa<sup>140</sup> sasiara<sup>141</sup> pukusawa, apekatú ana Ceará iwikuí murutinga suí, umaã paranãwasú asuí iwaka yuiri nhuntu, i isí ana.**
6. Por esquecimento, ou mui propositalmente, os seus perseguidores não haviam acondicionado água na jangada.  
**Aintá resaraisawa resé<sup>142</sup>, u putarisawa resé, suyana-itá niti umburi ana íí igarité upé.**
7. Nem uma gota sequer existia do precioso líquido...  
**Ne yepé íí tikira aikwé ana ape...**

---

<sup>139</sup> [tamanduari]. A forma clítica <ta>, por exemplo, é bastante utilizada, substituindo <aintá>. Ou, colocando-se na ordem correta, <aintá> não precisa se reduzir em <ta> para que uma sentença se torne gramatical. Esse fato, verificável na fala, também se demonstra na língua escrita.

<sup>141</sup> var. de yasá ■ Reg. hist.: [Costa [iaçau], 189; Tastevin [yasau], 678; Magalhães [iaçáu], 201, 224, 240, 278; Rodrigues [iaçáu], 79, 320; Amorim [yasau], 28; Stradelli [iasaua], 172]. (AVILA, 2021, p.813). Vau, passagem, travessia (STRADELLI, 2014, p.374). É possível também o empréstimo “viaji”.

<sup>142</sup> No discurso oral e, por vezes, escrito: [sesaraisá resewá].

8. Nesse transe doloroso, sedento de sede, o Bom Jesus proferiu então essas palavras:

**Aité nhaã sasisawa ramé, Jesus Puranga, uyusé waá uikú, upurungitá kwayé:**

9. “Sim, cearenses ingratos e maus; vocês também não terão água quando tiverem sede”.

**“Supí tenhê, Cearawara-itá puxiwera-itá, penhê niti kurí perikú ii pe isi ramé.”**

10. O Vento Leste, que passava, acolheu as palavras do aflito Santo e, varrendo do nosso céu todas as nuvens, trouxe para o Ceará a primeira seca.

**Iwítú upeyú waá masuí kwarasí usemu waá, usendú aité Tupana Raíra nheenga-itá, asuí umutirika pawa amana iwaka suí, ururi ana tikangasawa Ceará kiti<sup>143</sup>.**

- O SAPO E O COELHO (IN CASCUDO, p. 186)

### **KURURU ASUÍ TAPITÍ**

1. O coelho vivia zombando do sapo. Achava-o preguiçoso e lerdo<sup>144</sup>, incapaz de qualquer agilidade. O sapo ficou zangado:

**Tapití uyumusaraiwera kururu resé. Umaité aé atiima, mewé yuíri, ti waá upuderi<sup>145</sup> umunhã ne mã kutara nungara. Kururu upitá piaíwa.**

2. – Quer apostar carreira comigo?

**Reputari reyusaã se irumu yandé yamaã arama awá taá uyana píri?**

3. – Com você? – assombrou-se o coelho.

**– Ne irumu?, uyumuakanhemu tapití.**

4. – Justamente! Vamos correr amanhã, você na estrada e eu pelo mato, até a beira do rio...

**– Eré! Yasú yayana wirandé, indé ne rapé rupí, ixé kaá rupí, té paraná rembiwa.**

5. O coelho riu-se muito e aceitou o desafio, com ordem de responder aos gritos do coelho.

**Aramé tapití upuká retana, asuí umuyawé yusaangawa.**

---

<sup>143</sup> Como diz o poeta Patativa do Assaré, em contraposição a este conto: “nordestino, sim, nordestinado, não”. “Nunca diga nordestino / que Deus lhe deu um destino / causador do padecer”.

<sup>144</sup> meué [hist.] 1) (adj.) lento (STRADELLI, 2014, p. 413)

<sup>145</sup> puderi (v. tr.) 1) poder (...) (do português poder), p.595

6. Na manhã seguinte, os dois enfileiraram-se e o coelho disparou como um raio, perdendo de vista o sapo que saíra aos pulos.  
**Amú kwema, mukûi-itá uyumuyesirũ asuí tapití uyuyapí mayé werá yawé, sesá suí kururu ukanhemu, usemu waá purisawa rupí.**
7. Correu, correu, correu, parou e perguntou:  
**Uyana, uyana, uyana, ape upituú, upurandú:**
8. – Camarada Sapo?  
**“-Se rumuara kururu?”**
9. Outro sapo respondia de dentro do mato: “- Oi.”  
**Amú kururu usuaxara kaá pitera suí: “-Xukuí aikú”.**
10. O coelho começou a correr. Quando julgou que seu adversário estivesse bem longe, gritou: “-Camarada sapo?”  
**Tapití uyupirú uyana. Mairamé umanduari suaxara uikú apekatú ana, usasemu: “-Se rumuara kururu?”**
11. “- Oi.” – coaxava<sup>146</sup> um sapo  
**“-Xukuí aikú” kururu usuaxara.**
12. Debalde, o coelho corria e perguntava, sempre ouvindo o sinal dos sapos escondidos.  
**Tenhuntu tapití uyana asuí upurandu, usenduwera<sup>147</sup> kururu-itá nheenga uyumimi waá.**
13. Chegou à margem do rio, exausto, mas já encontrou o sapo, sossegado e sereno, esperando-o.  
**Usika paranã rembiwa upé, i kweré uikú, uwasemu ape kururu uikuntu waá, usarú uikú aé.**
14. O coelho declarou-se vencido.  
**Tapití umukwáu kururu umuserana aé.**

---

<sup>146</sup> xundarawá [hist.] (s.) certo tipo de sapo que coxa sempre pela vazante dos rios (Stradelli, 522; Rodrigues, 303, 304) {talvez o mesmo que: xundarawa} ■ Reg. hist.: [Stradelli [xundarauá], 522; Rodrigues [chundarauá], 303, 304] (AVILA, 2021,p.794)

<sup>147</sup> Wera – sufixo que expressa hábito e frequência (NAVARRO, 2016, p.110)

**YANAUÍ ASUÍ TIMBU**

1. A raposa convidou o timbu para visitarem um galinheiro bem provido.  
**Yanauí usenũi timbú aintá usikari arama yepé sapukaya ruka teresému sapukaya irumu.**
2. A raposa iria às galinhas e o timbu aos ovos e pintos.  
**Yanauí ururi maã sapukaya-itá asuí timbú ururi maã supiá-itá, sapukaya-mirĩ yuíri.**
3. Entraram por um buraco que mal permitia a passagem.  
**Aintá uwiké yepé kuara mirĩ retana rupi, ti xinga uxari i sasasawa.**
4. Começaram a se fartar. A raposa, prudente, apenas satisfaz o apetite. O timbu, voraz, empanturrou-se, ficando com a barriga inchada.  
**Aintá uyupirú uyupurakari. Yanauí yakwáu uikú, uyumuapisika sapukaya usika waá resé. Timbú, tiára uikú, uyumuteresemu, upitá marikawasú irumu.**
5. De súbito, ouviram os passos do dono da casa.  
**Kurutẽiwara, aintá usendú sapukaya-uka yara, uri uikú waá.**
6. A raposa passou como um raio pelo buraco e sumiu-se no mato.  
**Yanauí usasá mayé werawa<sup>149</sup> yawé sapukaya-uka kwara rupí asuí ukanhemu kaá kití.**
7. O timbu meteu-se a tentar, mas ficou engalhado pelo meio do corpo, ganindo como um desesperado.  
**Timbú usikari usasá, mã upitá i pi sapukaya-uka kwara resé, i pira pitérupi, umuyaxiú mayé uyuakanhemu waá yawé**
8. O homem chegou, viu o estrago e disparou a espingarda no timbu, que morreu por ser guloso.  
**Apigawa usika, umaã muaíwasawa, ape uyapí i mukawa timbú resé, umanú waá i tiára resewara.**

---

<sup>148</sup> Este é um conto jocoso, uma versão de história contada também em outras regiões do país. A raposa-do-campo (*yanauí*), é um pequeno canídeo, que mede um pouco mais de 50 centímetros e pesa entre dois e quatro quilos. Exclusiva do Brasil, habita principalmente o Cerrado. Tomamos o nome desse animal para traduzir “raposa”.

