FALEIROS, Álvaro Silveira. Antônio Risério. Tradutor e a Re-Existência Ameríndia. *Revista Belas Infiéis*, Brasília, v. 10, n. 4, p. 01-15, 2021. e-ISSN: 2316-6614. DOI: doi.org/10.26512/belasinfieis.v10.n4.2021.36055
Recebido: 12/01/2021 Aceito: 25/09/2021 Publicado: 17/11/2021

ANTÔNIO RISÉRIO TRADUTOR E A RE-EXISTÊNCIA AMERÍNDIA

ANTÔNIO RISÉRIO TRANSLATOR AND AMERINDIAN RE-EXISTENCE

Álvaro Silveira FALEIROS
Professor titular
Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas
Departamento de Letras Modernas
São Paulo, São Paulo, Brasil
lattes.cnpq.br/0352714063327188
orcid.org/0000-0001-7507-7801
faleiros@usp.br

Resumo: Partindo do discurso de posse do vice-presidente da Bolívia em novembro de 2020 e chegando à Constituição da República do Equador, aprovada em 2008, este artigo visa discutir a tradução de poéticas ameríndias como espaço de resistência. Com o intuito de descrever o papel transontológico implicado no refazimento dessas poéticas, destacamos o trabalho pioneiro do poeta e antropólogo Antônio Risério.
Palavras-chave: Antônio Risério. Tradução. Poéticas ameríndias. Poesia indígena. Resistência.

Abstract: *Starting from the inauguration speech from the Vice President of Bolivia in November 2020 and arriving at the Constitution of the Republic of Ecuador approved in 2008, this article aims to discuss the translation of Amerindian poetics as a space of resistance. In order to describe the transontological role involved in remaking these poetics, we highlight the pioneering work of the poet and anthropologist Antônio Risério.*
Keywords: *Antônio Risério. Translation. Amerindian poetics. Indigenous poetry. Resistance.*

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.

Certamente vivemos um momento incomum, um momento de profunda transformação. Não faz sentido para mim hoje, em meio a este trágico evento planetário que é a pandemia, à crise ambiental e à desregulamentação da vida social produzida pelo tecnocapitalismo, continuar pensando da mesma maneira. Seguindo os passos do antropólogo e médico americano Merrill Singer (1990), o momento atual tem sido chamado de "sindemia", pois estamos justamente diante de uma situação em que duas ou mais doenças interagem de tal forma que causam danos maiores do que sua mera soma. Ainda segundo Merril Singer (1990, s.n.): "o impacto dessa interação também é facilitado pelas condições sociais e ambientais que, de alguma forma, aproximam duas doenças ou tornam a população mais vulnerável ao seu impacto"[1].

Essa concepção mais articulada e transversal entre condições econômicas e ambientais, e que hoje encontramos não só na medicina, vem dando visibilidade a outros modos de existência humanos e não-humanos. Não se trata de discurso isolado de supostos militantes ecochatos. Tenho em mente especialmente um homem, David Choquehuanca. Para quem não sabe, esse descendente de aimarás nasceu em uma comunidade às margens do lago Titicaca, o mais alto do mundo e onde se encontram as mais antigas ruínas da América do Sul. Líder indígena e camponês, Choquehuanca atua junto a Evo Morales, há quase 30 anos, no movimento popular e no governo. Em 2006, Choquehuanca assumiu o cargo de chanceler da Bolívia [cargo que exerceu até 2019], e as relações exteriores da Bolívia, sob seu comando, foram marcadas pelos esforços para integração latino-americana, sem rompimento com os governos de direita do continente. Essa escolha se refletiu até os últimos meses de governo. Em 2019, por exemplo, Morales veio ao Brasil e cumprimentou Jair Bolsonaro pela posse presidencial.

Em novembro de 2020, Choquehuanca assumiu o cargo de vice-presidente da Bolívia, proferindo um discurso histórico, que começa assim[2]:

> Com a permissão de nossos deuses, de nossos irmãos mais velhos e de nossa Pachamama[3], de nossos ancestrais, de nossos achachilas, com a permissão de nosso Patujú, de nosso arco-íris, de nossa folha sagrada de coca. Com a permissão de nossos povos, com a permissão de todos os presentes e não presentes nesta Câmara, hoje quero compartilhar nossos pensamentos em alguns minutos.
>
> É uma obrigação comunicar, uma obrigação dialogar, é um princípio bem viver.

