

UMA PROPOSTA DE TRADUÇÃO ETNOGRÁFICA PARA *MALINCHE*: DESCREVENDO DEIDADES MESOAMERICANAS

A PROPOSAL OF AN ETHNOGRAPHIC TRANSLATION FOR MALINCHE: DESCRIBING MESOAMERICAN DEITIES



Sara LELIS DE OLIVEIRA
Doutoranda em Literatura
Universidade de Brasília
Departamento de Teoria Literária e Literaturas
Programa de Pós-Graduação em Literatura
Brasília, Distrito Federal, Brasil
orcid.org/0000-0001-9471-7018
saralelis@gmail.com

Resumo: Este trabalho consiste em comentar a experiência tradutória de descrição de deidades cultuadas na Mesoamérica antes da invasão castelhana no século XVI que estão presentes em *MALINCHE* (2006), obra literária da escritora mexicana Laura Esquivel. Os comentários fundamentam-se na perspectiva etnográfica descritiva de François Laplantine, na qual a tarefa de traduzir é abordada não como um mecanismo de substituições e correspondências entre palavras, mas como um espaço oportuno para um encontro e interação de culturas e línguas. Assim, foi necessário refletir sobre as modificações que devem sofrer o olhar do sujeito-tradutor sobre si mesmo, com o propósito de não encarar o outro como desvio ou espanto. A tarefa exige da tradução da referida obra literária um propósito que seja capaz de *olhar* de que maneira serão plasmados valores espirituais pré-hispânicos na língua da tradução a fim de situar o “outro” pertencente um *locus* cultural distinto. Neste sentido, propõe-se apresentar a descrição como um recurso válido de tradução uma vez que ela promove os olhares mútuos entre culturas distintas. A tradução-descritiva torna-se o objeto de observação *da* observação, fazendo ver os limites e também as grandes extensões que permitem um tradutor alcançar em seu caráter performático.

Palavras-chave: *MALINCHE*. Laura Esquivel. Deidades mesoamericanas. Perspectiva etnográfica. Tradução etnográfica.

Abstract: *This work consists on commenting the translation-description experience of the deities worshipped in Mesoamerica before the Castilian encroachment in the sixteenth century. The Mesoamerican deities mentioned are present in MALINCHE (2006), a novel by the Mexican writer Laura Esquivel. All the commentaries are founded on the ethnographic and descriptive perspective of François Laplantine, in which the translating task is tackled not as a mechanism of substitutions and correspondences between words, but as an opportune space for a meeting and interaction of cultures and languages. Thus, it was necessary to reflect on the transformations that the translator’s view into himself must undergo for the purpose of not seeing the other as deviation or astonishment. The task requires from the translation of the literary work an intention that is able to look at how pre-Hispanic spiritual values will be shaped in the language of translation in order to situate the “other” belonging to a distinct cultural locus. In this sense, it is proposed to present the description as a valid means of translation since it promotes the mutual looks between different cultures. Descriptive translation becomes the object of observation of observation, showing the limits and also the great extensions that allow a translator to reach in its performative character.*

Keywords: *MALINCHE*. Laura Esquivel. Mesoamerican deities. Ethnographic perspective. Ethnographic translation.



Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da Licença Creative Commons Atribuição que permite o uso irrestrito, a distribuição e reprodução em qualquer meio desde que o artigo original seja devidamente citado.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original article is properly cited.

Introdução

12 **E**m *MALINCHE* (2006), obra literária da escritora mexicana Laura Esquivel, reconstrói-se ficcionalmente o acontecimento histórico conhecido como Conquista do México (1519-1521) abordando duas questões polêmicas no contexto social mexicano: a exclusão da Conquista da historiografia oficial do país, mas principalmente da participação imprescindível de Malincheⁱ como intérprete do conquistador castelhano Hernán Cortés para o início da Nova Espanha, território mesoamericano colonizado pelos castelhanos (HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, 2002, p. 90). Na narrativa literária, recria-se a personagem histórica Malinche livre de anacronismos e, nesse sentido, é proposto um repensar do paradigma de traidora atribuído à indígena na história oficial do México. No ofício de intérprete de Hernán Cortés, Malinche intermediou as comunicações do conquistador com os governantes *mexicas* (ou astecas), último povo pré-hispânico no poder da Mesoamérica, e garantiu uma das principais estratégias de aproximação para a derrubada do poder em vigor: sustentar a perspectiva mesoamericana de que Hernán Cortés era a encarnação do deus Quetzalcoatl (ESQUIVEL, 2006, p. 73). Entre todos os povos indígenas subjugados da Mesoamérica, acreditava-se que os castelhanos eram enviados do deus Quetzalcoatl para libertá-los do domínio *mexica* (ESQUIVEL, 2006, p. 44).

Nesse contexto, *MALINCHE* resgata aspectos relevantes quanto à cosmogonia pré-hispânica. Na obra, estão presentes várias divindades com as quais se relacionavam os povos pré-hispânicos antes da implementação do Catolicismo Romano. No propósito de tradução da obra, faz-se necessário uma estratégia tradutória que intencione plasmar na língua para qual se traduz a perspectiva espiritual indígena a fim de tornar conhecido este universo real ainda presente no México, mas que foi suprimido em grande parte após a Conquista do poder e suas consequências.

Traduzir o “outro” para si mesmo constitui o ideal e a tarefa primordial deste trabalho. Acompanha esta tarefa uma segunda, que busca não anular as diferenças ao mesmo tempo que se evita acentuá-las com exotismo. Destarte, a proposta deste trabalho consiste em recuperar e fazer ver as divindades pré-hispânicas do México presentes na obra literária. Para tanto, foi necessário refletir sobre as modificações que devem sofrer o olhar do sujeito-tradutor sobre si mesmo, com o propósito de não encarar o outro como desvio ou espanto. No contexto da tradução de *MALINCHE*, o espanto na realidade ocorre em direção a si próprio, o qual envolve um questionamento de nossas relações com outras culturas. Em suma, nossa tarefa exige da

tradução da referida obra literária um propósito que seja capaz de *olhar* de que maneira serão plasmados os valores espirituais pré-hispânicos na língua da tradução a fim de situar o “outro” pertencente a um *lócus* cultural distinto.