<sup>149</sup> werawerawa (var. werawerá) (s.) relâmpago {o mesmo que: werawa 1} ■ Reg. hist.: [Costa [uerá-uerá], 211; Stradelli [uerauerawa], 214] ◆ [der. de werawerá, -awa] • (do tupi beraberaba). (AVILA, 2021, p.781).

YANAUÍ KANKĀU ASUÍ

1. Passara a manhã chovendo, e o canção todo molhado, sem poder voar, estava tristemente pousado à beira de uma estrada.

**Kwema usasá amana irumu, ape kankāu i rurú pawa uikú. Niti upuderi<sup>150</sup> uwewé, uwapika uikú sasiara yepé pé rembiwa upé.**

2. Veio a raposa e levou-o na boca para os filhinhos.

**Yanauí uri asuí urasú aé yurú resé i mimbira mirĩ supé.**

3. Mas o caminho era longo e o sol ardente.

**Mã nhaã pé i puku retana asuí kurasí sakú reté.**

4. Mestre canção se enxugou e começou a cuidar do meio de escapar à raposa.

**Tuixawa Kankāu uyutipawa asuí umanduári mayé mã umunhã uyawawa arã yanauí suí.**

5. Passam perto de um povoado. Uns meninos que brincavam começam a dirigir desaforos à astuciosa raposa caçadora.

**Aintá usasá yepé tendawa ruakí. Yepé yepé kurumĩ-itá uyumusarái waá-itá; aintá umuyupirú uyakáu yanauí kamandusara.**

6. Vai o canção e fala: “-Comadre raposa, isto é um desaforo! Eu, se fosse você não aguentava!”

**Kankāu ukuntari<sup>151</sup>: “-Kumadre yanauí, aité nhaã yepé puxiwerasawa! Indé ramé ixé ti mã ayupitasuka!**

7. A raposa abre a boca num impropério terrível contra a criançada.

**Yanauí upirari i yurú yakausawa irumu taína-itá supé.**

8. O canção voa, pousa triunfalmente num galho e ajuda a vaiá-la.

**Kankāu uwewé, usú uwapika arama yepé mirá rakanga resé, asuí upitimú uyakáu aé yuiri.**

---

<sup>150</sup> Do português [poder]. Na oralidade, encontramos “ti upudei”, portuguesismo corrente entre os falantes do nheengatu. A transferência lexical para o nheengatu pelos indígenas foi acompanhada aqui por uma harmonização vocálica, um fenômeno natural e muito antigo na história das línguas, além de ser comum, na língua falada, a queda do /r/ em posição intervocálica, como, por exemplo, “puderi” > “pudei”.

<sup>151</sup> GRENAND & FERREIRA, 1989, in *Dicionário da Língua Geral*, apontam a existência da variante “kuntári” (*falar, conversar*), empréstimo do português “contar”, amplamente utilizado no nheengatu atual. No mesmo dicionário, Grenand aponta a variante “purintá” para o termo mais arcaico “purungitá”.

**AÍ<sup>152</sup>**

1. Estando a filha com dor de parir, saiu a preguiça em busca da parteira.

**Aí usemu usikari arama membirawera nhaasé i mimbira umembirari-putari.**

2. Sete anos depois ainda se achava em viagem, quando deu uma topada.

**Pu mukūi akayú riré, aé uikú i yasawa<sup>153</sup> upé, mairamé i pi utuká yepé itá resé.**

3. Gritou muito zangada: “- Está no que deu o diabo das pressas...”

**Usasemu, uyumupiaíwa: “-Kwá mayé uyusásá awá supé urikú kutarasawa yawé.<sup>154</sup>”**

4. Afinal, quando chegou a casa com a parteira, encontrou os netos da filha brincando no terreiro.

**Anhuarama, mairamé usika uka upé membirariwera irumu, uwasemu i mimbira rimiarirú-itá<sup>155</sup> uyumusarái uikú waá ukara upé.**

A MULHER DO PIOLHO (IN CASCUDO, p.241)

**KIWA RIMIRIKÚ**

1. Uma mulher, por qualquer motivo insignificante, travou-se de razões com o marido e, entre outras palavras injuriosas, chamou-o de *piolhento*.

**Yepé kunhã, umaramunhã tenhuntu i mena irumu, ape unheê nheenga ti waá puranga i supé. Useruka aé kiwamanha rupi.**

2. “-Mentes!” – retruca o marido. “-Não tenho piolhos”.

**“-Puité remunhã!” – usuaxara i mena “-Niti arikú kiwa”.**

3. “-Tens, sim; tens piolhos.”

**“-Aikwé, supí, rerikú kiwa.”**

4. Esgotada a paciência, o marido batia-lhe, e ela sempre a dizer: “-Tens piolho! Piolhos! Piolhos!”

---

<sup>152</sup> “Aí - preguiça (AVILA, 2021, p.506).

<sup>153</sup> var. de yasá ■ Reg. hist.: [Costa [iaçau], 189; Tastevin [yasau], 678; Magalhães [iaçáu], 201, 224, 240, 278; Rodrigues [iaçáu], 79, 320; Amorim [yasau], 28; Stradelli [iasaua], 172]. (ÁVILA, 2021, p.813).

<sup>154</sup> NAVARRO,2016, p.79. O comparativo de igualdade formado com MAYÉ (assim) e YAWÉ (como).

<sup>155</sup> ximiarirú - v.: imiarirú ({t}, r, x). [neto, neta]. Por extensão: *descendente*: [...] Amusiya kurí ne rimiarirú-itá. (O Novo Testamento em nyengatu, Hebreus 6:14, adap.) - [...] Eu multiplicarei os teus descendentes. (AVILA, 2012, p.317).

**Susangaíma uikú, i mena unupá aé. Kwá kunhã usuaxara: “-Rerikú kiwa, kiwa, kiwa!”**

5. O marido, enfim, amarrou-a com cordas e desceu-a num poço.

**Anhuarama, i mena umupukwari aé tupasama irumu asuí umuwiyé aé yepé íí-kuara kití.**

6. Com água pelo nariz, ela respondia sempre com a mesma injúria.

**Íí usika ana i tĩ upé, yawewa resewá, aé usuaxara rē nheenga puxiwera irumu.**

7. O marido fê-la mergulhar; e ela, já sem poder articular palavra, pondo as mãos fora d'água, fazia cascar as unhas, com o gesto de quem esborracha o asqueroso inseto.

**I mena umuyapumí aé, asuí ximirikú, mayé ti ana urikú i nheenga usuaxara arã, umusemu i pú íí suí, ukarã i puampé mukũ, umusangawa arama mayé awá uyuká yepé kiwa.**

O VELHO AMBICIOSO (IN CASCUDO, p.155)

### **TUYUWÉ PUTARIETEPORA**

1. Um velho tinha um filho muito trabalhador.

**Yepé tuyuwé urikú yepé taíra murakisara retana**

2. Não podendo ganhar a vida como desejava em sua terra, despediu-se do pai e seguiu viagem para longe a fim de trabalhar.

