

CBEAL Pesquisa I



**Tradução e
Interpretação
Comunitária**



| Secretaria de Cultura e Economia Criativa

CBEAL PESQUISA I

Tradução e interpretação comunitária

Organização:

Centro Brasileiro de Estudos da América Latina – CBEAL

Centro Brasileiro de Estudos da América Latina – CBEAL

Fundação Memorial da América Latina

São Paulo, 2022



| Secretaria de Cultura e Economia Criativa

GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO

Rodrigo Garcia

Governador do Estado de São Paulo

Sérgio Henrique Sá Leitão Filho

Secretário de Estado de Cultura e Economia Criativa

FUNDAÇÃO MEMORIAL DA AMÉRICA LATINA

Conselho Curador

Almino Monteiro Álvares Afonso

Presidente

Matheus Gregorini Costa

Vice-presidente

Sérgio Henrique Sá Leitão Filho

Secretário de Estado da Cultura e Economia Criativa

Bruno Caetano

Secretário de Estado de Desenvolvimento Econômico

Carlos Gilberto Carlotti Junior

Reitor da Universidade de São Paulo – USP

Antonio José de Almeida Meirelles

Reitor da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp

Pasqual Barretti

Reitor da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Unesp

Marco Antonio Zago

Presidente da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP

Ruy Martins Altenfelder Silva

Membro Conselho Curador

DIRETORIA EXECUTIVA

Jorge Damião de Almeida

Diretor-presidente

Luciana Latarini Ginezi

Diretora do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina

Antônio Eduardo Colturato

Diretor Administrativo e Financeiro

Fabrcio Raveli Bolzan

Diretor de Atividades Culturais

CBEAL PESQUISA I

Gerente de Assuntos Acadêmicos

Alexandre Barbosa

Edição, redação, preparação de textos e revisão

Eduardo Rascov
Maristela Debenest

Capa

Rafael Bezerra

Formatação

Maristela Debenest

Produção

Raiane Kely Carvalho Félix

ISBN

978-65-992157-8-0

Tradução e interpretação comunitária [recurso eletrônico] /
organização Centro Brasileiro de Estudos da América Latina –
CBEAL. – 1. ed. – São Paulo : Fundação Memorial da América
Latina, 2022.

370 p. : il. – (CBEAL Pesquisa; v.1)

ISBN: 978-65-992157-8-0

1. Tradução 2. Línguas 3. Linguística I. Centro Brasileiro de
Estudos da América Latina, org. II. Série

CDD – 410

Ficha catalográfica elaborada pela equipe da Biblioteca Latino-Americana

Sumário

Apresentação	
<i>Luciana Latarini Ginezi</i>	1
Tradução e hospitalidade: a interpretação comunitária como direito linguístico no Brasil	
<i>Sabine Gorovitz</i>	5
Parte 1	
A interpretação comunitária como garantia de direitos dos povos indígenas no Brasil	
<i>Mujekwa: tradução, interpretação comunitária e conhecimento entre os Ka'apor</i>	
<i>André Sanches de Abreu</i>	26
Tradução e mediação transcultural como desinvizibilização e representatividade dos Kaignang no Museu da Flona de Canela	
<i>Guilherme Maffei Brandalise</i>	48
Direitos linguísticos dos povos indígenas no Brasil: a mediação linguística como garantia de acesso na agenda dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável	
<i>Raquel de Santana Iraha</i>	75
Parte 2	
A interpretação comunitária no contexto de refúgio no Brasil	
A mediação linguística e intercultural no âmbito do processo de interiorização dos migrantes e refugiados venezuelanos no Brasil	
<i>Bruno Vicente Lippe Pasquarelli</i>	96
<i>Kreyòl pale, kreyòl konprann: o ensino de crioulo haitiano e a formação de intérpretes comunitários no Brasil em contexto humanitário</i>	
<i>Bruno Pinto Silva</i>	124
A mediação linguística e transcultural: por uma abordagem decolonial da formação do intérprete comunitário no Brasil para imigrantes hispano-falantes	
<i>Gabriel Adams Castelo Branco de Aragão</i>	143

Parte 3

Narrativas e dramatizações como base para a formação do intérprete comunitário

- O Teatro Documental e Testemunhal latino-americano e a formação do intérprete comunitário**
Rafa da Silveira Falcão 168
- Narrativas de e sobre crianças refugiadas: contribuições da Análise do Discurso para a interpretação comunitária**
Sabrina Sant'Anna Rizental 185
- Imigrantes na cidade: a situação sociolinguística de haitianos e venezuelanos em Goiânia**
Suzete Almeida de Bessa 211

Parte 4

Seminário Formação de tradutores e intérpretes comunitários

- Conectando redes e saberes: experiências de tradução com indígenas Warao refugiados no Nordeste do Brasil**
Rita de Cássia Melo Santos, Angela Facundo Navia, Luis Guillermo Meza Álvarez 239
- A Mediação Cultural Avá-guarani: des-cobrimo a história e re-aprendendo o viver comum**
Camila Cristina Lazzarini 253
- A tradução para o espanhol da Cartilha de Direitos Trabalhistas e Previdenciários para Imigrantes e Refugiados**
Barbara Zocal da Silva, Bruna Macedo de Oliveira, Heloísa Pezza Cintrão, Santiago Eduardo Ortiz Moreno 273
- Língua vivida em José María Arguedas**
Ligia Karina Martins de Andrade 295
- Felipe Guaman Poma de Ayala (séc. XVI): de intérprete a tradutor entre trânsitos e mediações**
Giane da Silva Mariano Lessa 309

Anexos

- Anexo 1. Glossário Português–Kaingang - Termos encontrados no Museu da Flona de Canela (RS)**
Guilherme Maffei Brandalise 322
- Anexo 2. Fág (Araucária)**
Guilherme Maffei Brandalise 329
- Anexo 3. Kreyòl pale, kreyòl konprann: Aspectos da gramática do crioulo haitiano – subsídio para a formação de intérpretes comunitários**
Bruno Pinto Silva 331

Apresentação

Luciana Latarini Ginezi

Desde 2019, quando Jorge Damião assumiu a presidência da Fundação Memorial da América Latina, temos focado nossos trabalhos em oferta de bolsas de pesquisa, algo escasso em instituições públicas fora da Academia, em uma tentativa de fomentar pesquisas sobre as migrações, principalmente no território latino-americano, sem excluir os demais. Mas por que essa temática? Além do fato de imigrantes de várias procedências chegarem ao Brasil em fluxo crescente, sabemos que a língua é um dos maiores obstáculos para as pessoas que precisam buscar refúgio ou novas perspectivas de vida em outro país. Diante disso, planejamos uma linha de pesquisa que pudesse trazer à tona os enfrentamentos de solicitantes de refúgio quando chegam a um novo território, que passassem pela língua, mas também por desafios culturais, sociais e práticos do exercício da cidadania.

Zygmunt Bauman diz – em *Estranhos à nossa porta*¹, p. 23 – que os governos colocam as populações que chegam como refugiados ou apátridas em acampamentos, afastados da população local, não para seu suporte ou atendimento, vista a precariedade em que se encontram, seja emocional, física ou social, mas para o distanciamento e a separação dos cidadãos nacionais, longe do olhar da população local. Finge-se que há compreensão de sua língua, de sua cultura, apenas para aliviar a consciência de que se faz algo pelo outro, quando, na verdade, não há sequer políticas linguísticas para recepção e atendimento desses refugiados na maioria das fronteiras e nos serviços públicos básicos, que incluem saúde, bem-estar social e educação.

Em nosso país não há políticas públicas – ou, sendo mais exata, políticas linguísticas – de acolhimento, de tradução ou interpretação que supram a comunicação necessária entre falantes e não falantes de português. Há esforços contínuos e incansáveis de universidades, em seus centros linguísticos, para diminuir a falta dessas políticas institucionalizadas, com investimento público, com profissionais adequadamente remunerados que exerçam tais funções.

Mas não há profissionais pagos para interpretação de solicitantes de refúgio ou migrantes nos serviços públicos de fronteiras, para suporte à sua documentação, bem como placas de sinalização ou informações plurilíngues nos transportes públicos, nem aulas de português ministradas por professores especialistas para que migrantes possam exercer funções profissionais com dignidade, muito menos se preocupa com a comunicação multilíngue em serviços sociais ou de cidadania, ou na educação, na

¹ Livro publicado pela Zahar (editora assumida pela Companhia das Letras em 2019) e traduzido por Carlos Alberto Medeiros.

saúde, na justiça e na conscientização de equipamentos públicos para as artes, cultura e esportes.

Falta muito para chegarmos lá. Nossa missão, como instituição pública para a integração da América Latina, foi enfatizar, pela pesquisa e pela ciência, os dados gritantes de um planeta que requer atenção aos deslocamentos forçados, aos movimentos das pessoas, apresentando-os à sociedade, como uma ponte entre as universidades e a comunidade em geral, em forma de extensão: aulas, seminários, livros, artigos em revistas, documentários, *podcasts*, fotos, minicursos e debates sobre a temática. E não satisfeitos com dados, apresentamos também as iniciativas que nossos pesquisadores trouxeram de suas diferentes áreas e locais do Brasil: Fortaleza, Rio de Janeiro, Goiânia, Boa Vista, Curitiba, Campo Grande, Florianópolis, Botucatu, Belo Horizonte, Niterói, Bauru, Brasília, João Pessoa, Foz do Iguaçu, dentre muitas outras. A lista é extensa.

Oferecemos aulas de português presenciais para solicitantes de refúgio durante dois anos seguidos, anteriores à pandemia (2019/20), em parceria com o ACNUR, a Cáritas e a Universidade Nove de Julho (Uninove). Preparamos cerca de cem alunos para que seguissem com suas vidas a partir da aquisição básica de conhecimentos de língua portuguesa. Em seguida, com a necessidade de distanciamento provocada pela covid-19, realizamos nossos trabalhos com afinco, celebrando parcerias diversas para proporcionar mais formação a professores que atuam com crianças migrantes e refugiadas em sala de aula, uma preocupação cada vez mais séria, uma vez que a educação é um direito para todas as crianças.