A estratégia admitida para esta experiência tradutória caracteriza-se como uma tradução etnográfica, conforme propõe o antropólogo francês François Laplantine, na qual o texto original a ser traduzido e os códices pré-hispânicosⁱⁱ serão o campo de observação da tradutora. O “fazer ver” e o “*olhar*” são alguns dos conceitos de Laplantine que orientam nosso projeto de tradução. Destacaremos, ainda, a vivência das *tendências principais*, entendida como a medida em que a tradutora se relaciona com a cultura do texto original, e sobretudo com a construção do texto em língua espanhola, da qual partiremos para realizar nossa tradução. Nesse sentido, a tradução etnográfica se dará na descrição das divindades pré-hispânicas presentes especialmente no primeiro capítulo da obra – quando os castelhanos ainda não haviam chegado ao território – as quais identificamos como os elementos que mais envolvem a perspectiva mesoamericana no que diz respeito à sua cosmovisão.

1 Sobre a obra *MALINCHE* e seu resgate cosmogônico-espiritual

13

O contraste entre a protagonista da obra literária *MALINCHE* representada ficcionalmente na obra em relação à figura retratada pela historiografia oficial envolve a recuperação de um dos principais povos habitantes do território mesoamericano: o povo *mexica*. O Império *Mexica*, regido por Moctezuma II, consistia no império mais poderoso da região e, portanto, o principal alvo de dominação do conquistador castelhano Hernán Cortés. Malinche, enquanto falante do nahuatl, do maia e, posteriormente, do espanhol, intermediou as relações entre Moctezuma II, outros governantes *mexicas* e Cortés desde que foi nomeada “a língua” (ESQUIVEL, 2006, p. 68) até a morte do imperador pelos castelhanos e aliados indígenas.

O ideal nacionalista conformado após a Independência mexicana, iniciada em princípios do século XIX, promoveu um projeto de nação de continuidade histórica e cultural desde os tempos anteriores à Conquista. Este ideal revela o desejo de excluir da história mexicana a Conquista com o objetivo de formar uma sociedade de natureza genuína, acarretando na eliminação da figura de Malinche da historiografia oficial. No entanto, a obra literária apresenta Malinche como uma personagem fundamental na formação histórica, política e social do México, haja vista suas intenções em inaugurar uma sociedade de estruturação política e social tal qual o deus Quetzalcoatl havia ordenado antes de partir. A partir desse *lócus*, resgata-se as

deidades da cosmogonia mesoamericana no intuito de caracterizar a força dos valores que predominavam antes da implantação do Catolicismo Romano.

A espiritualidade da personagem Malinche é um elemento que acompanha e justifica suas ações e atitudes durante toda a narrativa, manifestando as várias deidades pré-hispânicas a partir de seu registro na língua nahuatl em alfabeto latino, língua esta dominante antes de sua fusão com o espanhol. Malinche age em nome da convicção e do objetivo de transformação espiritual vinculados às mudanças políticas e sociais profundas. Durante a narrativa vários deuses são evocados, resgatando aspectos fundamentais de constituição e organização da sociedade dos povos mesoamericanos, levando em consideração a doutrina de Quetzalcoatl entre outras deidades.

O Império com o qual se depararam os conquistadores castelhanos na chegada a Yucatan consistia em um Estado de poder descentralizado, estrutural e sociopoliticamente frágil, marcado pela ausência de unidade entre os povos de distintas culturas (HERNÁNDEZ, 2002, p. 17). Não obstante, a condição irregular e a insatisfação geral entre os povos subjugados por Moctezuma favoreceram o apoio de grande parte das comunidades indígenas aos castelhanos e o perspectivismo espiritual pré-hispânico pode ser considerado o principal fator de acolhimento do exército de Hernán Cortés. Os “homens dos cabelos loiros” foram interpretados pelos indígenas como homens enviados pelo deus Quetzalcoatl, que havia prometido regresso anos antes (ESQUIVEL, 2006, p. 78). O interesse dos povos amparava-se nas possibilidades de mudança política e social, mas sobretudo na esperança de retomar os valores espirituais pré-hispânicos, ignorados pelo imperador Moctezuma II, e de pôr fim aos sacrifícios humanos.

Assim, *MALINCHE* evidencia a ruptura da cosmogonia pré-hispânica que deu lugar à implementação do Catolicismo Romano, religião professada pela grande maioria mexicana até os dias atuais. A rememoração das deidades pré-hispânicas, em discrepância com a história oficial, revela a devastação de um aspecto fulcral dos costumes desse povo, provocando uma reflexão impactante em meio às inúmeras problemáticas identitárias recorrentes no país (PAZ, 1998, p. 29). É significativo comentar que a escritura dos nomes dos deuses na obra não se mostra exótica junto à redação da obra em espanhol do México. Pelo contrário, são parte dela, não sendo destacadas em itálico ou qualquer outro marcador em nenhum instante da obra, o que denotaria um distanciamento da construção cultural mexicana.

Além da característica gráfica da obra, a linguagem demonstra o encontro de ambos os horizontes compreendidos por cada uma das culturas. Nota-se efetivamente um rompimento das cosmovisões quando a narração transita entre a perspectiva retratada desde Malinche e

desde Hernán Cortés, o que entendemos como um paralelo entre os povos mesoamericanos e castelhanos, e não como disparidade. Este aspecto da obra auxilia o reconhecimento de um fazer tradutório que não sobreponha a cultura castelhana em detrimento da cultura indígena pré-hispânica, muito menos compreender a segunda como visão excêntrica, ilógica e fora do senso-comum (o eurocêntrico).

2 Proposta de tradução etnográfica para *MALINCHE*

Ilustração da deidade descrita na tradução do Fragmento nº1 (2006, p. 9)

Figura 1 – Tlaloc no *Códice Borgia*



Fonte: FAMSI. Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos.