**Mayé aé ti upuderi urasú sikwesawa i iwí upé, mayé aé uputari, umukuekatu i paya asuí usu ana apekatú kití upurakí arama.**

3. A princípio mandava notícias e dinheiro, mas depois deixou de escrever e o velho o julgava morto.

**Yupirungawa ramé, umunduwera marandua, kariwa-rikuyara yuíri i paia supé, ma ariré upituú umupinima i supé, aresé i paia tuyuwé umaité aé umanú ana.**

4. Anos depois, numa tarde, chegou à casa do velho um homem e pediu agasalho por uma noite.

**Siía akayú riré, yepé karuka ramé, yepé apigá usika tuyuwé ruka upé, asuí uyururé ukiri arã ape nhaã pituna ramé.**

5. Durante a ceia, conversou pouco e deitou-se logo para dormir. O velho, reparando que o desconhecido trazia muito dinheiro, resolveu matá-lo.

**Aintá umbau pukusawa, aé ukuntari xinga, ape uyenú ukiri arã. Tuyuwé umiakunta umaã ururi siya kariwa-rikuyara, aresé uputari ana uyuká kurí<sup>156</sup> aé.**

6. Relutou muito, mas acabou cedendo à tentação e assassinou o hóspede, enterrando-o no quintal do sítio.

**Aé niti ukwaú mayé umunhã maã, kimbawa umuruayana kwá manduarisawa, ma anhuarama aé uwári nhaã manduarisawa umuganani<sup>157</sup> aé, asuí uyuká nhaã apigawa, ape uyutima ana aé tendawa ukara upé.**

7. Voltou para a sala e abriu a mala do morto. Encontrou as provas de que se tratava do próprio filho, agora rico, e que vinha fazer-lhe uma surpresa.

**Uyuíri uka kití asuí upirari nhaã apigawa ambira panakú<sup>158</sup>. Aramé katú aé ukwáu umanú ana taíra, upitá ana waá maãsiyara. Taíra usika ana umunhã arã yepé akanhemusawa i paya supé.**

8. Cheio de horror, o pai e matador foi entregar-se à justiça e morreu na prisão, carregado de remorsos.

**Nhaã apigawa ambira paya, taíra yukasara yuíri, i akanhemu retana i puxiwerasawa resé, ape usú-putari prezu<sup>159</sup> uka upé, nhaaresé urasú i kupépe sasiarasawa retana**

O FILHO FEITO SEM PECADO (IN CASCUDO, p. 292)

TAÍRA UYUMUNHA WAÁ TI ANGAIPAWA IRUMU

1. Uma moça deu à luz a uma criança e a mandou educar longe da cidade em que morava, para que ninguém soubesse jamais de sua culpa.

**Yepé kunhã umbirari yepé taína asuí umundú umbué aé tendawa apekatú suí mamé urasú uikú i sikwesawa, ti arã ne awá ukwáu i maresesawa.**

---

<sup>156</sup> Kurí (part.) – 1. logo; 2. expressa o futuro (NAVARRO, 2016, p.104)

<sup>157</sup> É um portuguesismo que tem o sentido de *fazer errar, fazer equivocar-se, induzir ao erro (de enganar)*. Outro verbo de possível utilização neste caso é **muyawí**: *Aramé ana paá, Tupana usaã katú, umaã yeperesé tapira umuyawí-putari aé*, (Amorim, 384, adap). - *Então, contam, Tupana sondou bem, viu logo que a anta o queria enganar*. (Ávila, 2021, p.558).

<sup>158</sup> Domesticação: *panakú* ou *waturá* são exemplos de substitutos para *mala*, vocábulo do português. Na realidade são tipos de cesto. [Aiwana paá umukaturú i maã-itá panakú upé. (Rodrigues,60, adap.) - Logo, dizem, ela arrumou suas coisas no panacu]. (ÁVILA, 2021, p.476).

<sup>159</sup> Outro exemplo de empréstimo do português: *prezu* (adj.) preso: [...] ti maã utií aé se resewara prezu resewara ixé. (O Novo Testamento em nyengatu, 2 Timóteo 1:16) – (ÁVILA, 2012, p.592) • (do português *preso*) ♦ *muprezu* (v. tr.) prender.

2. O menino cresceu, fez-se o homem e veio visitar a cidade, justamente onde a sua mãe vivia

**Kurimĩ uyukiriari, upitá apigawa asuí uri uwatá tendawa-wasú kití, mamé i manha umurari<sup>160</sup>.**

3. O rapaz viu-a, enamorou-se dela e se casou.

**Aité nhaã kurumĩ-wasú umaã aé, uyumamana<sup>161</sup> aé irumu, asuí aintá umendari.**

4. Meses depois, descansando o rapaz nos braços da mulher, reparou esta numa medalha de ouro, com a efígie de Nossa Senhora da Conceição, lembrança que pusera ao pescoço do filhinho ao separar-se dele.

**Siiya yası riré, uyenú uikú kurumĩ-wasú ximirikú yuwá resé, aé umaã yepé puíra itá-tawá suiwara, Yané Yara Conceição rangawa irumu, umanduári mairamé umburi ana aé i mimbira-mirĩ ayura resé, uxari ramé aé.**

5. Sentindo-se criminosa e não querendo prolongar aquela união sacrílega, contou a sua história ao esposo, que era, sem o saber, o seu filho.

**Uyusaã mayé aé uikú yepé yukasara yawé, asuí ti uputari yumupuku<sup>162</sup> nhaã mendasawa; umbeú i umbeusawa i mena supé nití waá ukwáu aé i mimbira tenhẽ.**

6. Este partiu imediatamente para longe e nunca mais enviou notícias

**Aité usú apekatú kití, ti ã umundú ne yepé kuekatú.**

---

<sup>160</sup> STRADELLI, 2014, p.253 [morári]. Consoante bilabial [m] antes do vocábulo “o”, que sofre redução. A palavra do português padrão transformou-se em “murári” em nheengatu, língua que aboliu a vogal “O”. Como geralmente acontece em línguas em contato, a transferência lexical para o nheengatu pelos indígenas foi acompanhada aqui por uma harmonização vocálica, um fenômeno natural e muito antigo na história das línguas. É comum, na língua falada, a queda do /r/ em posição intervocálica, isto é, “amurári” > “amurái”.

<sup>161</sup> Literalmente: *enrolou-se*, no sentido de *envolver-se*.

<sup>162</sup> mupukú - (do tupi mombuku) ♦ yumupukú (v. intr.) alongar-se, prolongar-se; espichar-se (ÁVILA, 2012, p.498).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tradução dos contos de Câmara Cascudo vem acrescentar material à literatura em nheengatu. Estudos dos séculos passados podem auxiliar no resgate de vocábulos que vêm sendo esquecidos pela tradição oral, pela pressão da língua portuguesa, ameaça constante à sobrevivência daquela língua geral.

Na Amazônia, algumas etnias que não falam o nheengatu desejam aprendê-lo, para o resgate de uma língua indígena falada outrora por seus antepassados. Para estes, a feitura de gramáticas, dicionários e publicações bilíngues são instrumentos úteis para o aprendizado da língua geral. A prática da escrita pode aguçar as reflexões sobre a língua entre os próprios falantes. Um trabalho de editoração, de publicação e divulgação de livros pode fomentar pesquisas lexicais importantes.