Os povos de culturas milenares, da cultura da vida, conservamos as nossas origens desde o amanhecer dos tempos remotos. Nós, seus filhos, herdamos uma cultura milenar que entende que tudo está interligado, que nada está dividido e que nada está fora . . . E o bem-estar de todos é o bem-estar de si mesmo. E ajudar é razão de crescer e ser feliz; e desistir pelo bem do outro nos fortalece…

. . . Durante séculos os cânones civilizadores de Abya Yala[4] foram desestruturados e muitos deles exterminados, o pensamento originário foi sistematicamente submetido ao pensamento colonial. Mas não conseguiram nos aniquilar, estamos vivos, somos de Tiwanaku, somos fortes, somos como pedra, somos cholke, somos sinchi, somos Rumy, somos Jenecherú, fogo que nunca apagou, somos de Samaipata, somos jaguar, somos Katari, somos Comanches, somos maias, somos guaranis, somos mapuches, mojeños, somos aimarás, somos quechuas, somos jokis e somos todos os povos da cultura da vida . . . iguais, rebeldes com sabedoria.

Hoje na Bolívia e no mundo vivemos uma transição que se repete a cada 2.000 anos, no marco da ciclicidade dos tempos, passamos do não tempo ao tempo, dando início ao novo amanhecer . . . Um novo sol e uma nova expressão na linguagem da vida onde a empatia pelo outro ou pelo bem coletivo substitui o individualismo egoísta.

. . . Desde o ano de 2006 começamos na Bolívia um trabalho árduo para conectar nossas raízes individuais e coletivas, para voltar a sermos nós mesmos, para voltarmos ao nosso centro, ao taypi[5], à pacha, ao equilíbrio que provém da sabedoria das civilizações mais importantes de nosso planeta. Estamos em pleno processo de recuperação de nossos saberes, dos códigos da cultura da vida, dos cânones civilizatórios de uma sociedade que vivia em íntima conexão com o cosmos, com o mundo, com a natureza e com a vida individual e coletiva.

. . . Um dos cânones inabaláveis da nossa civilização é a sabedoria herdada em torno da Pacha, garantir equilíbrio em todo tempo e espaço é saber administrar todas as energias complementares, a cósmica que vem do céu com a terra que emerge de debaixo da terra. Essas duas forças cósmicas telúricas interagem criando o que chamamos de vida como uma totalidade visível (Pachamama) e espiritual (Pachakama). Ao compreender a vida em termos de energia, temos a possibilidade de modificar nossa história, a matéria e a vida . . . Historicamente, a revolução é entendida como um ato político para mudar a estrutura social, a fim de transformar a vida do indivíduo,

nenhuma das revoluções conseguiu modificar a conservação do poder, para manter o controle sobre o povo.

. . . Não foi possível mudar a natureza do poder, mas o poder conseguiu distorcer as mentes dos políticos, o poder pode corromper e é muito difícil modificar a força do poder e de suas instituições, mas é um desafio que assumiremos com a nossa sabedoria. Povos, nossa revolução é a revolução das ideias, é a revolução dos equilíbrios, porque estamos convencidos de que para transformar a sociedade, o governo, a burocracia e as leis e o sistema político devemos mudar como indivíduos.

. . . Nossa verdade é muito simples, o condor só alça voo quando sua asa direita está em perfeito equilíbrio com a esquerda, a tarefa de nos formarmos como indivíduos equilibrados foi brutalmente interrompida há séculos. [… Ela] requer que sejamos indivíduos livres e equilibrados para construir relacionamentos harmoniosos com os outros e com o nosso ambiente, é urgente que sejamos capazes de manter o equilíbrio para nós mesmos e para a comunidade. . . . Buscamos o mandato, não buscamos o confronto, buscamos a paz, não somos da cultura da guerra ou da dominação, nossa luta é contra todas as formas de submissão e contra o pensamento colonial único patriarcal, venha de onde vier.

. . . O novo tempo significa ouvir a mensagem dos nossos povos que vem do fundo do coração, significa curar feridas, olhar para nós com respeito, recuperar a pátria, sonhar juntos, construir fraternidade, harmonia, integração, esperança para garantir a paz e a felicidade das novas gerações.[6] (Coquehuanca, 2020)

Os estudos literários no Brasil têm aos poucos despertado para essa profunda e silenciosa transformação. A publicação em 2018 do número "Contemporaneidades ameríndias" na revista de *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, organizado por Devair Fiorotti e Pedro Mandagará, é um belo exemplo disso e de como ainda estamos muito distantes de uma concepção mais ampla e compreensiva do literário. Nesse sentido, os organizadores apontam: "O caminho adotado pelos estudos de literatura brasileira tem sido o de ignorar as produções artísticas ameríndias. Qualquer revisão da grade curricular dos cursos universitários de Letras ou de compêndios de historiografia literária brasileira são exemplos claros disso (Fiorotti & Mandagará, 2018, p. 13).