Fragmento nº1 (2006, p. 9)

Primero fue el viento. Más tarde, como un relámpago, como una lengua de plata en el cielo, fue anunciada en el valle del Anáhuac la tormenta que lavaría la sangre de la piedra. Fue después del sacrificio que la ciudad se oscureció y se escucharon atronadoras descargas, luego apareció en el cielo una serpiente plateada que se vio con la misma fuerza en muy distintos lugares. Enseguida comenzó a llover de una manera pocas veces vista. Llovió toda la tarde y toda

Tradução do fragmento nº 1 por Sara Lelis

Primeiro foi o evento. Mais tarde, como um relâmpago, como uma língua de prata no céu, foi anunciada do vale do Anáhuac a tormenta que lavaria o sangue da pedra. Foi depois do sacrifício que a cidade escureceu e retumbaram trovões ensurdecedores, depois apareceu no céu uma serpente prateada que foi vista com a mesma força em vários lugares distintos. Logo após começou a chover de uma maneira poucas vezes vista. Choveu toda a tarde e toda a noite

la noche y al día siguiente también. Durante tres días no cesó de llover. Llovió tanto, que los sacerdotes y sabios del Anáhuac se alarmaron. Ellos estaban acostumbrados a escuchar y a interpretar la voz del agua pero en esa ocasión sintieron que Tláloc, el dios de la lluvia, no sólo trataba de decirles algo sino que, por medio del agua, había dejado caer sobre ellos una nueva luz, una nueva visión que daría otro sentido a sus vidas, y aunque aún no sabían claramente cuál era, así lo sentían en sus corazones.

e no dia seguinte também. Durante três dias não parou de chover. Choveu tanto, que os sacerdotes e sábios do Anáhuac se alarmaram. Eles estavam acostumados a escutar e a interpretar a voz da água mas nessa ocasião sentiram que Tlaloc, o deus da chuva, não só tratava de dizer algo mas também que, por meio da água, havia deixado cair sobre eles uma nova luz, uma nova visão que daria outro sentido à vida, e mesmo que ainda não soubessem claramente qual era, assim sentiam em seus corações.

16

Tlaloc: deus-homem-serpente-jaguar. Sobre ele caem símbolos de água. Seu rosto é encoberto por uma máscara verde de serpentes verdes-água com semblante de jaguar. A máscara é delineada por duas serpentes que formam os olhos, o nariz e a boca. Os olhos são cada um o enrolar na metade do comprimento de cada uma das serpentes, redondos e saltam ao rosto quadricular-arredondado. As pálpebras são vermelhas. As sobrancelhas também são parte dos corpos das serpentes. O nariz é o entrelaçamento do início das caudas. A boca é o enfrentamento face a face das duas serpentes de boca felina, formada por dentes de jaguar. Os dentes brancos das serpentes são dentes caninos de jaguar. A mandíbula possui o desenho do focinho do animal, dando a impressão ora de dentes, ora de bigodes. Na cabeça do homem-serpente-jaguar um diadema de plumas, pétalas e folhas que se distribuem em duas penas verdes de quetzal (ave) na parte central da cabeça para trás, diversas plumas no topo da cabeça, e duas longas pétalas que partem do miolo de uma flor e se coincidem no início da cabeça e final da testa. Sobre os ombros até o início do peito uma túnica de hule (tecido) de gola detalhada com pingentes de jade. O corpo é de cor verde. Os braços e a barriga estão nus, e nos pulsos estão braceletes vermelhos e brancos. Na mão esquerda, carrega um cetro de pé de milho e na mão direita um cetro com duas flores do diadema, uma ao final do e outra pouco acima da metade do cetro. As pernas estão nuas e os pés estão calçados com cactlis (sandálias de tiras finas amarradas a uma sola rasa). Está acima de um trono de base verde água, adornos brancos e fita vermelha, e assento verde-folha (Descrição de autoria da tradutora).

Ilustração da deidade descrita na tradução do Fragmento nº 2 (2006, p. 10)

Figura 2 – Quetzalcoatl no *Códice Borbónico*



Fonte: FAMSI. Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos.

Fragmento nº 2 (2006, p. 10)

Su nuera tenía un buen rato desnuda y en cuclillas pujando afanosamente y no lograba dar a luz. La suegra, previendo que el producto no pudiera pasar por la pelvis, comenzó a preparar el cuchillo de obsidiana con el que partía en pedazos el cuerpo de los fetos que no alcanzaban a nacer. Lo hacía dentro del vientre de sus madres, para que éstas los pudieran expulsar con facilidad y de esta manera al menos ellas salvaran sus vidas. De pronto, la futura abuela — arrodillada frente a su nuera— alcanzó a ver la cabeza del feto emergiendo de la vagina y retrocediendo al momento siguiente, lo cual le indicó que probablemente traía el cordón umbilical enredado en el cuello. De repente, una pequeña cabeza asomó entre las piernas

Tradução do fragmento nº 2 por Sara Lelis

Sua nora levava um bom tempo nua e de cócoras empurrando afanosamente e não conseguia dar à luz. A sogra, prevendo que o produto não poderia passar pela pélvis, começou a preparar a faca de obsidiana com a qual partia em pedaços o corpo dos fetos que não chegavam a nascer. Eram partidos dentro do ventre de suas mães, para que elas os expulsassem com facilidade e assim salvassem ao menos suas vidas. Com muita rapidez, a futura avó —ajoelhada em frente à nora — chegou a ver a cabeça do feto emergindo da vagina e retrocedendo ao momento seguinte, o que lhe indicou que provavelmente trazia o cordão umbilical enrolado no pescoço. De repente, uma pequena cabeça apareceu entre as pernas da

de su madre, con el cordón umbilical entre los labios, como si una serpiente amordazara la boca del infante. La abuela interpretó esa imagen como un mensaje del dios Quetzalcóatl que en forma de serpiente se enredaba en el cuello y en la boca de la criatura.

mãe, com o cordão umbilical entre os lábios, como se uma serpente amordaçasse a boca da infanta. A avó interpretou essa imagem como uma mensagem do deus Quetzalcoatl que em forma de serpente se enrolava no pescoço e na boca do bebê.