A pesquisadora responsável, Carla Cursino, doutoranda da Universidade Federal do Paraná e professora de língua portuguesa como língua adicional (da sigla PLA), foi a ministrante do curso e facilitadora de todo o processo de formação. Também publicamos um livro em formato digital, *Tradução humanitária e mediação cultural para migrantes e refugiados*², resultado de um minicurso cuja pesquisa foi conduzida pela então doutoranda, atual doutora pela UFRJ e oficial do ACNUR no Equador, Ariadne Bittencourt. A orientação destas pesquisas ficou a cargo da Profa. Dra. Luciana Carvalho, da USP, que também nos proporcionou outro evento, baseado nas publicações e traduções de mulheres, incluindo migrantes e refugiadas da América Latina, dentre outras mulheres que publicam, editam e traduzem. O evento, chamado TREMA: Encontro de Mulheres, Editoras e Tradutoras, já está em sua 4ª edição!

Em 2021, ainda sob as dificuldades de encontros presenciais, devido à covid que devastou o país de norte a sul, leste a oeste, oferecemos 14 bolsas de estudos na temática do refúgio. Dessas, cinco voltadas para a produção de audiovisual com refugiados e refugiadas, sob a orientação da Profa. Dra. Ana Carolina Maciel, presidenta da Cátedra Sérgio Vieira de Melo, coordenadora do COCEN e professora do Departamento de Cinema – PPG Multimeios, da Unicamp.

E, nesse mesmo ano, oferecemos nove bolsas específicas para pesquisadores em interpretação comunitária, um sucesso de público e conhecimentos, que contou com

² Disponível no site do Memorial, em <https://memorial.org.br/wp-content/uploads/2021/06/Tradu%C3%A7%C3%A3o-humanit%C3%A1ria-e-media%C3%A7%C3%A3o-cultural-para-migrantes-e-refugiados.pdf>.

investigadores de áreas diversas, trazendo interdisciplinaridade para nossos projetos e um ar fresco para a área de Estudos de Interpretação.

Por oferecermos essa pesquisa nos estudos da interpretação, em 2021 iniciamos um curso de Formação de tradutores e intérpretes comunitários, com enorme procura. Foram mais de mil inscritos, e assiduidade média de quinhentos participantes até o final. Um êxito de público e participação em cursos elegíveis *online*. Para essa formação robusta, contamos com a orientação da Profa. Dra. Sabine Gorovitz, então professora da área de Letras da UNB, e atualmente na coordenação da Defensoria Pública da União, em Brasília. Participaram, ainda, a Profa. Jaqueline Nordin, como responsável técnica, e vários voluntários atuantes na interpretação comunitária, alunes de graduação ou pós-graduação, principalmente das universidades parceiras – UFPB, UNILA, UFRR e USP. Desse curso, cerca de trezentos alunos concluíram as aulas do primeiro módulo e, aprovados, seguem participando do segundo, iniciado no segundo semestre de 2022.

Em 2022, repetimos nossa estratégia de bolsas e oferecemos mais quatorze, divididas entre os projetos da Cátedra UNESCO/Memorial e do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL). A Profa. Dra. Elizabete Sanchez Rocha, da Unesp de Franca, orienta cinco bolsistas que pesquisam as interações entre migrações, cultura e paz; a Profa. Dra. Júlia Bertino, do curso de Direito da Unifesp, orienta cinco pesquisadores para questões de refúgio, covid-19 e políticas públicas de enfrentamento; enquanto a professora Nordin orienta quatro bolsistas em curso de formação de tradutores no âmbito do CBEAL

Foi um desafio enorme oferecer tantas bolsas de pesquisa e aulas, orientar, escrever artigos e resenhas, fazer debates, apresentar os resultados. São 32 pesquisadores! Deu trabalho. Dá trabalho. Ainda vai dar trabalho. Mas os resultados, certamente, nos conduzem a dias melhores, e ao enfrentamento inadiável da violência, do racismo, da xenofobia, do feminicídio.

Luciana Latarini Ginezi

Diretora do Centro de Estudos Brasileiros da América Latina (CBEAL), da Fundação Memorial da América Latina.

Tradução e hospitalidade: a interpretação comunitária como direito linguístico no Brasil

Sabine Gorovitz

Pelo reconhecimento de um Brasil plurilíngue e pluricultural

O Brasil, um dos países mais plurilíngues do mundo, tem reivindicado uma vocação monolíngue. Essa ilusão de homogeneidade foi construída e vem sendo alimentada por políticas públicas que buscam consolidar um sentimento de pertencimento nacional, de modo a gerar coesão social. Ironicamente, a maioria dos brasileiros não percebe que muitos habitantes do país não falam português, por serem falantes de outras línguas, sejam indígenas, afro-brasileiras, estrangeiras ou de sinais. Há uma total desconsideração do caráter plurilíngue do Brasil, apesar de serem faladas mais de 300 línguas no seu território. Essa falta de percepção do plurilinguismo e pluriculturalismo constitutivos do país advém do fato que as próprias comunidades falantes dessas línguas minoritárias são estigmatizadas e marginalizadas na sociedade brasileira. Assim, pela ausência de reconhecimento, línguas e falantes são minorizados e excluídos.

Portanto, urge reconhecer e valorizar a diversidade linguística e cultural do Brasil. Nessa tensão entre tendências opostas – de um lado, harmonizar e integrar saberes diferentes (homogeneizar); e do outro, mantê-los tão distintos quanto possível (reconhecer a diversidade) – questões políticas se perfilam, alicerçadas em fenômenos perversos de assimetria e hegemonia linguísticas e culturais, construídas por séculos de dominação de populações sobre outras. Essas formas de poder que assentam relações desiguais constituem-se como pano de fundo de uma discussão que coloca em perspectiva a tradução e os direitos linguísticos e sugerem reflexão sobre direitos de tradução e interpretação.

Parte dos direitos fundamentais, os direitos linguísticos¹ determinam que os falantes possam se expressar na própria língua, entre outras garantias. Trata-se do

direito de cada indivíduo a aprender e desenvolver livremente sua própria língua materna, a receber educação pública através dela, usá-la em contextos oficiais socialmente relevantes [...] (HAMEL, 1995, p. 12).

¹ Os direitos linguísticos foram consignados por uma declaração universal própria, oficialmente instituída em 1998. Anteriormente, em 1996, em Barcelona, a UNESCO juntamente com o Poets, Essayists and Novelists Club reivindicaram a criação de uma Declaração Universal de Direitos Linguísticos, mencionando a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (Universal Declaration of Linguistic Rights Follow-Up Committee, 1998).

Tendo essa prerrogativa em mente, importa dar visibilidade aos falantes cujo português não é a língua primeira. Seria a proficiência na língua oficial condição para fazer jus aos direitos de cidadão brasileiro previstos na Constituição Federal? Povos indígenas, comunidades quilombolas, surdos, migrantes, refugiados e apátridas que escolhem o Brasil como local de destino, ou de passagem, ainda que o português não seja sua língua primeira, devem ter seus direitos garantidos. É imprescindível colocar em pauta os direitos dessas pessoas de estarem linguisticamente presentes nas situações em que a língua é o meio para acessar serviços públicos. E essas são muitas: consultas médicas e hospitalizações, regularização de documentos na Polícia Federal, educação (instituições de ensino básico e superior), nos estabelecimentos prisionais, quando o acusado ou réu precisa dialogar com seu defensor em particular, nas fronteiras, por onde chegam pessoas em situação de perseguição e necessidade de proteção que não conseguem explicar os antecedentes que as forçaram a sair de seus países; e outras diversas circunstâncias em que a interação linguística é prerrogativa do atendimento. Nesses ambientes, não há tradutores ou intérpretes ligados ao poder público para garantir, através da mediação linguística, os direitos fundamentais dos indivíduos que não falam a(s) língua(s) oficial(is) do país.

Frente a esse desamparo, impõe-se assegurar o direito à mediação linguística por meio de um profissional denominado no Brasil de intérprete comunitário (para a interação verbal oral), e de tradutor social (para a tradução de textos escritos). Na maioria das situações mencionadas, a interpretação comunitária é necessária por garantir a participação linguística de todos os sujeitos pertencentes a minorias linguísticas sub ou não representadas no país. Para tanto, em novembro de 2020, um grupo de pesquisadores e profissionais da área² propôs ao parlamento brasileiro um Projeto de Lei que reconhece a obrigação de o Estado brasileiro prover assistência linguística que garanta o diálogo vital entre operadores do Direito, autoridades institucionais, servidores, empregados públicos e pessoas em situação de vulnerabilidade, sejam elas imigrantes ou minorias linguísticas. O projeto foi acolhido pelo Senador Paulo Paim (PT), à época presidente da Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal, e tramita atualmente no Congresso sob o número PL n° 5.182/2020³. De fato, somente um mediador linguístico profissional qualificado garante a participação e a presença linguística dessas pessoas nos ambientes institucionais. Deixar esse trabalho sob a responsabilidade de falantes bilíngues sem treinamento, tal como ocorre hoje em muitos espaços, é um desrespeito aos direitos fundamentais previstos pela Constituição Federal brasileira e em acordos internacionais de direitos humanos, como, por exemplo, o Pacto de San José da Costa Rica, ratificado pelo Brasil na Convenção de Direitos Humanos das Américas. O direito à assistência linguística remete ao respeito e à promoção dos direitos consignados na Declaração Universal dos

² Participaram desse grupo: Sabine Gorovitz (professora do Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução da UnB e líder do grupo de pesquisa Mobilang); Teresa Dias Carneiro (professora da PUC – Rio); Irmã Rosita Milesi (diretora do Instituto Migrações e Direitos Humanos – IMDH); Bernardina Maria de Sousa Leal Dina (coordenadora do Núcleo de Tradução – NUTRAD/DPU); Jaqueline Neves Nordin (formadora de intérpretes e desenvolvedora de material didático para interpretação comunitária); Simone Aguiar (advogada e doutoranda na área de direitos linguísticos na USP.); e Fernanda de Deus Garcia (professora substituta do Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução da UnB).