Trazer à baila essa discussão é, pois, discutir o próprio modo como a história da literatura brasileira vem sendo há séculos concebida. Como bem lembram os organizadores do referido número:

> A historiografia da literatura é coetânea de uma ideia de progresso que com ela surgiu, em algum momento entre a segunda metade do século XVIII e a primeira do XIX. A literatura descobriu a história, e uma ideia moderna de literatura (Souza, 2011) tomou a frente, suplantando os domínios da poética e da retórica antiga. Ideias como a de nação, gênio e originalidade tornaram-se definidoras do literário e de sua história. Principalmente o culto ao novo exacerbado nesse período levará à estética experimental das vanguardas do século XX, contribuindo para a leitura da literatura como desvio dos formalistas russos, por exemplo.
>
> Entre Mme. de Stäel e Jakobson, permaneceu em comum a noção de um certo progresso literário, seja um progresso temporal — como se vê em histórias da literatura como a *Formação da literatura brasileira*, de Antonio Candido —, seja um progresso descontínuo — como o proposto pela ideia de paideuma, de Pound aos irmãos Augusto e Haroldo de Campos. A ideia de progresso, aplicada à literatura, depende de certas preconcepções comuns à modernidade (como o culto ao indivíduo) e às culturas da escrita (como a fixidez do registro). A literatura é, assim, pensada como uma sucessão de autores que suplantam uns aos outros — a angústia da influência, de Harold Bloom, é um exemplo, assim como sua proposta canônica é limitadora, contribuindo para o abismo em que nos encontramos hoje em relação ao cânone e às poéticas extraocidentais. (Fiorotti & Mandagará, 2018, p. 16)

Não raro na história das culturas humanas, a tradução tem servido de ponte para atravessarmos certos abismos. A centralidade da tradução nesse processo de transformação pode também ser verificada no deslocamento importante atualmente em curso na literatura produzida no Brasil. Talvez a própria centralidade da tradução aí seja indício da profundidade da transformação em curso. Não me parece, pois, ser acaso o fato de que o dossiê do número *Contemporaneidades* ameríndias seja formado por tantos textos envolvendo a tradução. Os dois primeiros, por exemplo, são "Traduzindo tolo: eu canto o que ela cantou que ele disse que. . . ou quando cantamos somos todas hipermulheres", de Bruna Franchetto e "Wenía: o

surgimento dos antepassados — Leitura e tradução de um canto narrativo ameríndio (Marubo, Amazônia Ocidental), de Pedro Cesarino.

Essa presença determinante de dois dos mais importantes antropólogos dedicados à tradução de artes verbais ameríndias da atualidade poderia ser compreendida como um acontecimento isolado. A publicação também em 2018 da coletânea *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*, organizada por Julie Dorrico, Leno Francisco Danner, Heloisa Helena Siqueira Correia e Fernando Danner parece indicar que não. Disponível para download gratuito, essa antologia reúne textos bastante diversos. Como se pode ler no prefácio:

> Essa obra, organizada por leitores/as e admiradores/as da cultura indígena brasileira, compõe-se de três partes que consideramos fundamentais para dinamizar a diversidade da pesquisa em torno da produção indígena, seja literária, seja em termos de recepção crítica. A primeira parte contém textos de autoria dos/as próprios/as indígenas enquanto protagonistas que estão se lançando como escritores/as de narrativas indígenas, compondo, assim, esse movimento literário emergente que reúne oralidade, escrita alfabética, obra publicada e mídias sociais. Aqui, autores como Ailton Krenak, Tiago Hakyi, Márcia Kambeba, Cristino Wapichana, Ely Macuxi, Olívio Jekupé, Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Felipe Milanez e Biraci Brasil Nixiwaka fazem considerações sobre sua produção literária e, nesse caso, sobre o sentido, a dinâmica e o mote da literatura indígena por eles/as produzida. A segunda parte abarca textos teóricos de não indígenas que reiteram a poética indígena no contexto de outras linguagens que não se restringem à escrita alfabética, expressando a novidade que ela representa seja para a academia, seja para nossa esfera pública, política e cultural. E, por fim, a terceira parte apresenta a leitura por estudiosos/as não indígenas dessa produção contemporânea realizada pelos/as escritores/as indígenas, em perspectiva teórico-crítica, avaliando os textos de autoria indígena e/ou textos de autores/as não indígenas que tematizam a cultura indígena em suas sabedorias e tradições. (Dorrico et al, 2018, p. 13)

Interessa para os fins desta reflexão notar que essa segunda parte, que “abarca textos teóricos de não indígenas que reiteram a poética indígena no contexto de outras linguagens”, é intitulada “Textos pioneiros sobre literatura indígena brasileira”. O primeiro deles é o ensaio

"Palavras canibais", do poeta e pensador Antônio Risério. Publicado originalmente na *Revista USP*, nº 13, em 1991, o texto é retomado no hoje já clássico *Textos e tribos: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros,* de 1993. "Palavras canibais" é um ensaio em que se discute o trabalho de tradução de um canto araweté do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Nele, Risério retoma a descrição e os argumentos contidos no estudo etnográfico de Viveiros de Castro para, ao final, propor retradução poética do referido canto. Uma vez mais, a tradução ocupa um papel central nessa trans-formação em curso. E Risério (1993), não satisfeito em recriar o canto, vai além ao provocar:

> Outro lance: reclamo insistentemente, como se verá, da escassez de criações, no idiomaterno, de textos afro-ameríndios. Falo de recriações poéticas (poesia com poesia se paga), não de versões etnográficas "conteudistas", onde também estamos mal servidos. Quando vejo o trabalho feito em outros países, não posso evitar a pergunta. Por que nos damos a este luxo? Por que ainda hoje não agregamos tais textos ao conjunto de nossos bens simbólicos? Não há desculpa. (Risério, 1993, p. 23)

O próprio Risério tenta responder à provocação em sua recolha de poemas *Fetiche.* Publicada em 1996, ela reúne pouco mais de seis dezenas de poemas autorais, muitos deles deliberadamente apropriações livres — recriações poéticas — de outros textos. O primeiro texto da recolha é um quase haicai intitulado "O kamikase da linguagem" e o seguinte se intitula "Via Papua". Com efeito, o termo "via" encontra-se no título de muitos dos poemas, são eles: Via Bambara 1, Via Bambara 2, Via Agostinho, Via Campaella, Via Vico, Via Heráclito, Via Caiapó/Quase araweté, Via Ennius, Via Abaluya, Via Marcial, Via Pagu. Difícil não lembrar da tradição romântica e de sua prática corrente de escrever poemas "*à la manière de*" ou "traduzido de". A diferença consiste, primeiramente, na variedade de referências, com a inclusão de pontes com textos afro-ameríndios. A segunda é a presença, no final do volume, de notas. Na nota em que comenta o primeiro dos poemas intitulado "Via" (precisamente "Via Papua"), Risério (1996a, p. 96) explicita que o termo se refere a "um texto criado a partir de outros textos". Até aí nada de mais, uma vez que esse é o mais fundamental meio de criação literária. O interessante é que, logo em seguida, Risério acrescenta:

> Compus "Via Papua" ao cabo de uma travessia do "Argonauts os the Western Pacific", de Bronislaw Malinowiski. Um texto extraído de encantamentos do sistema de magia

> (papua-melanésio) da canoa voadora. Neo-romantismo injetado num tópico da textualidade trobianesa. . . . Parti de um texto mágico que diz: "você atinge a língua dele, você atinge o peito dele, você desamarra a sua quilha, canoa". O som do original é bonito (as vogais devem ser pronunciadas como em italiano e as consoantes como em inglês, ensina Malinowiski): "kuvaylise mayena, kuvaylise bubuwala, kulakwoyse kala sibu waga". (Risério, 1996a, p. 96)

Resumi a longa nota, na qual, além das explicações acima, há uma série de considerações sobre linguagem e magia retiradas dos estudos de Malinowski. É a antropologia a serviço da poesia e não o inverso, mas ela está lá, tensionando o poema, adensando sua leitura pela inclusão de camadas interpretativas; para usar expressão retomada pelo próprio Risério, "abrindo caminho". É uma pena que o poema caiapó-araweté não venha acompanhado de notas como a maioria das "vias" percorridas, estando elas, as notas, centradas nos poemas provindos das tradições europeia e africana.

Aliás, o trabalho de reescrita de Risério acabou se voltando mais para as artes verbais de matriz africana e não foi só em *Fetiche* que ele a desenvolveu. Nesse mesmo ano de 1996, Risério publica *Oriki Orixá*, no qual apresenta, comenta e traduz uma série de orikis, forma poética estruturante da vida iorubana. São muitas as nuanças envolvendo essa forma; e essa complexidade não é evitada por Risério. Ela se reflete na própria estrutura do livro, como explica Risério (1996b):

> Para mim, este livro se forma de três dimensões distintas. A primeira — reunindo as seções "Toques para uma poética Nagô", "O transe humano dos deuses" e "Transcriando orikis" — não traz nenhuma novidade. Compõe-se de textos que são, no máximo, escritos de *haute vulgarisation*, dirigidos a um público de língua portuguesa. Mas não defendem qualquer tese inédita . . .
>
> Uma segunda dimensão é dada pela antologia de orikis, sob o título "Flores da fala". Aqui a conversa é outra. Trata-se de primeira tentativa feita, entre nós, de recriação poética de orikis, a partir dos textos iorubanos originais . . .
>
> O escrito "Oriki agora", por sua vez, pertence à categoria dos textos que procuram desbravar temas. É um texto pioneiro, proposta para futuros mapeamentos e interpretações, que assinala a presença do oriki-nagô . . . na produção textual de língua espanhola e portuguesa nas Américas. (Risério, 1996b, pp. 17–18)

FALEIROS, Álvaro Silveira. Antônio Risério. Tradutor e a Re-Existência Ameríndia. *Revista Belas Infiéis*, Brasília, v. 10, n. 4, p. 01-15, 2021. e-ISSN: 2316-6614. DOI: doi.org/10.26512/belasinfieis.v10.n4.2021.36055