18

Quetzalcoatl: aquele que é homem-mulher-deus de rosto de serpente. O corpo verde é de homem e a cabeça metade pássaro, metade serpente. A face vermelha tem a expressão de uma serpente. O adereço da cabeça de cores verde-água, amarelo-ouro, branco e vermelho tem formato de mitra e está ornado com plumas vermelhas de quetzal agarradas a uma égide amarela e branca que parecem mais um resplandecer do homem-mulher-deus. A base da mitra está sustentada por asas amarelas e brancas de libélula, atadas por um adorno vermelho. No adorno branco que desponta na diagonal da orelha direta para baixo, estão registrados alguns grifos. Outro adorno do adereço resulta um pilar amarelo e branco que abriga uma serpente verde-folha encurvada para o rosto do homem-mulher-deus. Essa serpente está agarrada por uma pequena mão vermelha que sai do formato do bico de pássaro da máscara. O adereço encobre os olhos e estende-se para frente, para cima, e na diagonal formando o desenho do nariz, um bico de pássaro. A boca não é parte da máscara, é aberta e de língua bífida. Nas orelhas tem brincos de auréolas verdes-água com plumas vermelhas de pássaro. O pescoço, coberto por um colar amarelo e vermelho de pingentes de plumas brancas de pássaro. Cruzando as costas do homem-deus está uma espécie de cetro-espada branco com detalhes em amarelo e preto, o qual aparenta ser um manto real. Na mão direita, carrega um escudo branco de formato redondo, mas de sete pontas convexas. Na mão direita, um objeto de aparência branda, um instrumento branco, que mais parece uma língua de corpo com pernas e braços, marcado por uma cruz. O corpo está nu, encoberto por uma túnica somente da barriga aos joelhos. Os pulsos e os tornozelos estão adornados com braceletes. Nos pés, cactlis vermelhos que envolvem o peito do pé e cada um dos três dedos. O primeiro dedo do pé esquerdo e o último dedo do pé direito têm unhas brancas, a primeira pontiaguda e a segunda reta (Descrição de autoria da tradutora).

Ilustração da deidade descrita na tradução Fragmento nº 3 (2006, p. 14 e 15)

Figura 3 – Chalchiuhtlicue no *Códice Borbónico*



Fonte: FAMSI. Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos.

Fragmento nº 3 (2006, p. 14 e 15)

A continuación, la abuela dejó el incensario en su sitio y tomó a la niña entre sus brazos, la levantó nuevamente hacia el cielo, tomó agua con los dedos y se la dio a probar mientras decía:

—Ésta es la madre y el padre de todas nosotras, se llama Chalchiuhtlicue, la diosa del agua, tómala, recíbela en la boca, ésta es con la que has de vivir sobre la tierra.

Luego, tomando agua nuevamente con los dedos, se la puso en el pecho mientras decía:

—Ve aquí con la que has de crecer y reverdecer, la cual purificará y hará crecer tu corazón y tus entrañas.

Tradução do fragmento nº 3 por Sara Lelis

Logo depois, a avó deixou o incensário em seu lugar e tomou a menina entre os braços, levantou-a novamente em direção ao céu, apanhou água com os dedos e deu-lhe para provar enquanto dizia:

— Esta é a mãe e o pai de todas nós, se chama Chalchiuhtlicue, a deusa da água, toma-a, receba-a na boca, com ela hás de viver sobre a terra.

Depois, tomando água novamente com os dedos, deitou-a sobre o peito enquanto dizia:

— Veja aqui com quem hás de crescer e renascer, a qual purificará e fará crescer teu coração e tuas entranhas.

Chalchiuhtlicue: assentada sobre o trono amarelo e laranja, emerge do assento uma corrente de água turquesa onde flutuam crianças recém-nascidas (uma de pele clara e a outra de pele escura) com coroas de príncipe, que parecem percorrer um caminho em direção a um objeto circular branco com a ponta de cima (ou de baixo, a depender do ângulo de visão) com formato de trapézio e a de baixo (ou de cima, a depender do ângulo de visão)

com formato quadricular. As laterais do objeto parecem palitos um ao lado do outro. As águas desemborcaram em caracóis e conchas marinhas brancas. A coroa sobre a cabeça da mulher-deusa da água está repleta de penachos turquesas e plumas verdes e laranjas atados por um capelo. À parte de trás do capelo, está enredado sua égide-escudo turquesa e branco que desce até os pés. O capelo está adornado por um berloque turquesa e branco. A coroa se estende em amarelo até o contorno do rosto laranja, escondendo os cabelos. O rosto é de mulher e o nariz está enfeitado com uma grande joia turquesa; na maçã do rosto direita está riscada uma pequena listra negra. Da boca saem dois códices sinuosos amarelos. A veste é um huipil (túnica) verde ataviado de plumas e pedras preciosas penduradas nas mangas e nas franjas. Sobre o huipil (túnica) uma manta turquesa com detalhes em amarelo e laranja também ataviada de pedras preciosas translúcidas. No pescoço, um grande colar turquesa com pingente de medalha amarelo-ouro. Na mão esquerda, um báculo revestido de tecido turquesa e ornamento de formato irregular. Na mão direita, um cetro revestido de mesmo tecido e no topo do cetro um objeto com formato de taça enfeitado de plumas e detalhes verde, amarelo e vermelho. Nos pulsos, braceletes azuis e vermelhos com pedras preciosas brancas. Nos pés, cactis brancos que cobrem os calcanhares e deixam os peitos dos pés quase nus, delineados apenas por uma fita vermelha (Descrição de autoria da tradutora).

3 Comentários da experiência de tradução descritiva

20

3.1 A vivência das “tendências principais” de François Laplantine

A relação entre tradução e etnografia surge, nesta experiência tradutória, como uma proposta de se pensar a tradução como um encontro, diferentemente das definições de passagem entre línguas e de comunicação. Nosso enfrentamento com uma obra que sublinha características essenciais apagadas pelo projeto de nação mexicano engendra uma reflexão essencial de estratégias tradutórias para a língua brasileira. Dessa forma, admitimos a concepção de descrição do antropólogo francês François Laplantine como ferramenta para propor a tradução como encontro. A metodologia utilizada neste trabalho será acompanhada do comentário, o qual concebemos como uma elaboração escrita e crítica sobre o processo de reflexão da experiência de descrição na tradução, no qual se relata hipóteses, estratégias, e decisões provisórias de tradução das deidades mesoamericanas presentes na obra literária *MALINCHE*. As considerações se concentrarão no levantamento de três divindades presentes no primeiro capítulo da obra, na discussão do processo enquanto encontro e na justificação das escolhas tradutórias adotadas.