³ Ver *Situação dos imigrantes no Brasil e a necessidade de tradutores e intérpretes em ambientes institucionais* (live realizada em 13 de novembro de 2020, com a participação do senador Paulo Paim, à época presidente da Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal, e autor do Projeto de Lei n° 5.182/2020). Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jB7r2Xrz4aM>.

Direitos Linguísticos, ratificada em Barcelona em 1996 e da qual o Brasil também é signatário⁴.

É preciso denunciar a ausência no Brasil de políticas linguísticas em favor da diversidade. Ainda que o país apresente um cenário consolidado de contatos entre populações e línguas, historicamente, essas políticas entram na pauta do Estado brasileiro somente de forma restritiva e repressora (a exemplo das políticas varguistas dos anos 1930 que proibiam a prática de línguas ditas “minoritárias”). Ainda hoje, as discussões em âmbito institucional em torno das questões linguísticas são incipientes, para não dizer inexistentes. Essa ausência de políticas e mecanismos de inclusão linguística efetivos revela como o Estado brasileiro não consegue respaldar adequadamente suas instituições para garantir os direitos das populações linguisticamente minoritárias.

Há que se reconhecer o grande avanço legislativo nas políticas públicas de atendimento da comunidade surda pelos sistemas de saúde, cultura e de educação com a promulgação da Lei de Libras⁵, hoje reconhecida como meio legal de comunicação e expressão no país. No entanto, essas pautas configuram exceção; são conquistas de certas minorias, como a comunidade surda. Podem ser ainda citadas iniciativas como a do Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Políticas Linguísticas – IPOL⁶, em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, ao repertoriar as línguas faladas no território brasileiro em Inventário Nacional da Diversidade Linguística⁷ e a cooficialização de línguas indígenas e de imigração em certos municípios⁸.

Igualmente, é necessário que sejam contemplados pela legislação todos os outros grupos minoritários que necessitem da assistência linguística, a fim de obter a tão desejada isonomia garantida no texto constitucional⁹. A participação social de minorias linguísticas se estabelece por meio de leis e decisões políticas, mas se constrói também com ações de longo prazo em sinergia entre diversos agentes, num processo que implica toda a sociedade.

Assim, uma vez aprovado o PL nº 5.182/2020, urge que seja regulamentada a profissão de tradutor e de intérprete comunitário, assim como os princípios basilares do exercício de sua função em espaços institucionais públicos, estabelecendo-se as diretrizes para a formação, capacitação, avaliação e certificação dos profissionais a serem habilitados à função através de instrumentos próprios.

⁴ Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a_pdf/dec_universal_direitos_linguisticos.pdf.

⁵ Lei nº 10.436, de 24 de abril de 2002 (Lei de Libras). Disponível em: https://www.udesc.br/arquivos/udesc/documentos/Lei_n_10_436_de_24_de_abril_de_2002_15226896_225947_7091.pdf.

⁶ Mais informações em: <http://ipol.org.br/>.

⁷ Sobre o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), consulte o portal do IPHAN, no endereço: <http://portal.iphan.gov.br/indl>.

⁸ Informações em: <http://ipol.org.br/comissao-aprova-projeto-que-preve-linguas-indigenas-como-cooficiais/>. A lista dos municípios está disponível em: <http://ipol.org.br/lista-de-linguas-cooficiais-em-municipios-brasileiros/>.

⁹ Art. 5º, *caput* da Constituição Federal: “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”.

Esse é o contexto, de extrema necessidade para implementação dessas ações, no qual o Memorial da América Latina lança, em setembro de 2021, edital para a concessão de bolsas de pesquisa, visando incentivar a produção de trabalhos originais que subsidiem a implementação de políticas linguísticas. Os estudos desenvolvidos no âmbito do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina – CBEAL se desdobram em seis linhas de pesquisa:

- formação de tradutores e intérpretes comunitários;
- interpretação comunitária para pessoas em situação de refúgio ou apatridia;
- interpretação comunitária em cenários da saúde;
- interpretação comunitária no contexto jurídico;
- interpretação comunitária para pessoas ensurdecidas no contexto de deslocamentos forçados ou indígenas; e
- interpretação comunitária para populações falantes de línguas ameríndias.

As pesquisas desenvolvidas, que serão apresentadas nos próximos capítulos deste livro, merecem contextualização.

Quem é o intérprete comunitário: um mediador linguístico, um agente social, um ativista político?

Uma carga de responsabilidade social pesa sobre o intérprete comunitário, o que leva alguns autores a sugerir que se trata de uma atividade que combina interpretação e assistência social (HALE, 2007, p. 26). Essa visão é corroborada por Cecilia Wadensjö (1995, p. 115), quando afirma que “o intérprete é contratado não por uma pessoa ou uma empresa, mas pela sociedade” (tradução nossa)¹⁰, levantando a questão sobre sua “lealdade” e a quem ela se deve.

O caráter social da interpretação comunitária reverbera seja qual for a denominação usada – interpretação legal, interpretação em tribunais, interpretação forense, interpretação em serviços públicos, interpretação social, interpretação de contato ou de diálogo. Isso porque ela se constitui fundamentalmente como serviço prestado à comunidade. A própria noção de mediação é questionada: essa interpretação não se institui entre dois falantes, mas cria relação, não só translingual, mas também transcultural diante de dois universos que precisam ser postos em diálogo e, eventualmente, conciliados. Não se trata necessariamente de uma redução de conflitos. Na mediação se processa um amálgama das duas culturas que, através do processo tradutório, se expande aos demais interlocutores, pois o discurso traduzido é afetado pela língua estrangeira e sofre uma expansão. O intérprete é agente desse processo de negociação dialógica que resulta na mistura e na fusão de perspectivas, olhares e discursos diversos.

Se, por um lado, o intérprete pauta-se pela busca de uma suposta equivalência entre os enunciados que ele escuta e aqueles que produz, por outro, ele deve renunciar ao princípio de identidade dos fragmentos a serem reconstruídos, a querer imitar o sentido do original; cabe a ele incorporar e então passar para sua própria língua, não o sentido do discurso, mas seu modo de significação, seu modo discursivo, sua maneira de dizer e sua função. Nessa tentativa, o intérprete enfrenta fronteiras advindas das

¹⁰ No original: “*the interpreter is hired not by one person or a company, but by a society*”.

categorizações e distinções previamente instituídas, que resultam de demarcações entre aquilo que se percebe como distinto. Elas se estabelecem em função de limites convencionados e de acordos institucionalizados enquanto expressão de realidades políticas e estratégicas diversas. Frente a essa tarefa, situado em tais fronteiras, o intérprete é afetado e modificado pelos discursos que traduz, da mesma forma que os enunciados são afetados e modificados por sua intervenção. Mas existe, por trás da simbiose, uma relação assimétrica em que há hierarquia. E não se sabe como está ordenada essa hierarquia: quem está lendo quem, quem se submete a quem. Existe um movimento recíproco e inconstante, um enlaçamento entre diversos horizontes que se permeiam e se confundem. Por isso, a tradução é um processo explícito de confronto de línguas, diferenças e semelhanças envolvidas nas línguas e da explicitação das diversas línguas inscritas numa só.

O papel do intérprete não é unidimensional. Ele é confrontado com a dualidade de falar e ouvir em nome dos outros, além de ter que avaliar como e por quem os falantes querem que seus discursos sejam entendidos (WADENSJÖ, 1995, p. 120). Ele precisa, então, apreciar a posição e a relação entre os interlocutores, se posicionar diante dessa interação e intermediá-la. Nessa relação, na qual o intérprete escuta e interpreta o discurso do outro – em uma língua outra, para enunciar o seu próprio discurso – sua posição é ambivalente. Ele se faz presente nessa fronteira entre outros, colocando-se entre dois espaços e efetuando uma operação de duplo sentido.

Como o intérprete é o único falante a entender tudo o que é enunciado pelos participantes, ele é também o único a ter uma visão geral da interação (WADENSJÖ, 1995, p. 112-113). Ou seja, não só coordena a situação, mas torna-se participante pivô, com a responsabilidade de hierarquizar as informações de e para ambos os lados. Com isso, entende-se a que se referem Blume e Peterle (2013, p. 11) quando declaram que um tradutor ou intérprete é um “negociador”, “mesmo que essas ações sejam inconscientes e aparentem ser ‘imediatas’. É durante essa negociação que as relações e as tensões relativas ao poder são estabelecidas”. A negociação se constitui na sobreposição de vozes promovida pelo diálogo entre dois falantes e dois pontos de vista. Por isso, a tradução é fundamentalmente política, grande operadora política de desvio de significados, desde que se aceite a exposição à alteridade.

Wadensjö (1995, p. 113) levanta ainda dois aspectos importantes da atividade do intérprete, que são simultâneos e complementares: “O discurso do intérprete deve ser analisado tanto como uma *retransmissão ou tradução*, quanto como uma *coordenação e mediação*” (tradução nossa, grifos da autora)¹¹. Tendo isso em mente, a autora entende que, como prática linguística, a interpretação é atividade social, em que o sentido é construído em conjunto entre o falante e o ouvinte em interação, num movimento constante de ação e reação que se retroalimenta (1995, p. 114). Assim, ao enunciar algo, traduzimos algo anterior, sendo possível que, ainda que se trate de uma interação supostamente monolíngue, haja incompatibilidade nas expectativas e nos repertórios sociolinguísticos presentes nas perguntas e respostas de ambos os interlocutores.