Muitos falantes nativos do nheengatu e a maioria dos que sabem lê-lo e escrevê-lo têm dúvidas e hesitações em usar seu idioma materno, em meio ao fluxo contínuo da fala. A criação de textos tem a finalidade de buscar retorno à tradição da língua, com a utilização de vocabulário que vem caindo em desuso na fala e, nesse viés, o futuro se ancestraliza. Cumpre dizer, ainda, que o emprego de certos vocábulos é pouco familiar, verdadeiramente desconhecido por seus falantes jovens contemporâneos do Rio Negro. Fluir entre o desconhecido e o usual, entre o tradicional (*kuxiíma*) e o contemporâneo não é uma questão apenas linguística, mas também literária e antropológica.

Além disso, os estudos de tradução para o nheengatu ou de composição literária nessa língua podem ser úteis para história social deste idioma e por sua interpenetração com o folclore brasileiro.

Este trabalho dialogou com um estudo que busca ancestralidade nas porandubas amazonenses de Barbosa Rodrigues, Brandão de Amorim, Ermano Stradelli, juntamente com o indígena Maximiano José Roberto. São autores que coletaram, transcreveram e traduziram relatos da literatura oral do século XIX.

Não é necessário aderir a nenhuma perspectiva antropológica e tradutória específica para reconhecer as ricas, cuidadosas e bem-informadas contribuições que os estudos antropológicos oferecem para os tradutores das artes verbais ameríndias. No contexto brasileiro, o poético-etnográfico foi o fio condutor e, por isso, escolhemos Câmara Cascudo, com suas relações com o modernismo, com a utopia antropofágica e com esse Brasil profundo, tão belo quanto mal conhecido dos nossos contemporâneos.

## BIBLIOGRAFIA

- AARNE, Antti Amatus. 1961. *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. The Finnish Academy of Science and Letters, Helsinki, 1961.
- ABREU, C. *O sertão*. In: Capítulos da história colonial [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2009. pp. 89-157. <https://books.scielo.org/id/kp484/pdf/abreu-9788579820717-09.pdf>
- ADORNO, Theodor W. *Notas de Literatura*. São Paulo: Duas Cidades, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Indústria cultural*. São Paulo: UNESP, 2020.
- ALMEIDA, Renato. *Manual de coleta folclórica*. Campanha de defesa do folclore brasileiro. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora, 1965
- \_\_\_\_\_. *Inteligência do folclore*. Livros de Portugal, Rio de Janeiro, 1957
- AMORIM, Antônio Brandão de. *Lendas em nheengatu e em português*. Manaus: Fundo Editorial; Associação Comercial do Amazonas, 1987.
- ANDRADE, Carlos Drummond. *Imagem de Cascudo*, In: Revista Província 2, Natal, Fundação José Augusto, UFRN/Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 1998, p. 15 (reedição do exemplar de 1968, comemorativo dos 50 anos de atividade intelectual de Câmara Cascudo).
- ANDRADE, Mário. *Aspectos da literatura brasileira*. 6. ed. São Paulo: Martins, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Cartas de Mario de Andrade a Luis da Câmara Cascudo*. Belo Horizonte / Rio de Janeiro: Villa Rica, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Aspectos do folclore brasileiro*. São Paulo: Global Editora, 2019.
- ANDRADE, Oswald de. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto antropófago e outros textos: ensaios selecionados*. 1 ed. São Paulo: Penguin Classics/ Companhia das Letras, 2017.
- ANTTI, Aarne. 1961. *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. The Finnish Academy of Science and Letters, Helsinki, 1961.
- ARAÚJO, Humberto Hermenegildo de. *Modernismo: anos 20 no Rio Grande do Norte*. Natal: UFRN, 1995
- \_\_\_\_\_. *Revista Imburana – revista do Núcleo Câmara Cascudo de Estudos Norte-Rio-Grandenses/UFRN*. n. 7, jan./jun. 2013.
- ARAÚJO, Humberto Hermenegildo de; OLIVEIRA, Irenísia Torres de. (Orgs.). *Regionalismo, modernização e crítica social na literatura brasileira*. São Paulo: Nankin Editorial, 2010. ARAÚJO; OLIVEIRA, 2010, p.10

- AVERBUCK, L.M. *Cobra Norato e a revolução caraíba*. Prefácio de Guilhermino César. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1985.
- AVILA, Marcel Twardowsky. *Proposta de dicionário nheengatu-português*. Orientador: Eduardo de Almeida Navarro. 930f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.
- BAKER, Mona. *Tradução e transformação social: uma entrevista com Mona Baker*. PERcursos Linguísticos • Vitória (ES) •v. 9 •n. 21 • 2019 •Dossiê: Tradução & Transformação Social• ISSN: 2236-2592161. Entrevista concedida a professora Junia Zaidan (2019) e tradução conjunta com Patrick Rezende. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/percursos/article/view/27272/18388> .Acesso em 16 fevereiro/2024.
- \_\_\_\_\_. *Linguistics and Cultural Studies: Complementary or Competing Paradigms in Translation Studies?*. In *Übersetzungswissenschaft im Umbruch: Festschrift für Woffram Wilss zum 70. Geburtstag*: Ed. Angelika Lauer, Hidrun Gerzymisch-Arbogast, Johann Haller, Erich Steiner, Tübingen, Gunter Narr, pp. 9- 19, 1996. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/147382/mod\\_resource/content/1/12\\_Baker.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/147382/mod_resource/content/1/12_Baker.pdf)
- \_\_\_\_\_; SALDANHA, Gabriela (org). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Abingdon/ Nova York: Routledge, 1998.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2006.
- BASSNETT, Susan. *Estudos da tradução: fundamentos de uma disciplina*. Lisboa: Gulbenkian, 2003.
- BENJAMIN, Walter. *A tarefa do tradutor*. In: BRANCO, Lucia Castello (Org.). 2013. *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Comentários: Fernando Camacho. Disponível em: <http://escritoriodelivro.com.br/bibliografia/Benjamina.pdf>. Acesso em: 16/04/2021.
- \_\_\_\_\_. *O narrador*. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o conceito de história*. 7. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Obras Escolhidas. Vol.1, São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Charles Baudelaire - um lírico no auge do capitalismo*. Obras escolhidas. Vol.3. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- BESSA FREIRE, J. R.: *Da Língua Geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. (Tese de doutorado. UERJ, 2003).
- \_\_\_\_\_. *Tradição oral e memória indígena: a canoa do tempo. América: descoberta ou invenção*. 4 Colóquio UERJ. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- BAGNO, Marcos. *A Língua de Eulália (novela sociolinguística)*. 7ed. São Paulo: Contexto, 2000.
- BOAS, Franz. *Kwakiutl Tales*. Columbia University Contributions to Anthropology, vol. 2., 1910.
- \_\_\_\_\_. *Handbook of American Indian Languages* (pp. 1–83). Bulletin of the Bureau of American Ethnology, vol. 40. Washington, DC: U.S. Government Printing Office, 1911.
- BOÉTIE, Étienne de la. *Discurso sobre a servidão voluntária* (trad. Laymert Garcia dos Santos. Comentários Pierre Clastres, Claude Lefort e Marilena Chauí). São Paulo: Brasiliense, 1999.
- BOSI, Alfredo. *O ser e tempo da poesia*. São Paulo: Cultrix, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Entre a literatura e a história*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BRECHT, Bertolt. *Poemas (1913-1956)*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Estudos sobre teatro*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.
- BRITTO, Paulo Henriques. *Tradução e Criação*. Cadernos de Tradução, UFSC, Florianópolis, v. 1, n. 4, 1999.
- BROTHERSTON, Gordon; SÁ, Lúcia. *Peixes, constelações e jurupari: a pequena enciclopédia amazônica de Stradelli*. In: STRADELLI, Ermanno. Vocabulário português-nheengatu, nheengatu-português. Cotia: Ateliê Editorial, 2014, pp. 11-33.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna. Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A escola dos Annales (1929 – 1989): A revolução francesa da historiografia*. Trad: Nilo Odalia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- CATFORD, John C. *A linguistic theory of translation: an essay in applied linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- CALBAZAR, Alóisio; RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA); São Gabriel da Cachoeira: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2006.

- CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem & outras metas*. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CÂNDIDO, Antônio; CASTELLO, J. Aderaldo. *Presença da literatura brasileira: história e crítica*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- CÂNDIDO, Antônio. *O direito à literatura*. In: Vários escritos. 5ª ed. São Paulo: Ouro sobre Azul, 2011. – p.171-194. Disponível também em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3327587/mod\\_resource/content/1/Candido%20Direito%20C3%A0%20Literatura.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3327587/mod_resource/content/1/Candido%20Direito%20C3%A0%20Literatura.pdf)
- \_\_\_\_\_. *Estímulos da criação literária*. In: Literatura e Sociedade. 8ª ed. Rio de Janeiro: Publifolha, 2000 – p. 37-64.
- \_\_\_\_\_. *Literatura e cultura no período de 1900 a 1945*. In: Literatura e Sociedade. 8ª ed. Rio de Janeiro: Publifolha, 2000 – p.109-138)
- CARNEIRO, Edison. *Dinâmica do Folclore*. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- CASASNOVAS, A. *Noções de língua geral ou nheengatu*. 2.ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas; Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Vaqueiros e cantadores*. 1 ed. São Paulo: Global Editora, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Contos tradicionais do Brasil*. 12 ed. São Paulo: Global Editora, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 11 ed. São Paulo: Global Editora, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Geografia dos mitos brasileiros*. 3 ed. São Paulo: Global Editora, 2002B.
- \_\_\_\_\_. *Em memória de Stradelli*. Manaus: Editora Valer e Governo do Estado do Amazonas, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Literatura Oral no Brasil*. 3 ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1984.
- \_\_\_\_\_. *O tempo e eu*. 1 ed. Natal: Imprensa Universitária (UFRN), 1968.
- \_\_\_\_\_. *Folclore do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1967.
- CASTRO, Josué de. *Fome, tema proibido: últimos escritos de Josué de Castro*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska – poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Oniska: A poética do mundo e da morte entre os Marubo da Amazônia ocidental*. 2008. 472f. Tese (Doutorado em

Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado - pesquisas de antropologia política* (trad. Theo Santiago). São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CRUZ, Aline. *Fonologia e gramática do nheengatu: a língua geral falada pelos povos baré, warekena e baniwa*. 2011. 652f. Tese (Doutorado) – Vrije Universiteit, Amsterdam, 2011.

Disponível em: <[http://www.lotpublications.nl/Documents/280\\_fulltext.pdf](http://www.lotpublications.nl/Documents/280_fulltext.pdf)>. Acesso em: 07 dez. 2022

\_\_\_\_\_. *O resgate da Língua geral – Modos de representação das unidades linguísticas da Língua Geral Brasileira e do Tupi Austral na obra de Martius (1794-1868)*. (Dissertação de mestrado. USP, 2005)

D’ALEMBERT, Jean le Rond. *Observações sobre a arte de traduzir em geral e sobre este ensaio de tradução em particular*. Tradução de Lea Mara V. Staut. In: TORRES, Marie Hélène C. (Org.), *Clássicos da Teoria da Tradução*. Florianópolis: UFSC, 2004.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à Antropologia social*. Rio de Janeiro: Vozes, 1981.

DESCOLA, P. *Animais, plantas, natureza: os direitos do meio ambiente*. *Jornal La Repubblica*. Entrevista concedida a Marino Niola, 2011a. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/46229-animais-plantasnatureza-os-direitos-do-meio-ambiente-entrevistacom-philippe-descola>. Acesso em 15 janeiro/2024.

DOLET, Étienne. *Como traduzir bem de uma língua a outra*. Tradução de Nícia Adan Bonatti e Marc Goldstein. In: FURLAN, Mauri. (Org.). *Clássicos da Teoria da Tradução*, v.2. Florianópolis: UFSC, 2006.

DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*. Brasília: UNB, 1997

DUNDES, Alan. *Morfologia e estrutura no conto folclórico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ESCOLA INDÍGENA BAREKENIWA. *Yasu yãpinima yane yêga yêgatu – Papera yayûbue rupia yãpinima – yûbuesá mukuisá akayu upe*. Comunidade Boa Vista, Foz do Içana: OEEI/UFSCar, 2014.

EVEN-ZOHAR, Itamar. *Teoria dos polissistemas*. Tradução de Luis Fernando Marozo, Carlos Rizzon, Yanna Karlla Cunha. *Translatio*, n. 5, Porto Alegre, 2013.

\_\_\_\_\_. *A posição da literatura traduzida dentro do polissistema*. In: VENUTI, Lawrence. *The Translation Studies Reader*. London: Routledge, 2000.

- FEBVRE, Lucien. *Profissões de fé à partida*. In: \_\_\_\_\_. *Combates pela história*. Lisboa: Editorial Presença, Ltda. 1989.
- FERNANDES, Florestan. *O folclore em questão*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O índio brasileiro e a Revolução Francesa*. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio-INL-MEC, 1976.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 34 ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 4.ed. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura. 1961.
- GRAMSCI, Antonio. *Literatura e vida nacional*. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- GRENAND, Françoise; FERREIRA, Epaminondas Henrique. *Pequeno dicionário da língua geral*. Manaus: Secretaria da Educação do Estado do Amazonas (Seduc), 1989.
- HARTT, Charles Frederick. *Amazonian tortoise myths*. Rio de Janeiro: William Scully Publisher, 1875.
- HYMES, Dell. *“In vain I tried to tell you”: Essays in Native American Ethnopoetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Visão do paraíso, os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Linguística, poética, cinema*. São Paulo, Perspectiva, 1970. (Cap. “Poesia da gramática e gramática da poesia”, pp. 65-81).
- \_\_\_\_\_. *On Linguistic Aspects of Translation*. In: BROWES, R.A (ed.) – *On translation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1959.
- JEFFRIES, Stuart. *Grande hotel abismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- KOCH-GRUNBERG, Theodor. *Mitos e lendas dos índios Taulinpague e Arekuná*. In: MEDEIROS, Sérgio (org). *Makunaíma e Jurupari: cosmogonias ameríndias*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LAFETÁ, João Luiz. *A crítica e o modernismo*. São Paulo, Duas Cidades, 1974. (Série Universidade, 3).
- LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin - tradução e melancolia*. São Paulo, EDUSP, 2002.