Estamos assim diante de uma obra organizada em cinco seções. Parte-se de um consistente conjunto de escritos que dão a ver a riqueza e especificidade da forma oriki, da língua iorubá para, a partir dessa reflexão, descrever o projeto de transcriação em curso. É fascinante acompanhar como esse conjunto ampara as transcriações. O leitor atento já chega ao texto poético ciente dos limites e da força que encontrará nos poemas. A parte final, ainda mais ousada, ensaia aproximações entre os orikis e certa poesia falada e cantada entre nós, com especial destaque para os baianos Dorival Caymmi, Gilberto Gil e Moraes Moreira (com quem o próprio Risério fez algumas canções). A riqueza desse livro, com todas as questões teóricas e poéticas que suscita, pode dificilmente ser resumida em algumas linhas. Guardamos, para os fins dessa apresentação, que talvez *Oriki orixá* seja o mais importante livro de tradução de poesia publicado no Brasil nas últimas décadas. O futuro dirá…

Vem então a pergunta: e por que nós, que estamos aqui discutindo tradução de poesia ameríndia, iríamos nos debruçar sobre a tradução de poesia iorubana? A resposta é simples. Na coletânea *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção* mencionada acima, mais especificamente na já referida segunda parte intitulada "Textos pioneiros sobre literatura indígena brasileira", também se encontra o ensaio "Yãmîy Maxacali: um gênero nativo de poesia", de Charles Bicalho. Originalmente publicado na revista *Aletria*, em 2008, o texto apresenta o *Yãmîy* como um gênero poético performático. Para além das belas e informadas considerações a respeito da centralidade do canto-espírito na vida maxacali, Bicalho traduz esses cantos à luz precisamente do trabalho de Risério a respeito dos orikis. Ao aproximar os dois projetos de transcriação, Bicalho (2018), comenta:

> O *oriki*, assim como o *yãmîy*, é também o canto de um espírito. No caso, um espírito africano: o *orixá*. Segundo Risério, citando o *Dicionário de cultos afro-brasileiros* de Cacciatore: "cântico de louvor que conta os atributos e feitos de um *orixá*".
>
> Paratático, portanto, é o *oriki* — e, segundo nossa hipótese, também o *yãmîy* —, no sentido de que o discurso que o estrutura prescinde de conectores lógicos, como as conjunções, e não se organiza em períodos compostos por subordinação, o que dá à fala ou à escrita seu caráter hierarquizante, como normalmente acontece no discurso ocidental.
>
> Vemos que o poema maxakali aqui transcriado não apresenta "frases que se montam por subordinação hierárquica" numa "seqüência de causas e efeitos". Ele se mostra muito mais como um texto em que "as frases estão em pé de igualdade", sem orações

subordinadas, numa estrutura em que as frases "podem ser justapostas e encaixadas *ad infinitum*".

Cada verso se coloca como uma ideia ou imagem completa, sem conectores que os concatenem. Cada verso é uma frase completa. O paralelismo que há no poema, principalmente pela repetição do sintagma "o ouriço" a iniciar cada um dos versos, reforça tal concepção.

Analisando o mesmo procedimento presente no *oriki*, Risério diz: "O *oríkì* é sobretudo uma espécie de montagem de atributos do objeto que tematiza. Uma construção epitético-ideogramática. O que importa é isso: montagem de atributos, colagem de predicados, justaposição de particularidades e emblemas". E mais: "O método de montagem. Um *oríkì* de *Omolu*, por exemplo, é uma espécie de ideograma do senhor das pestes". Montagem, ideograma, eis o princípio que rege também o *yãmîy* maxakali, caso o queiramos ler no contexto das poéticas ditas de vanguarda. (Bicalho, 2018, pp. 181–182)

A longa citação acima não deixa dúvidas de que os procedimentos identificados por Risério e estruturantes de seu projeto de transcriação balizam o trabalho de reescrita proposto por Barcelos; o que só confirma a viva energia que provém da obra de Risério.

Essa abordagem ecoa nos projetos tradutórios de outros importantes poetas e escritores, que vêm ocupando um lugar cada vez mais central no Brasil. Penso especialmente nas obras de Pedro Cesarino, Sérgio Medeiros e Josely Vianna Baptista. Cada um deles merece seguramente atenta leitura, tanto pela qualidade reflexiva quanto poética do que realizam, escapando contudo ao escopo deste artigo. Parece-nos melhor observar certas implicações históricas desse ato de resistência tradutória. Para tal, convém retomar a concepção de história que está aqui em jogo.