Mas, para além da função de traduzir, o intérprete comunitário também tem a responsabilidade de coordenar a interação. Claudia Angelelli argumenta que as intervenções dos intérpretes, sua “visibilidade”, são resultado das relações dos fatores

¹¹ No original: “*The interpreter’s discourse has to be analysed both as relaying or translating and as coordinating or mediating*”.

sociais, já que “os comportamentos dos intérpretes são impactados tanto pela situação em que a interpretação ocorre quanto pelas realidades de cada um dos interlocutores” (2004, p. 29, tradução nossa)¹². Dessa forma, quando os intérpretes recorrem a estratégias para possibilitar a interação, “eles se fazem presentes e em sintonia com as realidades sociais das partes em interação” (ANGELELLI, 2004, p. 29 – tradução nossa)¹³. Aliás, são situações caracterizadas por assimetrias explícitas de poder, em que o agente do serviço – seja ele um oficial de estado, um juiz, um professor ou um médico – detém a autoridade de definir os termos da interação. Ao abordar a assimetria de poder nas interações mediadas por interpretação comunitária, Mette Rudvin e Elena Tomassini (2011, p. 162, 170) investigam como o intérprete, sujeito participante também em condição de ser afetado ou de afetar tal assimetria, lida, confronta e negocia esses desequilíbrios por meio de estratégias discursivas. Na função de organizador da interação, ao intermediar discursos assimétricos que reafirmam relações sociais e políticas assimétricas, o intérprete assume também uma posição política que vai muito além da produção linguística dos solicitantes. Existem ainda fatores que enfatizam tal assimetria. Sandra Hale (2007, p. 87) afirma que “seria irreal que membros dos tribunais esperassem que solicitantes de refúgio vítimas de tortura se expressassem de forma coerente e bem estruturada” (tradução nossa)¹⁴. Assim, marcadas pelo medo e pela insegurança, as narrativas enunciadas são duplamente afetadas pelo desequilíbrio de poder, manifestado linguisticamente.

Entre os desequilíbrios que caracterizam a relação, o intérprete goza do poder de ser o interagente capaz de compreender todos os participantes, tudo passando assim pelas lentes de sua própria experiência. Além disso, empodera-se da habilidade de amenizar ou exonerar elementos do discurso, assim como conflitos e tensões causados pelas assimetrias culturais (RUDVIN e TOMASSINI, 2011, p. 171-172).

As relações de dominação e submissão são construções de um sistema de valores pré-estabelecido. As normas, transmitidas pelas línguas dominantes, se assentam na tensão entre tradição e modernidade, na qual não há simetria ou igualdade entre as línguas e, muito menos, entre falantes. Esse estado de assimetria impele a mediação a se colocar como ação afirmativa, como mecanismo de reparação e de resistência às condições de desigualdade de línguas e de valorização da diversidade de formas de ver o mundo. É nisso que esse ato se institui como militância, pois o tradutor não está numa posição acessória. Compromete-se com a acessibilidade e o direito a ser entendido e a entender, a participar e interagir, em nome de um ideal de justiça social. Esse ato se executa como na ação de um advogado *pro bono*, que oferece um serviço voluntário para proporcionar às pessoas acesso a certos direitos: direito de fala e de escuta, direito de interferir e de ser afetado.

A pergunta “quem é esse profissional” desdobra-se assim para a formação do intérprete social, pensada não somente com base nessas múltiplas características, mas também na variedade de comunidades linguísticas e contextos envolvidos no ato de mediação.

¹² No original: “*interpreters’ behaviors are impacted by both the reality of the situation where interpreting occurs and the realities of each of the interlocutors*”.

¹³ No original: “*they are presented and tuned in to the social realities of the parties at talk*”.

¹⁴ No original: “*it would be unrealistic for tribunal members to expect asylum seekers who have been victims of torture to express themselves in a coherent, well-structured way*”.

A formação do intérprete comunitário: quem deveria ser esse profissional?

Contextos e situações, perfil das comunidades linguísticas, características do papel do mediador linguístico são fatores que devem orientar a definição dos currículos e a formação do intérprete comunitário, de modo que sua prática seja alicerçada numa abordagem integrada, holística e reflexiva.

Se existem pesquisas sobre interpretação comunitária baseadas em avaliação de qualidade e em tipos de competências e habilidades, há um vácuo na reflexão sobre a formação do intérprete, tanto pela falta de reconhecimento da sua necessidade, quanto pela ausência de programas de treinamento adequados e efetivos (HALE, 2007, p. 163). Franz Pöchhacker (2004, p. 32) ratifica a importância de existirem publicações sobre a interpretação (em especial a comunitária) para que se divulgue o conhecimento especializado sobre a profissão, porque

o reconhecimento da interpretação como profissão pressupõe que há um corpo de conhecimentos e habilidades especializados que são compartilhados por seus atuantes. Essa competência profissional, inicialmente desenvolvida por meio da experiência e da reflexão, precisa ser exteriorizada e explicitada, tanto para representar (e apresentar) a profissão às outras pessoas na sociedade quanto para dar suporte ao treinamento dos futuros profissionais (tradução nossa)¹⁵.

Esse diagnóstico de Pöchhacker e Hale é corroborado por Teresa Carneiro, em sua pesquisa de 2018, na qual arrola e avalia cursos de formação de intérpretes ofertados em diversos países, inclusive no Brasil. Carneiro indica que, quando existem, essas formações variam muito dependendo do país, diferindo em escopo, duração e objetivo. Alguns cursos são generalistas, alguns incluem tradução, outros são especializados em interpretação médica ou jurídica, outros ainda associam várias especializações. No Brasil, existem algumas oficinas e minicursos, geralmente oferecidos por instituições privadas. Poucas universidades incluem em seus currículos de interpretação alguma disciplina ou módulo de interpretação comunitária, a exemplo da Universidade Nove de Julho – Uninove, em São Paulo. Outra questão central levantada por Carneiro sobre a formação do intérprete comunitário refere-se à delimitação contextual: quais terminologias ensinar e em que especialidades (médica, jurídica, comercial etc.), e quais aspectos das organizações públicas abordar.

Daniella Origuela, em sua tese de doutorado (2020), também apresenta um levantamento abrangente de formações pelo mundo. A autora mostra que os cursos podem ser de curta duração, promovidos por empregadores, como hospitais, ou de longa duração e estruturados, oferecidos por universidades. Em geral, os cursos de curta duração não focam em um par de línguas específico e abordam mais questões éticas e o papel do intérprete. Os de longa duração tendem a centrar-se em pares de línguas com aulas práticas nas quais os alunos vivenciam situações de interpretação simuladas. Quando realizados por universidades, esses cursos tendem a ter uma parte teórica e outra prática.

¹⁵ No original: “*The recognition of interpreting as a profession implies that there is a body of specialized knowledge and skills which is shared by its practitioners. This professional expertise, which is initially developed through experience and reflection, needs to be externalized and made explicit, both for (re)presenting the profession to others in society and in support of the training of future practitioners.*”

Origuela cita alguns autores cuja pesquisa enfoca a avaliação de formações em países europeus, como a Itália. Annalisa Sandrelli (2001), por exemplo, discorre sobre os treinamentos profissionais e básicos oferecidos na Itália por instituições não acadêmicas com a participação de profissionais que normalmente trabalham com os intérpretes, como autoridades locais. Outros treinamentos são oferecidos por instituições acadêmicas como disciplinas eletivas, muitas vezes como um tipo de preparação para disciplinas consideradas mais complexas, como a interpretação de conferências.

Por fim, perfila-se a questão central da necessidade de adoção de um código de ética. Diante da precariedade atual do serviço de interpretação comunitária, muitas vezes assumido por amadores, a atuação do intérprete tem se caracterizado por um nível elevado de improvisação. Mas, se por um lado importa refletir sobre orientações para uma certa padronização de conduta dos intérpretes, por outro, a diversidade de contextos e de situações enfrentadas, muito maior do que em outros campos da interpretação, dificulta o estabelecimento de orientações gerais. Seria, de fato, incongruente estabelecer regras gerais sobre como devem se comportar nos múltiplos cenários de mediação linguística em que atuam. O que se preconiza, entretanto, é uma reflexão sobre balizas éticas capazes de subsidiar a atuação de acordo com as particularidades de cada situação sociolinguística de interação.

Assim, tratando especificamente do contexto jurídico, em seu artigo intitulado “Interpretação forense: a experiência prática da Justiça Federal de Guarulhos e o treinamento de intérpretes” (2017), Paulo Marcos Rodrigues de Almeida¹⁶ e Jaqueline Neves Nordin¹⁷ estabelecem um diagnóstico das incongruências do sistema judiciário em matéria de acesso linguístico, particularmente em audiências de tribunais. Partindo de longa experiência no âmbito do Tribunal Regional Federal da 3ª Região – TRF 3 em Guarulhos, os autores sugerem algumas orientações para a elaboração de um código de ética e padronização de conduta do intérprete forense no Brasil. Entre os muitos aspectos a serem considerados, elencam: o dever de precisão e completude; de imparcialidade e distanciamento; de confidencialidade; de honestidade e transparência quanto às qualificações; e, por fim, o dever de postura e permanente atualização profissional (2017, p. 46). Em seu artigo, intitulado “O papel dos códigos de ética e conduta profissional na formação do intérprete de línguas orais e de sinais no Brasil” (2018), Teresa Carneiro também discute o tema, comparando sete códigos de ética¹⁸ no

¹⁶ Juiz federal do TRF3 de Guarulhos e coordenador da Central de Conciliação da Justiça Federal de Guarulhos.

¹⁷ Intérprete forense na Justiça Federal de Guarulhos de 2005 a 2013; especialista em Interpretação e Tradução pela Faculdade Gama Filho, São Paulo; observadora de intérpretes no Fórum Federal de San Francisco, CA, EUA, em 2012; palestrante na 3ª Conferência Internacional sobre tradução e interpretação não-profissional, Suíça, 2016 (com o tema Ética e diretrizes profissionais para intérpretes judiciais *ad hoc*); atualmente vive em Tallin, onde é membro do conselho administrativo da Escola Internacional Americana na Estônia.