- LEETRA INDÍGENA. v. 3, n. 3. Edição Especial: *Yasú Yapurūgitá Yēgatú*. São Carlos-SP: Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA, 2014.
- LEFEVERE, André. *Mother Courage's Cucumbers. Text, system and refraction in a theory of literature*. In: VENUTI, Lawrence. *The Translation Studies Reader*. London: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Tradução, reescrita e manipulação da fama literária*. Tradução de Claudia Mattos Seligman. Bauru: Edusc, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papirus, 1989.
- LIVRO DE CÂNTICOS NHEENGATU/PORTUGUÊS*. São Gabriel da Cachoeira, S/D.
- LOPES, Marcos; TCHUGUNNIKOV, Serguei; SCHNAIDERMAN, Boris. *Propp e Jakobson: dois momentos do formalismo russo*. Revista Galáxia, São Paulo, n.19, p.10-23, jul.2010.
- MAGALHÃES, José Vieira Couto de. *O SELVAGEM*. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:magalhaes-1876-selvagem>>. Acesso em: 14 mar. 2022.
- MAKONI, S. PENNICOOK, A. (orgs.). *Desinventing and reconstituting languages*. Clevedon, Buffalo & Toronto: multilingual matters, 2007.
- MARTINS, Wilson. *O modernismo 1916-1945*. In: - *A literatura brasileira*. 2 ed. São Paulo, Cultrix, 1967. v.6.
- \_\_\_\_\_. *História da Inteligência Brasileira*. Vol. VI. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.
- MARX, K. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, v. 1 e v.2, 1982.
- MBEMBE, Achille. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*. In: *Os pensadores*. São Paulo, Abril, 1984.
- MESCHONIC, H. *Poética do traduzir*. (trad: Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich). São Paulo: Perspectiva, 2010.
- MILTON, John. *O poder da tradução*. São Paulo: Ars Poetica, 1993.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio - Livro I* (tradução de Sérgio Milliet). Brasília: Editora Universidade de Brasília, Hucitec, 1987.
- MORAES, Marco Antônio (org.). *Câmara Cascudo e Mário de Andrade: cartas 1924-1944*. 1 ed. São Paulo: Global, 2010.
- MOURA, Margarida Maria. *Nascimento da Antropologia Cultural – A obra de Franz Boas*. São Paulo: Hucitec, 2004.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método Moderno de Tupi Antigo – A Língua do Brasil dos Primeiros Séculos*. 3.ed. São Paulo: Global, 2005

\_\_\_\_\_. *Dicionário de Tupi antigo, a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013

\_\_\_\_\_. *Dicionário de Tupi antigo, a língua indígena clássica do Brasil*. (Tese de Livre-Docência apresentada à FFLCH /USP, São Paulo, 2006).

\_\_\_\_\_. *A problemática linguística do Renascimento às missões e as gramáticas da língua Tupi de José de Anchieta e Luís Figueira* (Tese de doutoramento apresentada à FFLCH /USP, São Paulo, 1995).

\_\_\_\_\_. *Curso de língua geral amazônica*. 2.ed. São Paulo: Centro Ángel Rama, FFLCH/USP, 2016

\_\_\_\_\_. “O último refúgio da língua geral no Brasil”. In: *Revista de Estudos Avançados da USP*, v.26, p.245-254, 2012.

\_\_\_\_\_. *Narração Que Faz Um Sertanejo A Um Seu Amigo De Uma Viagem Que Fez Pelo Sertão*. [S.l.]: [201-?] [1]. Disponível em: <[http://tupi.fflch.usp.br/sites/tupi.fflch.usp.br/files/Narra%C3%A7%C3%A3o%20que%20faz%20um%20sertanejo%20a%20um%20seu%20amigo%20de%20uma%20viagem%20que%20fez%20pelo%20sert%C3%A3o\\_0.pdf](http://tupi.fflch.usp.br/sites/tupi.fflch.usp.br/files/Narra%C3%A7%C3%A3o%20que%20faz%20um%20sertanejo%20a%20um%20seu%20amigo%20de%20uma%20viagem%20que%20fez%20pelo%20sert%C3%A3o_0.pdf)>. Acesso em: 15 dez. 2021. (Uma versão anterior, menos atualizada, foi publicada com o nome de “A Escravização dos Índios num Texto Missionário em Língua Geral do Século XVIII”. In: *Revista USP*, 78. São Paulo, junho-julho-agosto de 2008).

\_\_\_\_\_. *Lida dos missionários com os sertanejos, tradução de texto do século XVIII, em língua geral amazônica*. [S.l.]: [201-?] [3]. Disponível em: <[http://tupi.fflch.usp.br/sites/tupi.fflch.usp.br/files/O%20C3%BA%20ref%C3%BAgio%20da%20L%C3%ADngua%20Geral%20no%20Brasil\\_0.pdf](http://tupi.fflch.usp.br/sites/tupi.fflch.usp.br/files/O%20C3%BA%20ref%C3%BAgio%20da%20L%C3%ADngua%20Geral%20no%20Brasil_0.pdf)>. Acesso em: 18 nov. 2022

PRADO JÚNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

PROPP, Vladimir. *Morfologia do conto*. 2.ed. Lisboa: Vega Universidade, 1983. Disponível também em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/310329/mod\\_resource/content/1/Prop%20MORFOLOGIA%20DO%20CONTO%20MARAVILHOSO.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/310329/mod_resource/content/1/Prop%20MORFOLOGIA%20DO%20CONTO%20MARAVILHOSO.pdf)  
Acesso em: 12 fev.2023

RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa em América Latina*. Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1982.

ROTHENBERG, Jerome. *Shaking the Pumpkin: Traditional Poetry of the Indian North Americas*. New York: Doubleday, 1972.

- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro – A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Global, 2015.
- RÓNAI, Paulo. *A tradução vivida*. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *As línguas gerais sul-americanas*. In: PAPIA (4)2. São Paulo, pp.6-18,1996.
- \_\_\_\_\_. *Línguas brasileiras - para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Tarefas da Linguística no Brasil*. Estudos Linguísticos: Revista Brasileira de Linguística Teórica e Aplicada, vol.1, n.1, 1966.
- RODRIGUES, Cristina C. *Tradução e diferença*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- RODRIGUES, João Barbosa. *Poranduba amazonense*. Rio de Janeiro: Tipografia de G. Leuzinger & filhos, 1890. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:rodrigues-1890-poranduba>>. Acesso em: 13 nov.2021.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. (tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle). Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Ática, 1989
- SÁ, Lúcia. *Literaturas da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: ed. UERJ, 2012.
- SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA. Câmara Municipal. *Lei 145 de 11 de dezembro de 2002*. Disponível em : <https://site-antigo.socioambiental.org> . Acesso em: 19 abril de 2019.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2012.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes métodos de Tradução*. Tradução de Margarete von Mühlen Poll. In: HEIDERMANN, Werner. (Org.) *Clássicos da Teoria da Tradução*. Florianópolis: UFSC, v.1, 2001.
- SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARCZ, Roberto. *As ideias fora do lugar*. 1.ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.
- SÉBILLOT, Paul. 1881. *Littérature Orale de la Haute-Bretagne*. Paris, Maisonneuve.
- SILVA, Marcos (org.). *Dicionário Crítico Câmara Cascudo*. 1.ed. São Paulo: Perspectiva. Natal: EDUFRN, 2003.
- SIMONSEN, Michèle. *O conto popular*. São Paulo : Martins Fontes, 1987.
- SNELL-HORNBY, Mary. *The turns of translation studies: new paradigms or shifting viewpoints?*. Amsterdã/Filadélfia: John Benjamins Publishing Company, 2006.