O conceito de etnografia, no âmbito deste trabalho, será tratado segundo a concepção de François Laplantine em *A Descrição Etnográfica* (2004). Nesta obra, Laplantine objetiva relacionar a Antropologia a um estudo científico da multiplicidade das culturas a partir de uma reflexão sobre a descrição etnográfica. A noção básica da metodologia descritiva de Laplantine propõe para o etnógrafo que, ao estudar outra cultura, não deve basear-se na intuição e menos

ainda na coleta de informações, mas se impregnar de todas as características de uma sociedade, das particularidades às angústias. “O etnógrafo deve viver em seu íntimo a tendência principal da cultura que está estudando” (LAPLANTINE, 2004, p. 22), resultando uma experiência física de imersão total, onde ele se integra como observador no campo da observação, apreendendo a idiossincrasia da sociedade em seu interior.

Segundo Laplantine, as tendências principais que o etnógrafo deve vivenciar são a língua e a culinária da cultura que pretende estudar (LAPLANTINE, 2004, p. 20). Para a tradução de *MALINCHE*, afirmamos um conhecimento considerável da língua espanhola, básico da língua nahuatl, mas sobretudo da linguagem do texto original a partir do estudo dos códices mesoamericanos, um recurso fundamental de compreensão da cosmovisão do “outro” quanto à sua cosmogonia.

Não obstante, a vivência das tendências principais de Laplantine institui uma prática da observação rigorosa na etnografia que provoque o deslocamento da cultura do observador para que, ao estar em contato pessoal com outros grupos, o etnógrafo modifique o olhar que dirige a si mesmo desconstruindo o que se entende por “natural”. Sendo assim, definimos como tendência principal do trabalho da tradutora-etnógrafa o texto original *MALINCHE*, pois nele reside o cosmos que envolve as divindades pré-hispânicas que deverão ser investigadas e percebidas enquanto características de uma outra construção cultural. Além do texto original e dos códices, também consideramos as leituras sobre a origem do poder no território mesoamericano (FLORESCANO, 2009), sobre Quetzalcoatl e outros mitos fundadores do território mesoamericano, sobre a formação do mito de Malinche e a formação da identidade mexicana (GONZÁLEZ, 2002) e sobre os conflitos identitários atuais no México (PAZ, 1998).

Relacionando paralelamente o trabalho do etnógrafo ao trabalho do tradutor, questionamos se o texto a ser traduzido também não poderia ser o campo de observação da tradutora, já que o universo das divindades de *MALINCHE* também seria vivenciado na língua de tradução. Percebemos nossa própria tradução também como tendência principal, pois nela se daria a construção do “outro” por intermédio da tradutora, imbuída do texto original. A tradução nesses moldes resultaria enquanto análise o próprio campo de observação do tradutor, que deve estar atento para apresentar concomitantemente as línguas como afins entre si sem deixá-las encetar-se em si mesmas, bem como evitar o amalgamento de ambas. Entendemos que a argumentação de Laplantine não pretende o distanciamento, tampouco a mestiçagem de culturas, mas sim imbuir-se do “outro” até que não haja percepção do outro como distinto-longínquo.

O encontro exige o reconhecimento das culturas e línguas, neste caso, do nahuatl do espanhol e do português brasileiro, que ocorre somente se há tradução. O texto original é fundamental, uma vez que a leitura para tradução requer uma atenção além do que a superfície dos nomes das divindades pressupõe, mas enfatizamos que a observação da tradução colabora com as noções perspectivistas pré-hispânicas que se pretendem “fazer ver” segundo a proposta descritiva de Laplantine, e permitem proporcionar uma tradução que não distancie duas culturas, mas que observe a produção de um texto que alargue a língua de tradução à luz da língua do texto original.

3.2 O códice como modelo de descrição das deidades mesoamericanas

A proposta de uma tradução etnográfica que intencione promover um encontro requer encarar três perspectivas através de suas respectivas línguas admitindo que elas não se diferenciarão entre si, mas sim se complementarão. A tradução não será construída mediante substituições, mas dilatará a realidade da língua para a qual se traduz, o que consistirá em posicionar lado a lado duas línguas de forma a conservar a totalidade que abrange cada uma delas. Não se ambicionará o reflexo uma da outra, mas sim sua convivência em um triplo-universo.

A realidade da língua estrangeira – o nahuatl escrito em alfabeto latino – será tratada como *uma* possibilidade de interpretação da linguagem dentre muitas, na qual o “real” não resulta sua inalcançável “verdade”, mas a expressão específica do efeito do real sobre a tradutora. O real, neste caso, é a representação das divindades na iconografia dos Códices *Borgia* e *Borbónico*, registros manuscritos de povos mesoamericanos em pele animal ou material de escrita europeu. A estratégia de tradução adotada sugere *olhar* as próprias imagens dos deuses em questão para traduzi-los. Trata-se não só de conhecer a figura, mas de fazê-la ser conhecida. O conhecimento será transmitido com base na descrição escrita da observação das imagens contempladas pela tradutora.

Segundo a concepção etnológica de Laplantine, no intuito de situar a descrição etnográfica no campo das ciências, a descrição apresenta-se como o caminho da trajetória do pensamento científico da Antropologia, dividindo-se em quatro modelos: “o modelo das ciências naturais”, “o modelo do romance naturalista”, “o modelo pictural: o ideal do quadro e do retrato” e o “modelo da fotografia”. No contexto deste trabalho, apresentaremos o modelo pictural a fim de fundamentar e comentar as estratégias utilizadas para descrição dos códices

na tradução de fragmentos selecionados que figuram os nomes de algumas deidades pré-hispânicas.

A iniciativa de descrição das deidades por suas representações nos códices parte do interesse de abandonar as técnicas convencionais de utilização de definições etimológicas das palavras. Acreditamos que o uso de notas do tradutor que apresentam definições etimológicas é insuficiente para o encontro de perspectivas que transgridem a linguagem em sua condição particular de língua. A definição etimológica dos nomes dos deuses apenas substituiria palavra por palavra, limitando o contato com o universo e com o perspectivismo indígena. Com efeito, durante a investigação dos significados dos nomes das deidades verificou-se que a realidade decodificada pela interpretação dos códigos da palavra recortava uma parcela muito ínfima de representação do códice, impossibilitando o alargamento do imaginário. O códice, portanto, apresenta-se como uma leitura mais abrangente de representação das divindades, descritas por meio da pintura. Esta percepção ocorreu somente por meio da observação do códice, que inaugurou um universo imenso diante da riqueza que o nome em nahuatl contorna, mas que a definição etimológica falha em atingir.