¹⁸ Dois deles de associações de intérpretes de conferência: o código de ética da Associação Profissional de Intérpretes de Conferência (APIC) e o da Associação Internacional de Intérpretes de Conferência – Região Brasil (AIIC Brasil); e cinco de associações de intérpretes de línguas de sinais: o código de ética da Federação Nacional de Educação e Integração dos Surdos (Feneis); o Regulamento para Atuação como Tradutor e Intérprete de Língua de Sinais da Feneis/RS; o código de conduta profissional da Associação dos Profissionais Tradutores/Intérpretes de Língua Brasileira de Sinais do Rio de Janeiro (Apil-RJ), o código de conduta ética da Associação Gaúcha de Intérpretes de Língua de Sinais (AGILS) e o código de conduta e ética da Federação Brasileira das Associações dos Profissionais Tradutores e Intérpretes e Guia intérpretes de Língua de Sinais (Febraspils).

âmbito da interpretação do par Libras | português. A autora indica que “a questão da ética sempre esteve presente, mas nos últimos tempos o tema tem aquecido discussões interdisciplinares importantes” (2018, p. 38). De acordo com ela, há um núcleo comum entre os sete códigos analisados,

que diz respeito a questões como *confidencialidade* (não revelar informações obtidas no decorrer da atividade profissional), *competência e profissionalismo* (não aceitar trabalhos para os quais o profissional não se sinta qualificado), *probidade* (não se utilizar de informações obtidas para ganho pessoal), *idoneidade* (abstenção de atividade que prejudique o conceito da profissão), *solidariedade* (prestação de assistência moral e profissional aos colegas), *decoro* (apresentação pessoal adequada e postura profissional), *integridade* (não praticar atos de concorrência desleal) e *evitação de conflitos de interesses* (entre interesses pessoais e dever profissional) (2018, p. 41, grifos nossos).

Carneiro aborda ainda duas questões centrais: a remuneração e as condições de trabalho desses profissionais. Nelas se incluem, entre outros aspectos, a forma de cobrança, a composição de equipes, a determinação dos honorários e a contratação, a necessidade de desenvolvimento profissional, com a busca de educação superior e capacitação contínua; e o compromisso profissional (relativo a atrasos ou faltas) (2018, p. 42-43). A autora conclui que os códigos de ética de profissionais de interpretação e da tradução durante muito tempo enfocaram a polêmica questão da fidelidade, “muitas vezes apresentada de forma bastante essencializada” (2018, p. 45). Esses códigos apontam a fidelidade como condição da imparcialidade, como se assegurasse certo distanciamento do que está sendo dito pelos interlocutores para evitar interferências e opiniões próprias e *transmitir* o pensamento, a intenção e o espírito do palestrante. Como se viu, os estudos da tradução e interpretação têm questionado severamente essa noção, até por sua abstração conceitual. Fala-se, preferencialmente, de construção da “equivalência linguística e extralinguística”, ou ainda, da variação da literalidade de acordo com a necessidade intrínseca do processo tradutório de adaptar as mensagens ao contexto e ao público alvo.

Para complementar esse estado da arte, importa destacar que, nos últimos anos, iniciativas têm se consolidado no Brasil, oriundas da academia em diálogo com associações, fundações e instituições públicas que enfrentam no seu cotidiano os desafios de lidar com usuários não falantes de português. Uma delas é precisamente o amplo projeto de pesquisa e formação, em torno da questão dos direitos linguísticos e do papel da interpretação comunitária, promovido pelo CBEAL/Memorial da América Latina, em parceria com o grupo de pesquisa Mobilang, da Universidade de Brasília – UnB, e com a LAW-CCITE¹⁹. Programas de formação vêm sendo implementados paralelamente às pesquisas que partem de diagnósticos regionais e locais tanto para a definição de políticas públicas e orientações pedagógicas, quanto para o desenvolvimento de material didático para fins de formação e treinamento dos futuros intérpretes comunitários.

Evidencia-se que possuir um alto nível de proficiência em outras línguas, além da primeira, não autoriza ninguém a atuar como intérprete, tanto pela relevância da função quanto pela complexidade dos desafios enfrentados. A falta de preparo e

¹⁹ LAW-CCITE é o acrônimo das palavras em inglês: Little Ant’s Work - Court Community Interpreting Training & Education (em tradução literal, Trabalho da formiguinha - Treinamento e Educação para Interpretação Forense), plataforma de educação e treinamento para intérpretes comunitários e forenses.

formação específicos para sustentar a atuação dos intérpretes comunitários em cenários múltiplos tem resultado em intervenções que acabam por comprometer a própria natureza do serviço público. Cada situação sociolinguística de interação e cada tipo de serviço prestado exigem comportamentos distintos por parte do intérprete: nível de literalidade; postura; registro discursivo, tom de voz, especialidade terminológica etc. Para tomar decisões coerentes e adequadas, o intérprete profissional deve ser capaz de estabelecer um diagnóstico da situação instantaneamente, no próprio momento da atuação. Isso só pode ser feito por um profissional perspicaz, experiente e qualificado. Frente a tamanho desafio, como fomentar essa capacidade? É necessário estimular no intérprete em formação o que em inglês chamam de *sense of place*, ou seja, a capacidade de sentir e perceber o ambiente. Esse raio-X da situação requer um olhar sensível e técnico, que se educa. É necessário aguçar a percepção do intérprete, tal como um ator em cena, partindo de fatores e critérios relevantes e suscetíveis de sistematização: traços linguísticos que fazem relevo; elementos marcados da produção discursiva dos interlocutores, peculiaridades linguísticas dos falantes a serem interpretados, desafios da situação de interação... Trata-se de definir a cada evento o que está em jogo, a partir de uma percepção sensível das características da interação, com base em delimitações temporais, espaciais e factuais – onde, quando, com quem, como, por que –, utilizando a empatia e a acuidade, de modo a ensejar uma relação catártica de projeção ou identificação entre o intérprete e seus interlocutores.

Nesse complexo de fatores, em ambientes dinâmicos e multifacetados, as ações²⁰ devem primar pela transversalidade, colocando em diálogo olhares múltiplos de modo a promover uma abordagem metodológica e teórica transdisciplinar: a “cena” é a arena (*frame*) de trabalho, que deve ser estudada para a implementação de sessões de dramatização, nas quais são aplicadas técnicas de imitação, mimetização, adequação discursiva. Nessas sessões, o *feedback* dos atores envolvidos deve ser compartilhado em discussões entre pares, agentes públicos, falantes das comunidades atendidas etc. Ou seja, os *personagens* da história serão convidados a compor a cena das sessões.

Urge oferecer cursos ou disciplinas de interpretação comunitária nas universidades baseadas na reflexão robusta sobre o tipo de conhecimento e treinamento adequado ao contexto brasileiro, distinguindo-o de modelos importados. Isso traz à tona desafios sobre as particularidades sociolinguísticas e migratórias de cada país, e sobre a configuração sociopolítica dos estados e regiões envolvidos. Daí serem primordiais ações transversais, nas quais instituições públicas, sociedade civil e academia planejam juntas a intervenção dos intérpretes na sociedade.

O lugar da pesquisa

As deficiências institucionais em relação às comunidades migrantes e outras minorias e a seus direitos linguísticos têm sido compensadas por iniciativas solidárias e discussões ainda restritas à academia e à sociedade civil. Embora em diálogo com instituições públicas, muitas vezes são ações de organizações não governamentais e religiosas.

²⁰ Um grupo de trabalho interinstitucional e transdisciplinar (áreas do teatro e da tradução) foi constituído para elaborar as bases dessa metodologia: Sabine Gorovitz (IL/UnB), Alice Stefânia Curi (IDA/UnB), Markus Weininger (Letras/UFSC) e Jaqueline Nordin (LAWCITTE), Sílvia Paes (Secretaria de Educação do DF e representante no Centro-oeste do Instituto Augusto Boal.

Nesse cenário, almeja-se da pesquisa que desempenhe papel crucial na implementação de políticas de acessibilidade adequadas aos contextos locais. Levantamento de dados, mapeamentos e diagnósticos devem dar robustez e servir de base às políticas públicas. Importa partir de uma perspectiva ampla (macro), socioespacial (do global ao local) e temporal (antes, hoje, amanhã), sempre considerando como pano de fundo a dinamicidade das situações sociolinguísticas, dos fluxos e do arcabouço legal. Seja por meio de uma abordagem diacrônica ou sincrônica, o foco das pesquisas deve recair sobre os condicionantes estruturais que acarretam certo caráter intrínseco às relações contemporâneas: a mobilidade estrutural com suas causas e consequências, a sistematicidade dos fluxos, as circulações e redefinições que deles emergem etc. Ancoragens contrastivas baseadas em contextos diferenciados, ainda que convergentes, devem levar em conta não apenas as especificidades locais, mas também o que emerge da comparação, do contato e, por vezes, do conflito. Enfim, esses diagnósticos só terão validade se postos à prova em situações naturais de interação (micro), observadas no microscópio, ainda que com base no panorama que as antecede e as contempla.

É nisso que o projeto do CBEAL/Memorial da América Latina se pauta: levantamentos, análises, diagnósticos e reflexões com base em delimitações sócio-históricas e no contexto sociolinguístico brasileiro, com vistas a subsidiar a construção de ações concretas. Parte-se de questões amplas para traçar um quadro maior a partir do qual o olhar do pesquisador restringe seu foco. De fato, esses diagnósticos gerais servem de pano de fundo para se chegar à descrição mais apurada das relações sociais e políticas *in loco* e são, assim, capazes de respaldar e orientar os gestores em suas ações.