- SPIX, Johann B. von & MARTIUS, Carl F.P. von. *Viagem pelo Brasil*. 4 ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1981.
- STRADELLI, Ermanno. *Vocabulário português-nheengatu e nheengatu-português*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução: André Villalobos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.
- STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift: problems with women and problems in society in Melanesia*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California, Press, 1988.
- TAUSSIG, Michel. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Diabo e o Fetichismo da Mercadoria*. São Paulo: Unesp, 2010.
- TEDLOCK, Dennis. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- THOMPSON, Stith. *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. 6 vols. Indiana University Press, 1960.  
[https://ia600301.us.archive.org/18/items/Thompson2016MotifIndex/Thompson\\_2016\\_Motif-Index.pdf](https://ia600301.us.archive.org/18/items/Thompson2016MotifIndex/Thompson_2016_Motif-Index.pdf)
- TORRANO, Jaa. "O mundo como função de musas". In: HESÍODO. Teogonia, a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.
- TROTSKY, Leon. *A escola poética formalista e o marxismo*. In: Teoria da literatura: formalistas russos. 3ed. Rio Grande do Sul: Editora Globo, 1976 [1971], p. 71-88.
- TRUITT, Alisson. *Dreaming of Money in Ho Chi Min City*. Seattle: University of Washington Press, 2013
- TURNER, V. W. *O Processo Ritual - Estrutura e Anti Estrutura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2005.
- VALÉRY, Paul. *Primeira aula do curso de poética*. In: Variedades. João Alexandre Barbosa (org.). Tradução de Maiza Martins Siqueira. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- VELHO, Gilberto & Eduardo Viveiros de Castro. *O conceito de cultura e o estudo das sociedades complexas: uma perspectiva antropológica*. Artefato, Rio de Janeiro, 1980.

- VELOSO, Caetano. *Antropofagia: ensaios selecionados*. 1 ed. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2012.
- VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução: por uma ética da diferença*. (tradução de Laureano Pelegrin, Lucineia Marcelino Villela, Marileide Dias Esqueda e Valéria Biondo; revisão técnica Stella Tagnin). São Paulo: UNESP, 2019
- \_\_\_\_\_. *A invisibilidade do tradutor: uma história da tradução*.(tradução de Laureano Pelegrin, Lucineia Marcelino Villela, Marileide Dias Esqueda e Valéria Biondo; revisão técnica Richard Sanches). São Paulo: UNESP, 2021.
- \_\_\_\_\_. *A invisibilidade do tradutor*. In: Palavra 3. (1995) pp. 111-134. Tradução de Carolina Alfaro. Rio de Janeiro, 1995.
- \_\_\_\_\_. *The Translation Studies Reader*. London: Routledge, 2000.
- VERMEER, Hans J. *Skopos and Commission in Translational Action*. In: VENUTI, Lawrence. *The Translation Studies Reader*. London: Routledge, 2000.
- VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão. 1947-1964 – O Movimento Folclórico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Funarte / FGV, 1997. Tese de Doutorado em Antropologia Social / Museu nacional, UFRJ,1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naif, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*. Tipití - Journal of the Association for the Anthropology of Lowland South America, New Orleans, v. 2, n. 2, 2004.
- WAGNER, Roy (1974). *Existem grupos sociais nas terras altas da Papua Nova Guiné?* Cadernos de Campo, n. 19, 2010. (tradução: Iracema Dulley).
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. (trad. M. Irene de Q.F. Szmrecsányi e Tamás J.M.K. Szmrecsányi). São Paulo: Pioneira, 2001.
- ZUMTHOR, P. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

## Anexos



Anexo I. Mapa do estado do Amazonas e suas regiões. Em destaque, a região conhecida como “Cabeça do Cachorro”, área situada no extremo noroeste do Brasil. É onde se localiza o município de São Gabriel da Cachoeira, onde se fala o nheengatu, reconhecido como uma das suas línguas cooficiais, ao lado do Tukano, do Baniwa e do Yanomâmi. Nove entre dez habitantes da região são indígenas, pertencentes às 23 etnias do Rio Negro. <https://br.images.search.yahoo.com/yhs/search>

Princesa Isabel 160.  
(até 10 de dezembro)

Recife, 13 de outubro de 1928.

Mário querido.

Recebi de Natal a correspondência e nela sua carta que me deu um alegrão danado. Ascenso Ferreira deve ter escrito a V. explicando tudo.<sup>86</sup> Eu voto contra a viagem de terra. 100\$, poeira, cansaço, fadiga e nada de interessante. Que caatinga? Não há caatinga. V. verá caatinga é depois. Eu estou aqui para colar o desgraçado grau de bacharel. Bento está no *la-cochila* assembleia. Eu desejava que V. viesse como desejasse. Se teimar em vir por terra inda em dezembro eu esperarei aqui. Mas é melhor ir direto a Natal.



Mário de Andrade e Câmara Cascudo no sertão nordestino em janeiro de 1929.

ANEXO II. Fonte: MORAES, Marco Antonio de. Cartas, 1924-1944, p.150. São Paulo: Global, 2010



Câmara Cascudo



Mário de Andrade

Ao Mano Mário

Dália Freire Cascudo  
e  
Luís da Câmara Cascudo  
Casados em 21 de abril, oferecem  
Sua residência

Jundiaí, 586  
Natal, 1929.

BILHETE SEM DATA; IMPRESSO, AU-  
TÓGRAFO A TINTA PRETA; CARTÃO  
DE ANÚNCIO; PAPEL BRANCO, BOR-  
DAS IRREGULARES; 9,0 X 14,0 CM;  
2 FUROS DE ARQUIVAMENTO.



No verso da foto, letra de Mário: "Portão Vila Cas- / cudo / Natal 5-1-29".



Cimara Cascudo de pijama com  
cão de estimação.



Mão de pijama.  
No verso da foto, letra de  
Mário: "Natal 5-1-29".



ANEXO V . Fonte: MORAES, Marco Antonio de. Cartas, 1924-1944, p.168. São Paulo:Global, 2010.

### Shimmy

Ao Mário de Andrade.

#### I

O Sol lhe bate de chapa  
D'um besouro o brilho escapa  
Branco-negro-ouro-mel  
Rola, recua e se atira  
Volta, se encolhe e se estira  
O dorso da cascavel.

#### II

O corpo inteiro palpita  
A pele se arruga e agita.  
A língua fina dardeia  
E freme e se estorce e avança  
E estaca e demora e cansa,  
Ondula, vaga, volteia.

#### III

Silva, ronca, bufa e soa  
O maracá que reboa  
E tudo dança sem dó  
Alonga a beleza fosca  
Da pele que vai e enrosca  
E fica tremendo só.

#### IV

O dorso acurva, se enrola  
Como o fio d'uma mola  
Incha, engorda, sopra, cresce.  
Sobe, para, volta, corre.  
O brilho no lombo escorre...  
Vibra, estala, espicha, desce.<sup>28</sup>

ANEXO VI. Fonte: MORAES, Marco Antonio de. Cartas, 1924-1944, p.45. São Paulo: Global, 2010.

Não gosto de sertão verde

Não gosto de sertão verde  
Sertão de violeiro e de açude cheio  
Sertão de rio descendo

l  
e  
n  
t  
o

largo, limpo.  
Sertão de sambas na latada,  
harmônio, bailes e algodão  
Sertão de canjica e de fogueira  
- Capelinha de melão é de São João  
Sertão de poço da ingazeira  
onde a piranha rosna feito cachorro  
e a tainha sombreia de negro n'água quieta  
onde as moças se despem

d  
e  
v  
a  
g  
a  
r

Prefiro o sertão vermelho, hruto, bravo  
Com o coaro da terra furado pelos serrotes  
hirtos, altos, secos, hispídos  
e a terra é cinza poalhando um sol de cobre  
e uma<sup>127</sup> luz oleosa e mole

e  
s  
c  
o  
r  
r  
e

como o óleo amarelo de lâmpada de igreja.

Luis da Cãmara Cascudo.