Como exemplo apresentamos a definição etimológica de Quetzalcoatl, na qual desmembrada a palavra do nahuatl significa “serpente emplumada”. No entanto, a figura representada não é verdadeiramente uma serpente, mas um homem-deus que cobre o rosto com uma máscara de serpente adornada de plumagens de quetzal. Constatamos que a definição puramente através dos significados das palavras limita o conhecimento do deus, sobretudo de que ele é um homem-deus, e não um deus-homem. A descrição, em contrapartida, configura o homem-deus em sua totalidade, abrangendo seu significado na perspectiva indígena no que diz respeito, por exemplo ao poder do deus determinado por seus adereços. A descrição com base nos adereços configura a percepção de representação, onde cada acessório possui um significado de diferenciação entre as divindades humanas.

Laplantine afirma que “descrever é pintar a realidade” (LAPLANTINE, 2004, p. 77). Na qualidade de um saber visual, a descrição se constrói diante da diferença e da relação a partir da aparência do que se vê. A pintura do que se vê também é tradução, pois consiste na interpretação da imagem, tornando visível uma particularidade que é patente para o olhar do pintor, mas obscura à vista comum. Nesse sentido, a tradução das deidades a partir da imagem dos códices resulta a nomeação da observação. Traduz-se a mirada em nomes, que incapaz de se encerrar em uma só palavra, ou por meio da definição etimológica, é a combinação de vários nomes comuns da língua para qual se traduz. No entanto, a descrição envolve a nomeação de

todo o visível dentro do conjunto da imagem e, na ausência de “nomes comuns”, o tradutor assumiria o papel de descrever o que é observado através do alargamento do conhecimento no universo de sua língua. A pintura, a etnografia e a tradução partilham o posicionamento externo ao quadro (tela, observação e imagem e texto-códice) e descrevem o olhar a partir dos ângulos que possibilitem uma visão que se insere no prisma da cultura de contato.

A interação do tradutor-etnógrafo com o códice sucede através das noções de tendências principais. A interpretação do códice direciona-se à especificidade do que será observado, critério definido com base no conhecimento da percepção de mundo dos povos mesoamericanos. Assim, a descrição na tradução de *MALINCHE* busca salientar o que há de essencial na representação das deidades, característica percebida após a imersão na perspectiva mesoamericana que idolatra as divindades não enquanto seres humanos comuns, mas seres humanos superiores que se diferem dos homens por seus poderes expressos em sua estética. Este exercício de percepção está fundamentado no conceito de *olhar* de Laplantine, no qual a atividade etnográfica, neste caso a tradução, exige uma visão que se distingue da imediata. É bem mais uma visão diferenciada e demorada, mediada pelo propósito de significação que ultrapassa a superfície das coisas, isto é, ultrapassa a definição etimológica.

3.3 Saber o olhar e (d)escrever o olhar: a recuperação da cosmogonia mesoamericana

A experiência etnográfica da alteridade inicia-se com base no olhar, tarefa que envolve duas premissas: (i) o que é preciso olhar e (ii) como é preciso olhar (LAPLANTINE, 2004, p. 14, traduzido por João Manuel Ribeiro). O *olhar* pretendido por Laplantine distingue-se do *ver*, uma visão rasa dos objetos. O exercício do *olhar* adequado do etnólogo exige uma atenção profunda não só do outro, mas também de si mesmo. É necessário descentralizar-se da construção cultural originária para promover um alargamento do saber, já que se desfazendo da ideia de centro de mundo, o etnógrafo passa a familiarizar-se com o que era estranho e a estranhar o que parecia natural. O olhar diferenciado do etnólogo permite a captação do objeto tal como ele é na cultura da qual ele provém, sem destacar traços que poderiam figurar estranhos/exóticos, possibilitando o relacionamento tal qual a cultura que está imersa mantém com o(s) objeto(s).

Na tradução dos fragmentos da obra, o *olhar* define-se antes de mais nada pela percepção de um aspecto da obra que provoca a reflexão sobre a diferença. O momento de confronto com as deidades no ato tradutório sugere o que é preciso *olhar* e desperta o início do

tipo de contato que se estabelecerá: o que representa o códice desta deidade, no sentido da construção da conexão com o divino, para o indígena pré-hispânico? Não em vão a ilustração do códice figura do lado da tradução no intuito de “fazer ver”. Além disso, procurou-se aproximar ao máximo dos valores atribuídos às deidades, que estão nos poderes sobrenaturais expressos nos adereços (cocares, plumagens, penas, pedras, cetros, joias), na vestimenta, no semblante e nos animais aos quais estão relacionados. A perspectiva de descrição tradutória nasce do apreço de reverência do indígena para com a deidade. A ausência deste tipo de reflexão ocasionaria um olhar direcionado às interpretações castelhanas das deidades, as únicas que constam na historiografia oficial do México. Essas interpretações não valorizam a significação espiritual plural da cosmogonia anterior à implementação do Catolicismo, tratando este aspecto de maneira insignificante e indigna. A investigação pontual sobre a representação das divindades na perspectiva mesoamericana resultou fundamental para configurar um pensamento linear entre culturas. O *olhar* na tradução descritiva não significa particularizar todos os detalhes da representação no códice, mas observar os elementos essenciais das deidades na perspectiva indígena, nada aleatórios e muito menos encarados de maneira geral.