Em seu ensaio "História do tempo presente e historiografia", François Dosse defende que, no final do século XX e início do XXI, entramos em um novo regime de historicidade. Para ele, hoje:

> . . . a crise da ideia de progresso, a crise do que está para vir e do futuro, reflete sobre nosso espaço de experiência, por isso sobre nossa relação com o passado. Paul Ricoeur preconiza distinguir a tradição e o tradicionalismo, fazendo deste último item um transcendental (o tempo atravessado, como uma fusão de horizontes). O

> tradicionalismo significa que a distância temporal que nos separa do passado "não é um intervalo morto, mas uma transmissão geradora de sentido" (Ricoeur, *Temps récit*, tome 3, 1985, p. 399). O passado nos questiona à medida que o questionamos. Quanto ao presente, ele é colocado sob a égide do conceito de iniciativa, de um fazer, ou ainda, de uma conexão. Uma História do tempo presente abriria, então, seus extremos a todo o espaço da experiência, em nome do futuro de um passado tornado fonte de um agir. (Dosse, 2012, p. 18)

Em nosso espaço de experiência sul-americano, a experiência Boliviana não me parece ser de menor importância. Como já mencionado no início, a Bolívia conta hoje com o governo que mais empodera os primeiros povos das Américas, sendo o vice-presidente do país, David Choquehuanca, descendente de aimarás — como a visão de mundo manifesta em seu discurso de posse não deixa a menor dúvida. E essa visão de mundo não é nenhum delírio de nefelibatas. Basta lembrar que as constituições andinas, sobretudo de Bolívia e Equador, representam transformação considerável mesmo se comparadas a Constituições cidadãs como a brasileira. Como nota Roberto Zular (2020) em ensaio a respeito da sobredeterminação e variações ontológicas, há no Capítulo Sétimo da Constituição Equatoriana (artigo 71 e 72ss) referência expressa aos direitos da(s) "natureza(s)":

> Art. 71. A natureza ou Pacha Mama, onde a vida é reproduzida e realizada, tem o direito de ter sua existência plenamente respeitada e a manutenção e regeneração de seus ciclos de vida, estrutura, funções e processos evolutivos . . . Art. 72. A natureza tem direito à restauração. Essa restauração será independente da obrigação do Estado e das pessoas físicas ou jurídicas de indenizar indivíduos e grupos que dependem dos sistemas naturais afetados.[7] (Ecuador, 2008)

Trata-se de, como destaca Zular, não apenas reconhecer a natureza como sujeito de direito…

> mas também um reconhecimento de uma internalização da diferença dos modos de se relacionar com isso que chamamos natureza, *natureza ou Pacha Mama* são diferentes modos de existência, diferentes formas de conhecimento e de regimes de relação com o mundo que asseguram não só um conflito ontológico constitucionalmente construído dos diferentes modos de relação com aquilo que nós chamamos natureza, mas também uma aceitação constitucional de formas diferentes de configuração de direitos de

> propriedade e de família, chegando mesmo a um reconhecimento de uma relativa autonomia jurisdicional atinente à cada comunidade étnica. (Zular, 2020, p. 35)

Zular vai ainda mais longe e, acionando o pensamento da antropóloga peruana Marisol de la Cadena, lembra que essa transformação jurídica abre espaço para o que Cadena chama de "pluriverso como mundos sócionaturais heterogêneos parcialmente conectados negociando politicamente seus dissensos ontológicos" (Cadena, 2010, p. 360). Escrever *outramente* a história da literatura deste território que hoje se chama Brasil passa, a meu ver, justamente pela negociação política de dissensos ontológicos trazida por Roberto Zular.

O passado assim pode deixar de ser compreendido como progressivo ou em desenvolvimento e passa a ser aberto a interpretações plurais, reticulares, como desenhos nos *taypi*. Podemos desse modo evitar a armadilha do progresso e do desenvolvimento incutidos em nosso pensamento subalternizado de galho pobre da grande árvore da literatura europeia e passar a tecer bordados e cestarias que indicam outros caminhos.

Enfim, diante de assunto tão abrangente, tão ignorado e tão sujeito a equivocações, o que propomos é apenas evidenciar o fato de que há uma profunda e surda transformação em curso na sociedade e a literatura não está fora dela. E, espero tê-lo demonstrado, o duplo trabalho antropológico e poético de transcriação de Risério em torno de poéticas afro-ameríndias não ocupa um lugar menor na re-existência de nossa história literária agora em plena trans-formação.

REFERÊNCIAS

Bicalho, C. (2018). Yãmîy Maxacali: um gênero nativo de poesia. In J. Dorrico, L. F. Danner, H. H. S. Correia & F. Danner (Orgs.), *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Editora Fi.

Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes. *Cultural Anthropology*, *25*(2), 334–370.

Coquehuanca, D. (2020). *Discurso de posesión des vice-presidente de la República de Bolívia.* https://www.la-razon.com/nacional/2020/11/08/lea-el-discurso-completo-de-la-posesion-del-vicepresidente-david-choquehuanca/

Dorrico, J., Danner, L. F., Correia, H. H. S., & Danner, F. (Orgs.). (2018). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Editora Fi.