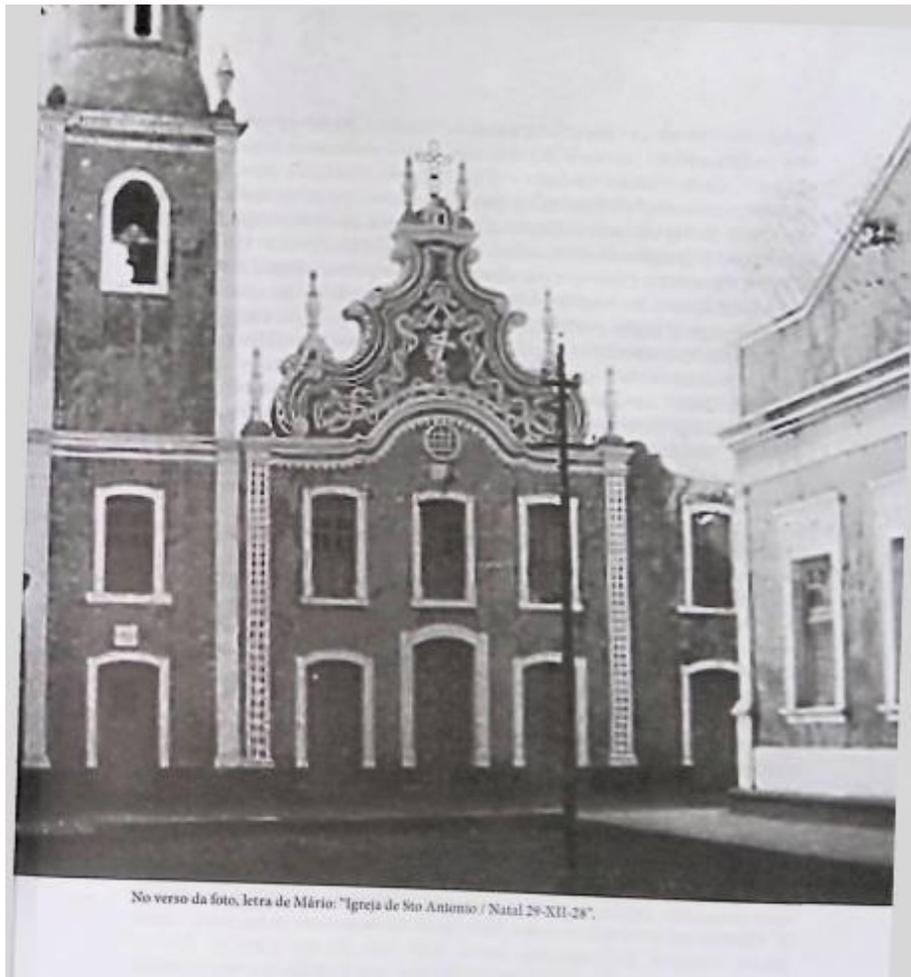


Renato Almeida e Câmara Cascudo.  
Dedicatória de Renato Almeida a Mário: "Ao querido Mário, / pelo Cascudinho e / por mim.  
afetuosamente, Renato / Rio, Agosto, 41".

ANEXO VIII. Fonte: MORAES, Marco Antonio de. Cartas, 1924-1944, p.330. São Paulo: Global, 2010



ANEXO IX . Fonte: MORAES, Marco Antonio de. Cartas, 1924-1944, p.138. São Paulo: Global, 2010.



No verso da foto, letra de Mário: "Igreja de São Antonio / Natal 29-XII-28".

ANEXO X . Fonte: MORAES, Marco Antonio de. Cartas, 1924-1944, p.37. São Paulo: Global, 2010.

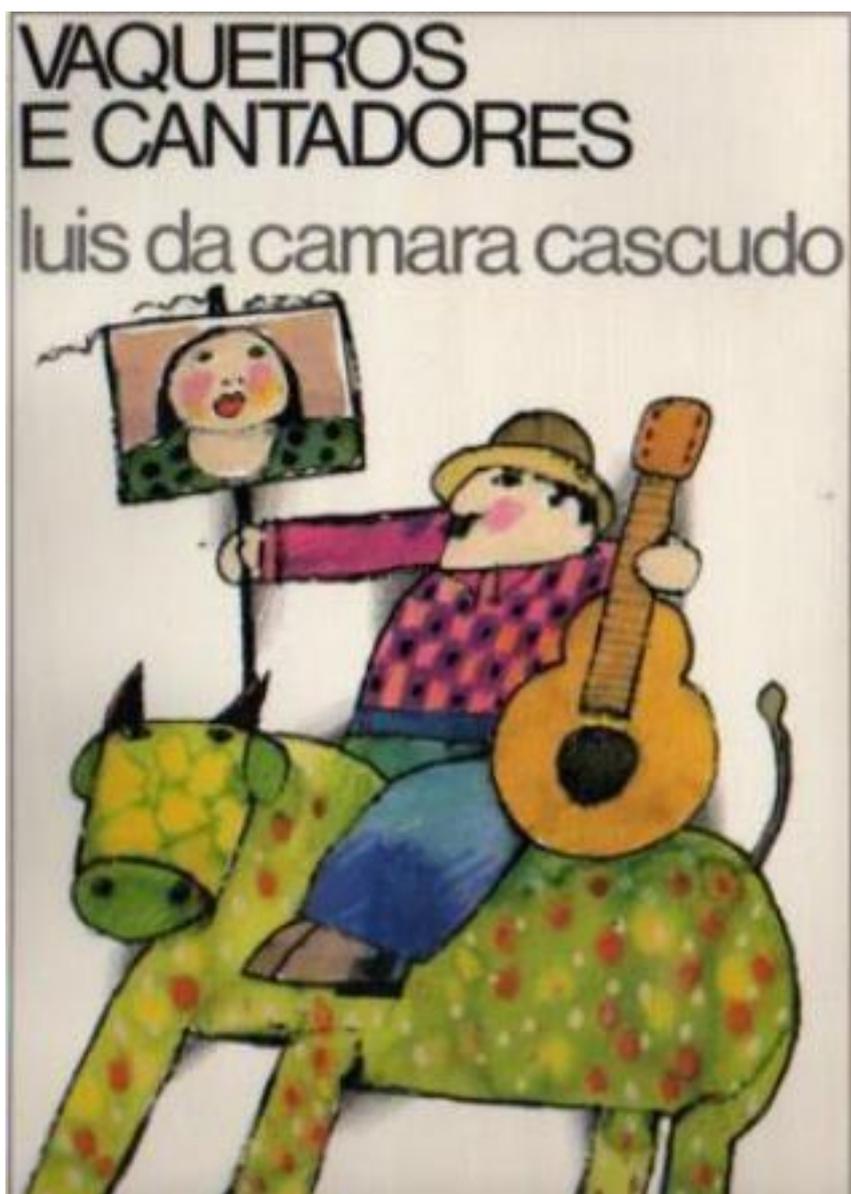


ANEXO XI . Fonte: MORAES, Marco Antonio de. Cartas, 1924-1944, p.65. São Paulo: Global, 2010.

## ALTO E MÉDIO RIO NEGRO: ETNIAS



Anexo XII . Fonte: CALBAZAR, Aloísio; RICARDO, Carlos Alberto (ed.). Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira, p.17. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA); São Gabriel da Cachoeira: FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2006.



ANEXO XIII. Capa do livro “Vaqueiros e cantadores”, editado pela Editora Itataia, 1984.



Anexo XIV. Capa do livro “Contos tradicionais do Brasil”, pela Editora Global (2006), em sua versão para jovens.