Segundo Laplantine, a descrição etnográfica é fruto da construção da experiência com o outro, não só descrevendo o indiscutível visto, mas sua elaboração linguística decorrente do contato. O trabalho do etnógrafo consiste em escrever seu *olhar* em direção ao outro, em transformá-lo em sua própria linguagem, resultado da relação entre o sujeito com o objeto-outro. É necessário estabelecer conexões entre o olhar, a imagem, o imaginário, as impressões e a linguagem para converter a conformação do pensamento, processo evidente de tradução, em registro escrito. Nesse sentido, o tradutor como é próprio sujeito-etnógrafo, levando em consideração sua missão de confrontar-se com o outro —um outro texto, uma outra língua e tudo o que nela está envolvido— e fazê-lo ser visto na escrita. A percepção deve ser nomeada a partir da capacidade de observação, transformando em escritura o resultado da experiência do *olhar*, garantindo as propriedades e os pormenores do momento de contemplação.

A escrita descritiva na tradução de *MALINCHE* prestou-se não a comunicar as informações culturais obtidas durante a observação, mas materializar um *olhar* que possa conformar a relação com o outro por meio das combinações de palavras na língua para qual se traduz. O resultado será uma escrita diferida que contorna o objeto-códice, uma realidade construída por uma linguagem que não é natural na língua da tradutora, pois é a linguagem do outro.

O *olhar* para a descrição das divindades envolveu os elementos principais de representação nos códices. Em relação ao deus Tlaloc, tratamos de nomeá-lo combinando suas performances de deus-homem serpente e jaguar. Seus adoradores, sobretudo os indígenas agricultores, o distinguiam pelos dentes de jaguar. O culto a Tlaloc se dava em agradecimento à colheita e à chuva enviada nas épocas de seca intensa, mas também para acalmar a abundância de água em períodos de fortes chuvas e chuvas de granizo. Por isso, a segunda frase da descrição, “sobre ele caem símbolos de água”, simboliza seu poder sobre a água, que complementa a explicação de Esquivel como “*el dios de la lluvia*”. Na continuação da descrição enfatizamos o valor da máscara de serpentes, do cocar de plumagens de *quetzal*, ave típica da América Central, e das joias preciosas. Preferiu-se utilizar o nome do tecido da vestimenta (*hule*) e dos sapatos (*cactlis*) para promover um alargamento da língua brasileira, e inserir objetos da cultura nahuatl a fim de evitar a apropriação do “outro” pela construção cultura brasileira da tradutora. A categorização das palavras em nahuatl presentes na descrição, descritas ao lado entre parêntesis, se dá somente na primeira descrição para evitar a repetição.

O deus Quetzalcoatl ocupa um lugar primordial entre as deidades. No intuito de marcar sua importância na descrição acrescentamos a expressão “Aquele que é” para diferenciação entre os homens-deuses: “Aquele que é homem-mulher-deus de rosto de serpente”. Quetzalcoatl empenhava-se por preservar a pureza dos cultos sem sacrifícios, pois a grande maioria queimava pessoas vivas em reverência divina. Sua característica principal é sua transfiguração em homem, e por isso, a nomeação por “homem-deus”. As outras deidades, embora humanas, não regressarão a seu estado humano, sendo tratadas de deus-homem ou deusa-mulher. Em seu caráter divino é o deus da dualidade, manifestando-se em Cihuacóatl seu lado mulher. Assim como na descrição de Tlaloc, buscamos “fazer ver” a representação do códice evitando adicionar as informações coletadas que justificam suas características, porém destacando o essencial de representação, os adereços, as plumagens e as cores.

A descrição da deusa Chalchiuhtlicue exigiu uma ordem de descrição distinta das outras divindades. A estratégia adotada resultou iniciar a descrição sempre da cabeça, onde estão os adereços de maior valor, a máscara e/ou o cocar, adorno de honra. Entretanto, optou-se por começar a descrição de Chalchiuhtlicue pelo final do códice, onde está expresso seu poder sobre as águas dos mares e dos rios, para afogar aqueles que andassem indevidamente nessas águas, e seu poder de criar tempestades. Os outros deuses, embora possuam poderes venerados, não foram representados sobremodo em seus atributos sobrenaturais. Chalchiuhtlicue, como

Quetzalcoatl, é comumente representada na forma de mulher e, portanto, a nomeamos de “mulher-deusa”.

Como comentário geral, sublinhamos, em primeiro lugar, a decisão de não destacar graficamente as palavras derivadas do nahuatl no texto traduzido. Concluimos que o efeito da palavra “estranha” sem destaque causa a impressão de encontro ao mesmo tempo que ressalta a língua franca do território mesoamericano. Se indicada em itálico o encontro sucederia de forma abrupta, sugerindo a percepção imediata da diferença. Essa também foi uma estratégia adotada na escritura deste trabalho.

Em segundo lugar, apresentamos o impasse de decisão sobre o lugar da nota de rodapé. Em princípio, decidiu-se por localizá-la ao final da página, porém, se propomos a tradução como um encontro, por que separá-la do texto? No entanto, a descrição entre parêntesis no meio do texto provoca a perda do ritmo do texto, o que também arruinaria a ideia de encontro. Ao final, definimos por deixar ao final da página por perceber um encontro que não miscigena as três línguas, mas que estão sobrepostas em um mesmo espaço.

Em terceiro lugar, mencionamos que não houve inspiração no significado etimológico dos nomes das divindades para a renomeação em língua brasileira. Todos os deuses foram nomeados segundo a descrição estética de cada um.

Em quarto lugar, fazemos saber que ainda não há um consenso sobre a localização da descrição. Até o momento, estamos decididas a posicioná-las ao final de cada capítulo, configurando-se segundo o crítico e teórico de literatura Gerárd Genette, um paratexto. No entanto, as descrições enquanto paratextos não articularão em função pragmática de alcance ao leitor, mas uma dentro da proposta de tradução como encontro. Encaramos a descrição pós-capítulo como uma continuação da obra, sem almejar transmitir informações e sim tornar presente o perspectivismo indígena.