Dosse, François. (2012). História do tempo presente e historiografia. *Revista Tempo e Argumento*, *4*(1), 5–23.

Ecuador. (2008, agosto). *Constitución del Ecuador*. https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf

Fiorotti, D., & Mandagará, P. (2017, dezembro). Contemporaneidades ameríndias: diante da voz e da letra. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, (53), 13–21.

Risério, A. (1993). *Textos e tribos*. Imago.

Risério, A. (1996a). *Fetiche*. Casa de Jorge Amado.

Risério, A. (1996b). *Oriki Orixá*. Perspectiva.

Zular, R. (2020). No fluxo dos recados: sobredeterminação e variações ontológicas em "O recado do morro" de Guimarães Rosa e *A queda do céu* de Kopenawa e Albert". *Crítica Cultural, 15*(1), 19–39.

[1] https://cee.fiocruz.br/?q=node/1264

[2] Seleção e tradução nossa dos trechos do discurso transcrito integralmente em https://www.la-razon.com/nacional/2020/11/08/lea-el-discurso-completo-de-la-posesion-del-vicepresidente-david-choquehuanca/

[3] Como aponta Atuq Eusebio Manga Qespi, em seu estudo "Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo" [*Revista de Antropología Americana*, 24, Edit. Complutense, Madrid. 1994]: "*Pacha* é uma palavra unívoca que denota espaço (comprimento, largura e profundidade) e tempo (a quarta dimensão). Essa conexão de duas condições — uma estática e outra dinâmica no mesmo nível — além de conectar o espaço cósmico ou 'céu', também evidencia um conceito de tempo histórico que revela a sequência de *loops* autônomos e dinâmicos que podem se auto-gerar. Tal padrão se revela por meio da conjunção dos termos *urin* (como zona antiga e não visível), *janan* (como zona recente e visível) e *ñawpa*, palavra que alude ao 'tempo antigo' e ao 'tempo que chega até nós'." [traduções nossas, salvo indicação].

Original: "Pacha is a univocal word that denotes space (length, width and depth) and time (the fourth dimension). This connection of two conditions — a static one and a dynamic one on the same level — besides connecting the cosmic space or 'sky', also shows a concept of time in history that reveals the sequence of autonomous and dynamic loops that can generate themselves. Such a pattern reveals itself by means of the conjunction of dic terms *urin* (as ancient and no-visible zone), *janan* (as recent and visible zone) and *ñawpa* a word that alludes to 'ancient time' and to the 'time that will come towards us'."

[4] Conforme Arturo Arias, Luis E. Cárcamo-Huechante e Emilio del Valle Escalante, no artigo intitulado "Literaturas de Abya Yala" (2012): "*Abya Yala*, no idioma cuna (Panamá), significa 'terra em plena maturidade'. Este é o termo com que os movimentos indígenas nomeiam o continente americano em sua totalidade. A escolha deste nome foi sugerida pelo líder aymara Takir Mamani".

Original: "*Abya Yala*, en idioma cuna (Panamá), significa "tierra en plena madurez". Este es el término con que los movimientos indígenas denominan al continente americano en su totalidad. La elección de este nombre fue sugerida por el líder aymara Takir Mamani".

[5] Melisa Stocco em seu artigo "El concepto de *taypi ch'ixi* como aporte al estudio de la poesía mapuche bilingüe" (2018) observa que "[n]os tecidos andinos aymara, o *taypi* é o centro que ordena as simetrias, assimetrias e ritmos da prática têxtil. Silvia Rivera Cusicanqui retoma o conceito para referir-se a um *taypi ch'ixi* como o espaço onde o indígena e o occidental se entretecem e onde se evidencia a vitalidade da complexa trama cultural latino-americana. [Servindo também…] *para analizar a prática auto-tradutora na atual poesia originária bilingue como um espaço intermediário cheio de tensões, um tecido urdido no conflito e a complementariedade entre línguas, culturas e subjetividades*".

Original: "En los tejidos andinos aymara, el *taypi* es el centro que ordena las simetrías, asimetrías y ritmos de la práctica textil. Silvia Rivera Cusicanqui retoma el concepto para referirse a un *taypi ch'ixi* como el espacio donde

lo indígena y lo occidental se entretejen y donde se evidencia la vitalidad de la compleja trama cultural latinoamericana . . . para analizar la práctica autotraductora en la actual poesía originaria bilingüe como un espacio intermedio pleno de tensiones, un tejido urdido en el conflicto y la complementariedad entre lenguas, culturas y subjetividades."

[6] Con el permiso de nuestros dioses, de nuestros hermanos mayores y de nuestra Pachamama, de nuestros ancestros, de nuestros achachilas, con el permiso de nuestro Patujú, de nuestro arcoíris, de nuestra sagrada hoja de coca. Con el permiso de nuestros pueblos, con el permiso de todos los presentes y no presentes en este hemiciclo. Hoy quiero compartir nuestro pensamiento en unos minutos.