O quadro geral é o de um país marcado pela usurpação de direitos. Em termos de políticas de acolhimento e gestão da diversidade, o diagnóstico não é dos mais louváveis: racialização, branqueamento e assimilação foram insígnias dos sucessivos governos que antecederam a redemocratização. Imigração e diversidade, percebidas como ameaças à coesão social e à segurança nacional, acarretariam o risco da miscigenação. Se no passado essa perspectiva ensejou discriminação, silenciamento, monolingualização e aniquilação linguística e cultural, hoje, o Brasil continua sendo vítima de racismo linguístico. Esse é o triste cenário do qual se parte para adentrar situações locais que requerem uma apreciação baseada em observações finas das relações linguísticas e culturais e das necessidades oriundas da configuração plurilíngue do território. Para tanto, o projeto desenvolveu-se em torno de duas linhas:

1. a mediação linguística como garantia de direitos: a investigação dos contextos e necessidades linguísticas de minorias que não falam português, tendo por enfoque a prática da interpretação comunitária;
2. o intérprete comunitário e o tradutor social no Brasil: qual formação e para qual profissional? Investigação das competências e conhecimentos necessários para os profissionais – intérpretes comunitários e tradutores sociais – nos diferentes contextos e situações de intervenção, e de acordo com a comunidade linguística envolvida (imigrantes, indígenas ou surdos).

Com base nessas duas perspectivas, bem como no arcabouço legal e na literatura produzida especialmente no Brasil e na América Latina, objetivou-se analisar as características locais dos espaços sociolinguísticos regionais, colocando em perspectiva a diversidade oriunda das comunidades linguísticas excluídas dos sistemas públicos de prestação de serviços em razão da falta de proficiência em português. Assim

alicerçados, os levantamentos e análises buscaram responder a questões orientadoras como: que formas de acolhimento (linguístico) caracterizam a situação migratória do Brasil? Que políticas linguísticas têm sido implementadas? Quais são as particularidades das comunidades linguísticas minorizadas?

A partir da produção de especialistas que estudam a mediação linguística e intercultural no continente na contemporaneidade, investigaram-se os contextos e necessidades linguísticas de imigrantes e refugiados, e de comunidades indígenas – com particular enfoque na formação do intérprete comunitário, tributária desses diagnósticos. Para tanto, foi necessário mapear as ações de formação desenvolvidas no mundo; elaborar um estado da arte da bibliografia sobre mediação linguística e interpretação comunitária; no âmbito dos Estudos da Interpretação, traçar um perfil da interpretação comunitária, descrevendo suas modalidades a depender da situação e dos objetivos gerais a serem alcançados em cada evento em que ela ocorre; investigar a função social desta atividade e sua importância para fomentar o bem-estar e o amparo legal a minorias linguísticas; e, por fim, conhecer os atores envolvidos nessa relação – agentes do Estado, representantes de ONGs e organizações da sociedade civil, advogados e intérpretes e, claro, os múltiplos usuários dos serviços básicos.

Nove bolsistas foram selecionados por meio do edital para conduzir pesquisas que se agruparam em torno de três grandes linhas analíticas: a interpretação comunitária como garantia de direitos dos povos indígenas no Brasil; a interpretação comunitária no contexto de refúgio no Brasil; e narrativas e dramatizações como base para a formação do intérprete comunitário. São essas pesquisas, distintas e complementares, que dão origem a este livro, composto por capítulos que se vinculam a essas três temáticas.

- **Interpretação comunitária e garantia de direitos dos povos indígenas no Brasil**

Nesse eixo temático, André Sanches, em “*Mujekwa*: tradução, interpretação comunitária e conhecimento entre os Ka’apor” pergunta-se qual a perspectiva dos Ka’apor sobre o que convencionamos chamar *tradução* e como práticas tradutórias e intérpretes comunitários asseguram seus direitos? Os Ka’apor são um povo de língua tupi que habita a região noroeste do estado do Maranhão. O autor conduziu, com base numa abordagem etnográfica, uma análise de unidades de tradução extraídas de relatos de alguns falantes ka’apor. Com base nesse levantamento, chega a uma rica reflexão sobre o que é mediação entre duas cosmovisões, o que se concretiza na criação de um glossário, ferramenta para o intérprete comunitário e apoio à atuação do mediador.

Ecoando a abordagem de Sanches, Guilherme Maffei apresenta a pesquisa intitulada “Tradução e mediação transcultural como desinvisibilização e representatividade dos Kaingang no Museu da Flona de Canela”. Nela, ele pergunta como a tradução e a mediação transcultural de alguns conceitos kaingang revela a forma como esse povo se relaciona com o território, histórica e ambientalmente. O território de seus ancestrais reivindicado pelos Kaingang é hoje uma área de preservação ambiental administrada pelo Instituto Chico Mendes – a Floresta Nacional de Canela – dentro da qual existe um museu no qual a própria presença indígena é silenciada. Maffei está em contato com a comunidade kaingang desde 2019 e seu trabalho levou em consideração a crítica dos Kaingang a esse museu (também ligado ao Instituto Chico Mendes). Ele conduziu sua pesquisa com base no conceito de interpretação comunitária aplicado à

linguagem museal, ao fazer a mediação entre essa linguagem e a perspectiva dos indígenas. Os próprios indígenas da comunidade reivindicam maior presença e representação no museu: que haja mais elementos linguísticos kaingang como forma de desinvisibilizar sua cultura. O resultado foi a formação de membros da comunidade para desenvolver seu próprio projeto para o Museu Indígena. O trabalho passou pela coleta de unidades linguísticas tanto no museu como no trabalho de outros estudiosos que pesquisam as práticas políticas ligadas às diferentes cosmologias. O cacique foi entrevistado sobre a tradução desses termos – e, ainda, sobre as necessidades linguísticas da comunidade para acessar serviços públicos (saúde, justiça, educação, administração etc.). Tratou-se de incorporar ao museu as palavras paradigmáticas do patrimônio ambiental kaingang (animais, plantas, cosmologia ligada à araucária, armas e armadilhas), propondo traduções feitas pelos próprios falantes, ajustando essas traduções a sua cosmovisão (resistência da comunidade à hegemonia europeia). O projeto, que será levado ao museu, visa a formação de alguns mediadores capazes de tratar a transculturalidade nas visitas, a partir de conceitos, termos, cosmovisões distintas. Trata-se de reivindicar o direito à memória e à cultura desse povo, representadas pela presença da língua e do patrimônio cultural kaingang no museu da Flona.

No mesmo eixo, o artigo “Direitos linguísticos dos povos indígenas no Brasil: a mediação linguística como garantia de acesso na agenda dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável”, de Raquel de Santana Iraha, mapeia necessidades da interpretação comunitária em sua relação com os direitos dos povos indígenas, em especial quanto ao alcance das metas da Agenda 2030 e dos objetivos de desenvolvimento sustentável (ODS). Cabe ressaltar que um conjunto de pesquisadores, professores e representantes da sociedade civil brasileira elaboraram o *Guia da Agenda 2030*²¹, que preconiza a inclusão de três novos ODS a esses pactos internacionais firmados sob a égide da ONU – um deles, a garantia dos direitos dos povos originários e comunidades tradicionais. Em seu trabalho, Iraha analisa esse *Guia* e ressalta nele a ausência da mediação linguística. Tendo em vista que a Agenda 2030 constitui instrumento internacional de governança global, urge a implementação de ações para a defesa dos direitos linguísticos internacionais, de modo a assegurar o acesso das populações indígenas aos serviços públicos. A Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, órgão executivo da ONU, estabeleceu 2019 como o Ano Internacional das Línguas Indígenas (UNESCO, 2019). A pesquisadora ressalta a validade e importância de dedicar um ano a essa conscientização, mas essa ainda é uma ação de *soft power*, sem poder coercitivo para adoção de políticas linguísticas.

- **Interpretação comunitária no contexto de refúgio no Brasil**

²¹ A Universidade de Brasília (UnB) lançou o *Guia Agenda 2030 – integrando ODS, educação e sociedade*, elaborado em parceria com a Universidade Estadual Paulista (Unesp) em um projeto que integra a perspectiva de constituir uma rede de universidades visando 2030. A ideia é que extensão universitária, articulada com o ensino e a pesquisa, contribua para a implementação dos 17 objetivos de desenvolvimento sustentável (ODS) e suas 169 metas, além de outros temas, como “igualdade racial”, “lugar das comunidades tradicionais e povos indígenas” e o nexo entre “arte, cultura e comunicação”. A ideia do *Guia* surgiu a partir da atuação do Programa Estratégico UnB-2030, do Decanato de Extensão. O programa de extensão promoveu diálogos sistemáticos na forma de eventos sobre temáticas relacionadas aos ODS, mapeou os projetos de pesquisa e de extensão da Universidade que se relacionavam à Agenda 2030 e ajudou na articulação institucional da UnB com outras universidades e organizações da sociedade civil.

No segundo eixo temático, sobre a interpretação comunitária no contexto de refúgio no Brasil, dedica-se particular atenção à situação dos venezuelanos a quem se destina o projeto de interiorização do governo federal. Ao tratar da “Mediação linguística e intercultural no âmbito do processo de interiorização dos refugiados venezuelanos no Brasil”, Bruno Pasquarelli investiga que políticas públicas de acessibilidade linguística têm sido ou deveriam ser implementadas em programas de interiorização de refugiados venezuelanos em municípios brasileiros. Para responder a essa questão, sua pesquisa descreve as políticas linguísticas eventualmente implementadas no processo de interiorização dos venezuelanos. Partindo do pressuposto de que há omissão por parte do estado e dos municípios em relação aos direitos linguísticos dessa população, Pasquarelli buscou compreender de que forma políticas linguísticas poderiam compor a arquitetura da governança migratória em conjunto com outras iniciativas, de modo a produzir condições de acolhimento e participação de migrantes e refugiados – em sua grande maioria em situação de grande vulnerabilidade. O autor aborda particularmente a necessidade de apoio linguístico a imigrantes e refugiados venezuelanos na relação com instituições públicas. É um direito que deve ser garantido em contextos variados, como saúde, justiça, educação etc. Na primeira parte do seu estudo acompanha os caminhos da interiorização no Brasil, como se deu o processo, sua instituição e definição. Na segunda seção do capítulo, apresenta o arcabouço legal da implementação do processo de interiorização dos refugiados a partir da ótica das políticas públicas e verifica a existência ou não de ações em prol de direitos linguísticos. Por fim, como estudo de caso, analisa as dificuldades de acesso de venezuelanos a serviços públicos no Estado da Paraíba, gerada pela falta de proficiência em português. Encerra sua reflexão abordando como o mediador pode ser um agente de processos humanitários.