Em quinto lugar, encerramos este tópico com a responsabilidade que envolve um trabalho de descrição etnográfica no qual enxergamos relevância extrema de reflexão sobre si mesmo no processo de tradução. Aborda-se muito essa questão nas discussões sobre a impossibilidade da invisibilidade, mas gostaríamos de pontuar que esse caso específico de tradução demandou um balanceamento do “eu” e da autoconstrução cultural. Não se trata de traduzir com o propósito de remover as marcas do tradutor, mas sim contorná-las através do contato com a cultura do “outro” a fim de fazê-lo ser visto sem manifestar-se distante. Este projeto de tradução fundamenta-se pela postura tradutória de Antoine Berman, na qual as traduções devem ressaltar o “outro” na língua de tradução (BERMAN, 2011, p. 119, traduzido

por Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan e Andréia Guerini), que neste caso se expressa tanto na descrição das deidades apoiada no perspectivismo ameríndio, quanto em uma linguagem do português brasileiro com traços da língua espanhola do México. Resultaria fundamental, ainda, uma descrição que se desenvolvesse na própria linguagem do “outro”, caracterizando de fato a cosmovisão mesoamericana na língua de tradução.

Considerações Finais

28 A proposta de uma tradução etnográfica para *MALINCHE* surgiu como uma oportunidade de repensar uma tradução da obra feita anteriormente. Nela, a estratégia adotada baseou-se nas definições etimológicas na forma de “notas do tradutor” ao final da tradução. A consciência da proposta de tradução como encontro por intermédio da perspectiva etnográfica de Laplantine possibilitou uma reflexão que não seria considerada se não fosse a reflexão de seu trabalho na área de tradução. Pudemos, então, refletir sobre o estranhamento em direção à cultura mesoamericana causado pelas indicações em itálico, sobre a posição das notas do tradutor ao final da tradução, mas principalmente os limites de inserção na cultura do “outro” que foram impostos através dos conceitos etimológicos. Na proposta de tradução do presente trabalho, experienciamos a metodologia de Laplantine no intuito de analisar os efeitos de compreensão de uma outra cultura a partir da descrição. Aspiramos, dessa forma, proporcionar na tradução um reconhecimento do “outro” através da língua brasileira em uma forma de ser paralela à língua espanhola-nahuatl da obra literária.

Neste trabalho, também se refletiu sobre a tradução etnográfica como prática de pesquisa para configuração da perspectiva de outras culturas no âmbito da tradução e no âmbito da tradução de obras literárias que resgatam tempos pré-hispânicos. Significa construir o universo da alteridade *no* processo de tradução, posicionando em segundo lugar as pesquisas da cultura a ser estudada, que acabam por isolar o encontro da língua de tradução e original que se vivenciará posteriormente. Acreditamos que o papel do tradutor enquanto etnógrafo numa obra como *MALINCHE* é observar o que se depreende da cosmovisão do outro no processo de tradução. Esta tarefa proporcionará uma melhor percepção do que deve ser olhado e de *como* ele ser olhado. A imersão somente na leitura dos textos sobre a cultura a ser estudada não confronta claramente a cultura do tradutor e a cultura do “outro”, na qual, neste caso, se torna complexa pelo entrelaçamento da oralidade da língua nahuatl na língua escrita castelhana.

A problemática que manifestamos decorrente da descrição etnográfica neste contexto específico de tradução é a de relacionar as divindades somente como símbolo estético. Embora

a reprodução plástica seja de extrema importância para o reconhecimento dos deuses como seres soberanos, questionamos em que medida não estaríamos limitando a conexão que transcende à imagem e, no caso de tradução, às palavras. O “fazer ver” torna-se relativamente tarefa fácil se pensarmos que os símbolos plasmados nos códices ultrapassam a emoção estética. Os códices das divindades foram produzidos por povos que basearam suas ações em uma crença e em uma harmonia universais. Qual deverá ser a medida de sensibilização que um tradutor-etnógrafo instituirá quanto aos efeitos do objeto observado sobre o “outro”? Despir-se da missão de comunicação é essencial, porém, como ser capaz de descrever o “mais além” imbricado ao *olhar* indígena em direção às divindades?

Para concluir, destacamos que nosso interesse nas respostas dos questionamentos reserva-se para o fazer tradutório, através do acúmulo de experiências de traduções descritivas, já que não acreditamos em soluções exteriores à própria prática. A tradução-descritiva torna-se o objeto de observação *da* observação, fazendo ver os limites e também as grandes extensões que permite um tradutor alcançar em seu caráter performático.

REFERÊNCIAS

29

I. Do artigo

BERMAN, Antoine. *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo*. Traduzido por: Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan, Andréia Guerini. Rio de Janeiro: 7 Letra /PGET, 2007. Tradução de: *La traduction et la lettre, ou L'auberge du lointain*.

ESQUIVEL, Laura. *MALINCHE*. São Paulo:Ed. Suma de Letras, 2006.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Cristina. *Doña Marina (la Malinche) y la formación de la identidad mexicana*. Madri: Ed. Encuentro Ediciones, 2002.

LAPLANTINE, François. *A descrição etnográfica*. Traduzido por: João Manuel Ribeiro Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004. Tradução de: *La description ethnographique*.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Códices*. Os antigos livros do Novo Mundo. Traduzido por: Carla Carbone. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012. Tradução de: *Codices: los Antiguos Libros del Nuevo Mundo*.

PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Fondo de cultura económica: México, 1998.

II. Das descrições etnográficas

FAMSI. Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos. Disponível em: http://www.famsi.org/spanish/research/graz/borgia/thumbs_0.html Acesso em: 5 set. 2020.

FAMSI. Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos. Disponível em: http://www.famsi.org/spanish/research/graz/borbonicus/thumbs_0.html Acesso em: 5 set. 2020.

FLORESCANO, Enrique. *Los orígenes del poder en Mesoamérica*. México: FCE, 2009.

ⁱ Neste artigo, o nome da personagem histórica Malinche difere-se do título da obra *MALINCHE*, de Laura Esquivel, escrito aqui em maiúscula e em itálico.

ⁱⁱ Ou os antigos livros do Novo Mundo, segundo León-Portilla (2012).

NOTA DA TRADUTORA

Sara LELIS DE OLIVEIRA – Doutoranda em Literatura pela Universidade de Brasília. Mestre em Estudos da Tradução (2017) e Bacharel em Tradução – Espanhol (2014) pela mesma instituição. Universidade de Brasília, Departamento de Teoria Literária e Literaturas, Programa de Pós-Graduação em Literatura. Brasília, Distrito Federal, Brasil.

Currículo acadêmico: <http://lattes.cnpq.br/4813136675594866>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9471-7018>

E-mail: saralelis@gmail.com