Es obligación de comunicarnos, obligación de dialogar, es un principio del vivir bien.

Los pueblos de las culturas milenarias, de la cultura de la vida mantenemos nuestros orígenes desde el amanecer de los tiempos remotos. Los hijos hemos heredado una cultura milenaria que comprende que todo está interrelacionado, que nada está dividido y que nada está fuera . . . Y el bienestar de todos es bienestar de uno mismo, que ayudar es motivo de crecer y ser feliz, que renunciar en beneficio del otro nos hace sentir fortalecidos…

. . . Durante siglos los cánones civilizatorios del Abya Yala fueron desestructurados y muchos de ellos exterminados, el pensamiento originario fue sistemáticamente sometido al pensamiento colonial. Mas no lograron apagarnos, estamos vivos, somos de Tiwanaku, somos fuertes, somos como la piedra, somos cholke, somos sinchi, somos Rumy, somos Jenecherú, fuego que nunca se apagaba, somos de Samaipata, somos jaguar, somos Katari, somos comanches, somos mayas, somos guaraníes, somos mapuches, mojeños, somos aymaras, somos quechuas, somos jokis, y somos todos los pueblos de la cultura de la vida que despertamos larama, igual, rebelde con sabiduría.

. . . Hoy Bolivia y el mundo vivimos una transición que se repite cada 2.000 años, en el marco de la ciclidad de los tiempos, pasamos del no tiempo al tiempo, dando inicio al nuevo amanecer . . . Un nuevo sol y una nueva expresión en el lenguaje de la vida donde la empatía por el otro o el bien colectivo sustituye al individualismo egoísta.

. . . Desde el año 2006 empezamos en Bolivia un duro trabajo para conectar nuestras raíces individuales y colectivas, para volver a ser nosotros mismos, volver a nuestro centro, al taypi, a la pacha, al equilibrio de donde emergen la sabiduría de las civilizaciones más importantes de nuestro planeta. Estamos en pleno proceso de recuperación de nuestros saberes, de los códigos de la cultura de la vida, de los cánones civilizatorios de una sociedad que vivía en íntima conexión con el cosmos, con el mundo, con la naturaleza y con la vida individual y colectiva.

. . . Uno de los cánones inquebrantables de nuestra civilización es la sabiduría heredada en torno a la Pacha, garantizar equilibrios en todo tiempo y espacio es saber administrar todas las energías complementarias, la cósmica que viene del cielo con la tierra que emerge de debajo de la tierra. Estas dos fuerzas cósmicas telúricas interactúan creando lo que llamamos vida como una totalidad visible (*Pachamama*) y espiritual (*Pachakama*). Al comprender la vida en términos de energía tenemos la posibilidad de modificar nuestra historia, la materia y la vida . . . Históricamente se comprende la revolución como un acto político para cambiar la estructura social, para así transformar la vida del individuo, ninguna de las revoluciones ha logrado modificar la conservación del poder, para mantener control sobre las personas.

. . . No se consiguió cambiar la naturaleza del poder, pero el poder ha logrado distorsionar la mente de los políticos, el poder puede corromper y es muy difícil modificar la fuerza del poder y de sus instituciones, pero es un desafío que asumiremos desde la sabiduría de nuestros pueblos. Nuestra revolución es la revolución de ideas, es la revolución de equilibrios, porque estamos convencidos que para transformar la sociedad, el Gobierno, la burocracia y las leyes y el sistema político debemos cambiar como individuos.

. . . Nuestra verdad es muy simple, el cóndor levanta vuelo solo cuando su ala derecha está en perfecto equilibrio con su ala izquierda, la tarea de formarnos como individuos equilibrados fue brutalmente interrumpida hace siglos . . . Exige que seamos individuos libres y equilibrados para construir relaciones armónicas con los demás y con nuestro entorno, es urgente que seamos seres aptos de sostener equilibrios para sí y para la comunidad . . . Buscamos el mandato, no buscamos enfrentamiento, buscamos la paz, no somos de la cultura de la guerra ni de la dominación, nuestra lucha es contra todo tipo de sometimiento y contra el pensamiento único colonial, patriarcal, venga de donde venga.

. . . El nuevo tiempo significa escuchar el mensaje de nuestros pueblos que viene del fondo de sus corazones, significa sanar heridas, mirarnos con respeto, recuperar la patria, soñar juntos, construir hermandad, armonía, integración, esperanza para garantizar la paz y la felicidad de las nuevas generaciones.

[7] Art. 71. La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. . . Art. 72. La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de Indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados.

FALEIROS, Álvaro Silveira. Antônio Risério. Tradutor e a Re-Existência Ameríndia. *Revista Belas Infiéis*, Brasília, v. 10, n. 4, p. 01-15, 2021. e-ISSN: 2316-6614. DOI: doi.org/10.26512/belasinfieis.v10.n4.2021.36055