Bruno Silva escreve o capítulo “*Kreyòl pale, kreyòl konprann*: o ensino de crioulo haitiano e a formação de intérpretes comunitários no Brasil em contexto humanitário”. Nele, Silva discorre sobre a presença significativa de haitianos no Brasil desde 2010, especialmente em razão do terremoto que assolou aquele país. Aponta que, nesse contexto, a atuação do intérprete comunitário se mostra muito importante para propiciar o acesso a serviços públicos. Visto que não há em língua portuguesa material didático em crioulo haitiano, Silva reflete sobre a forma de suprir essa ausência de formação específica para intérpretes. Além de apresentar vasta contextualização da imigração haitiana, desde 2010 até hoje, o autor propõe material didático que busca contemplar as principais necessidades reveladas pela pesquisa, para apoiar os que queiram se especializar no par de língua português | haitiano.

Ainda nessa linha, Gabriel Adams discorre sobre “A mediação linguística e transcultural: por uma abordagem decolonial da formação do intérprete comunitário no Brasil para imigrantes latino-americanos hispano-falantes”. O capítulo apresenta orientações teóricas e metodológicas para a formação de intérpretes comunitários no par de língua português | espanhol, a serem levadas em consideração no desenvolvimento da competência transcultural por parte desses profissionais. Observando os apontamentos da UNESCO a respeito das políticas linguísticas para o multilinguismo, assim como outros instrumentos específicos que garantem o direito linguístico ao uso das línguas tradicionais e maternas, propõe abordagens para a formação de tradutores e intérpretes comunitários, respaldando-se nas contribuições teórico-metodológicas de autores como Gorovitz (2019), Origuela (2021), Elhajji (2020) e Kleinert (2016). Sua reflexão reitera o fato de que o Brasil, por ser um país multilíngue, comporta muitos habitantes que não possuem proficiência do português brasileiro, sobretudo os latino-

americanos falantes de espanhol como língua materna. Para Adams cabe ao Estado reforçar as políticas públicas para a formação de tradutores e intérpretes comunitários que atuem junto a esses habitantes, assegurando-lhes direitos linguísticos que são previstos tanto na Constituição Federal como na Declaração Universal dos Direitos Linguísticos (1996).

- **Narrativas e dramatizações como base para a formação do intérprete comunitário**

O terceiro e último eixo de reflexão aborda a formação do intérprete comunitário com base em narrativas, dramatizações e técnicas oriundas do mundo das artes cênicas.

Rafa Falcão propõe o capítulo intitulado “O Teatro Documental e Testemunhal latino-americano e a formação do intérprete comunitário”. O trabalho questiona em que medida é pertinente tomar como base o teatro documental para encenar situações e desafios enfrentados pelo intérprete comunitário. Para tal, a autora estabelece um diálogo com as correntes teóricas que discutem o testemunho latino-americano e que observam as manifestações documentais na dramaturgia contemporânea. Com base nesse diálogo, busca aproximar tais aportes à atuação de intérpretes comunitários, com ênfase na sua formação. A ideia é implementar métodos baseados no teatro para treinar os futuros intérpretes a partir de situações pertinentes à sua atuação, nos mais diversos casos e procedimentos de solicitação de refúgio, situações vividas por migrantes em diálogo com intérpretes e com os próprios agentes públicos prestadores de serviço. Como ensaiar respostas? Como acolher o arquivo testemunhal? Como dar lugar de consideração e realizar a escuta ativa dos relatos, entre outras possibilidades?

Na mesma linha, Sabrina Rizental baseia-se nas metodologias de análise do discurso para pensar a formação do intérprete. No capítulo “Narrativas de e sobre crianças refugiadas: contribuições da Análise do Discurso para a interpretação comunitária”, ela apresenta uma reflexão que se desdobra de sua pesquisa de doutorado, em andamento. Rizental busca analisar os processos discursivos desencadeados a partir do significante *refugiado*, na imbricação entre os sentidos produzidos a partir de um imaginário sobre o lugar deixado para trás e o(s) lugar(es) de passagem ou destino, afetando, portanto, o sujeito que se diz e é dito como refugiado. Considerando as noções fundantes de Michel Pêcheux como referencial teórico-metodológico, seu trabalho analisa o funcionamento discursivo das narrativas feitas pelas crianças refugiadas e sobre elas, tomando como pontos de ancoragem a “composição material” (cf. LAGAZZI, 2019) da relação entre as histórias bem como as palavras usadas nos livros *Longe de casa*, de Malala Yousafzai e *Eu estou aqui*, de Máisa Zakzuk. Refletindo sobre a discursividade nas condições de interpretação comunitária, a pesquisadora constrói um diálogo entre a Análise do Discurso (AD) e a atuação e formação do intérprete comunitário. Nesse diálogo a AD torna-se instrumento para afinar a sensibilidade e a percepção do intérprete em formação quanto às questões linguísticas em jogo no relato da criança refugiada. O percurso da análise se desenvolve no batimento entre o modo como as formulações são construídas e o aparato teórico que as sustenta. Nesse movimento, Rizental destaca recortes dessas obras que permitem focalizar os processos de subjetivação das crianças falantes de diferentes línguas – ditas refugiadas ou apátridas –, observando as posições discursivas por elas ocupadas para

dizerem sobre si e ao serem ditas ou interpretadas longe do espaço geográfico e discursivo que lhes é familiar.

Por fim, o trabalho de Suzete Almeida de Bessa, “Imigrantes na cidade: a situação sociolinguística de haitianos e venezuelanos em Goiânia”, discute questões relacionadas aos aspectos linguísticos na ocupação do território e no acesso a direitos dentro da cidade de Goiânia, capital do estado de Goiás, por migrantes e refugiados. Parte dos seguintes questionamentos: como o imigrante se faz presente linguisticamente em Goiânia e como interfere na paisagem linguística da cidade? Como a falta de uma língua comum entre os habitantes locais e os imigrantes se manifesta nos vários cenários e situações urbanas que eles vivenciam? Para responder, Bessa organizou discussões junto a órgãos governamentais e à sociedade civil, promovendo a escuta dessas duas comunidades. A autora ressalta os deslocamentos forçados de migrantes como processos sociais que pressupõem a espera por uma construção ou reconstrução de relações de pertencimento nas cidades de acolhida. Denuncia que, nesse contexto, direitos e necessidades de migrantes, quando em situação de refúgio, são diariamente negligenciados, contrariando inclusive o que determina a proteção internacional da pessoa humana. Bessa sugere que uma das formas de efetivação da proteção internacional no âmbito municipal é o direito à cidade, saúde e educação, entre outros. Sua pesquisa revela que é por meio da ampla integração a esses direitos que esse lugar de pertencimento é construído. Contudo, o respeito aos direitos humanos, amplamente resguardado por leis, nem sempre se efetiva na prática.

O intérprete ativista: traduzir o outro é dar voz e hospitalidade

Os trabalhos publicados neste livro proporcionam um rico material tanto para orientar políticas públicas de assistência linguística, quanto para embasar um amplo projeto em prol dos direitos linguísticos da população brasileira como um todo. Este conjunto de pesquisas e reflexões nos faz pensar que a hospitalidade se constrói social e linguisticamente, sendo preciso falar com quem chega “de fora” uma língua que ele possa entender – o que implica assumir responsabilidade com relação ao sujeito que chega, de modo que seja sujeito de participação social. Os processos de adaptação das populações imigrantes dependem tanto de políticas *top down*, quanto das negociações linguísticas e dos comportamentos individuais das próprias comunidades em sua relação cotidiana. Sabe-se, entretanto, que essas negociações ocorrem sempre em contextos discriminatórios marcados por hierarquias culturais e linguísticas. Além disso, essa capacidade de tecer espaços de participação remete à noção de *capital migratório*, competência fomentada pelos próprios migrantes a partir da compreensão dos fatores em jogo, das rupturas e mudanças vivenciadas e da preparação para enfrentá-las.

Nesse contexto árido, a assistência linguística de um profissional, além de qualificado, consciente de sua agência social, deveria ser considerada como uma das garantias de acesso a direitos. De fato, acolher o outro em sua língua é levar em consideração sua presença, sem exigir que ele renuncie a suas particularidades linguísticas e culturais – a tudo que ele encarna. Traduzir implica reciprocidade, um desejo de se conectar, de se misturar, de se conhecer e reconhecer, de se aproximar. É um projeto de construção comum e coletivo. É também, em geral, uma tentativa de superar as fronteiras do nacional para se chegar ao humano. Essa ultrapassagem de um lugar para outro implica uma experiência de fronteiras e nas fronteiras, em que a

hospitalidade proporciona ambientes novos que se cruzam, coexistem, se fundem e se expandem mutuamente.

O papel do intérprete comunitário é fundador dessa relação. A mediação linguística e transcultural constitui-se num jogo de reprodução imaginativa, por meio da duplicação e da sobreposição de vozes: um tipo privilegiado de contato linguístico, um momento em que duas línguas e dois falantes são postos em contato. Seja esse “contato” percebido como sobreposição, alternância, mistura ou ainda ampliação, a interação torna-se relação e implica diferentes agentes que procedem por comparação: a partir de determinadas referências e de conjuntos de categorizações, estrutura-se algo cuja especificidade resulta da comparação e do contraste. Esse movimento gera também oposição que remete a noções diversas de pertencimento, de origem, de temporalidade, de poder e hierarquia. No contato e no exercício tradutório, uma língua se define em relação à outra e um falante, em relação ao outro, ampliando seu escopo. Mas esse contato não se dá entre línguas e sim entre textos e discursos, num processo de recontextualização. Nessa dinâmica, o intérprete e mediador é o ponto de contato, instituindo-se, assim, numa tensão entre vozes, como lócus de conflitos. Ao proporcionar essa relação, ele precisa, entretanto, renunciar ao princípio de equivalência entre as falas e analisar o sentido que surge do próprio contato.

A interpretação pressupõe também um processo interativo contínuo. Ela coloca em diálogo não apenas emissor e receptor, mas também sujeitos e discursos, sendo que cada relação se institui em um determinado contexto e situação sociolinguística, que nunca se repetem. Nessa dialética, o intérprete percebe a fala do outro, em uma língua outra, e enuncia sua própria fala em outra língua, em uma posição ambivalente, pois é ele quem lê o que está sendo dito (e como está sendo dito) em uma língua outra; é também quem diz (traduz para outra língua) o que leu do que foi dito; e é, ainda, quem lê o que está sendo ouvido (e como está sendo ouvido). Nesse movimento interativo, que implica um fluxo assimétrico de múltiplas direções, o intérprete se descobre estranho a si mesmo. Sua mediação é a própria promotora do encontro e da interação. Ao extrair significados que imagina estarem situados e essencializados no enunciado proferido, ele faz inevitavelmente emergir algo que não existia ou que não aparecia explicitamente no outro. Assim, a atividade do mediador torna contíguos recortes distintos do mundo, como acontecimento que deflagra a existência de diferenças entre paradigmas linguísticos diversos; sua presença revela também os diferentes idiomas existentes numa mesma língua.

Com base nas reflexões desenvolvidas e apresentadas neste livro, conclui-se que a atuação do intérprete comunitário pressupõe observar, descrever, categorizar as falas, os falantes e as situações sociolinguísticas de interação. Desse diagnóstico deriva a proposta de lançar mão de técnicas e conceitos do teatro, partindo do princípio de que qualquer discurso ou interação pede um tipo de comportamento linguístico por parte do intérprete, um tipo de projeto tradutório, um tipo de tradução ou interpretação. A cada situação sociolinguística de interação, idealiza-se um nível de literalidade distinto e um tipo de comportamento linguístico específico. Para que o intérprete possa chegar a tais estratégias e decisões, é necessário aguçar sua percepção textual e discursiva, tal como um ator: identificar instantaneamente os traços linguísticos que fazem a diferença, aquilo que tem relevo; os elementos marcados da produção discursiva dos interlocutores, as peculiaridades linguísticas dos falantes a serem interpretados, os desafios da situação de interação. O que está em jogo em cada situação deve ser

percebido a partir de um mapeamento baseado nos fatores contextuais e situacionais da interação: onde, quando, com quem, como, por quê?

Além disso, é preciso perceber que tipo de engajamento se constrói pela mediação. O sentido do discurso de um interlocutor é *ressuscitado, transfigurado*, quando o intérprete empresta sua voz e sua língua àquele que não a fala. É nisso que esse ato se institui como militância, pois o tradutor não está numa posição acessória. Compromete-se com a acessibilidade e o direito de ser entendido e de entender, de participar e interagir em nome de um ideal de justiça social. A partir de diferenças postas em contato e à prova, os participantes de uma interação são levados a enfrentar as especificidades que os separam como fontes através das quais podem obter uma maior consciência de si próprios; uma situação na qual cada um é encenado no contexto do outro, um processo que, ao criar sentido, estimula a compreensão da interação entre ambos, constituindo a manifestação concreta da hospitalidade.

Referências bibliográficas

ANGELELLI, Claudia. *Revisiting the interpreter's role: a study of conference, court, and medical interpreter in Canada, Mexico, and the United States*. Philadelphia: John Benjamins, 2004.

BLUME, Rosvitha Friesen; PETERLE, Patricia. *Tradução e relações de poder*. Tubarão: Ed. Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2013.

CARNEIRO, Teresa Dias. O papel dos códigos de ética e conduta profissional na formação dos intérpretes de línguas orais e de sinais no Brasil. In: *Translatio*, Porto Alegre, nº 15, 2018.

DE ALMEIDA, Paulo Marcos; NORDIN NEVES, Jaqueline. Interpretação forense: a experiência prática da Justiça Federal de Guarulhos e o treinamento de intérpretes. In: *Revista da AJUFE – Direito Federal*, 2017.

HALE, Sandra. *Community Interpreting*. London: Palgrave Macmillan, 2007.

HAMEL, Rainer Enrique. Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas. Tradução de Gilvan Muller. In: *Alteridades*, México, v. 5, n. 10, 1995. p. 11-23. Disponível em: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/560>.

ORIGUELA, Daniella. A. Interpretação comunitária, direitos humanos e assistência social: proposta de política pública no contexto brasileiro. In: *TradTerm*, São Paulo, v. 23, set. 2014. p. 225-240.

ORIGUELA, Daniella. A. *Interpretação comunitária*, Tese de Doutorado defendida em 2020, na USP, São Paulo.

PÖCHHACKER, Franz. Interpreting as Mediation. In: Valero-Garcés, C.; Martin, A. (ed.). *Crossing Borders in Community Interpreting: Definitions and Dilemmas*. Amsterdam: John Benjamins, 2004. p. 9-26.

RUDVIN, Mette, TOMASSINI, Elena. *Interpreting in the Community and Workplace. A Practical Teaching Guide*. London: Palgrave Macmillan, 2011.

SANDRELLI, Annalisa. Teaching Liaison Interpreting. Combining tradition and innovation. In: I. Mason (ed). *Triadic Exchanges: Studies in Dialogue Interpreting*. Manchester: St. Jerome, 2001.

WADENSJÖ, Cecilia. Dialogue Interpreting and the Distribution of Responsibility. In: *Hermes, Journal of Linguistics*. Vol. 14, 1995. p. 111-129.

Sabine Gorovitz

Professora do Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução, do Instituto de Letras da Universidade de Brasília (UnB), e líder do grupo de pesquisa Mobilang (<http://mobilang.unb.br/>).

Parte 1

A interpretação comunitária como garantia de direitos dos povos indígenas no Brasil

***Mujekwa*: tradução, interpretação comunitária e conhecimento entre os Ka'apor**

André Sanches de Abreu

Resumo: Neste artigo apresento os desenvolvimentos da pesquisa realizada junto aos Ka'apor acerca da tradução e da interpretação comunitária. Descrevo de forma resumida as informações obtidas na consulta bibliográfica e em algumas práticas tradutórias desenvolvidas em minha relação com os Ka'apor. Apresento possibilidades distintas de tradução bem como a justificativa da escolha de um processo tradutório que evidencie o equívoco – impossibilidade da correspondência imediata entre línguas diferentes – ou gere algum estranhamento. Trago exemplos de traduções que, além do jogo de sistemas de linguagem distintos, colocam em diálogo ontologias completamente diferentes. Por fim, a partir dos pedidos de tradução que me foram feitos pelos Ka'apor, apresento a tradução do português para a língua ka'apor de alguns termos sem contexto, que comporão um glossário, ainda em elaboração. Debato então alguns métodos utilizados, como a descrição, hiperonímia, entre outros. Ao longo do trabalho lanço mão de uma série de métodos, aportes teóricos e bases materiais (publicações, teses, dissertações, vídeos e imagens), colocando em diálogo diversas áreas, tais como os estudos da tradução, com particular enfoque na abordagem etnográfica da tradução. Além de focar a descrição como método etnográfico da tradução, levanto questões sobre como descrever outras descrições, como as feitas pelos Ka'apor.

Palavras-chave: Ka'apor, tradução, equivocação controlada, regimes de conhecimento, etnologia indígena.

*Mas, na mesma botada, puja a definição de “rede”:
– “Uma porção de buracos, amarrados com barbante...” – cujo
paradoxo traz-nos o ponto-de-vista do peixe.
(João Guimarães Rosa, 1967, Tutameia, Terceiras Estórias)*

Mujekwa é uma das palavras utilizadas pelos Ka'apor para traduzir o que chamamos de tradução. Trata-se de termo do léxico ka'apor e, como costuma acontecer em outras línguas tupi, é formado por afixos que atribuem novos valores ao sentido inicial da raiz: *-kwa*¹ pode ser traduzido ao português como o verbo saber; *mu-* é um afixo causativo/transitivizador do verbo *-kwa*, precedido por *-je-*, partícula que parece indicar uma forma em desuso, mas que é tida por Raimunda Caldas (2009) como afixo

¹ Embora se traduza o verbo sem afixo como a forma infinitiva do português, em ka'apor a ausência de afixo em verbos com mais de uma sílaba indica a terceira pessoa do singular ou do plural. Assim, *mujekwa* é “ela(e)s traduz”.

intransitivizador do mesmo verbo. Desta forma, *mujekwa*, além de fazer a vez de ‘tradução’ em ka’apor, também pode ser traduzido ao português como ‘fazer com que se saiba’ ou ‘fazer com que se conheça’. É por esta razão que fizemos desta palavra o título deste artigo.

Durante cerca de três meses pude desenvolver, junto ao Centro Brasileiro de Estudos da América Latina e aos Ka’apor, a pesquisa sobre modos de tradução – ou a perspectiva dos Ka’apor sobre a tradução – e como práticas tradutórias e a interpretação comunitária asseguram seus direitos, tendo em vista as constantes e diferentes ameaças contra seus modos de vida, suas línguas e suas terras.

Considero como interpretação comunitária todo ato que coloca em relação e em diálogo sistemas de significações distintos e que pressupõe um duplo fluxo de traduções entre línguas diferentes. Na interpretação comunitária, essas traduções visam à apresentação de distintos interesses e ideias, de modo a privilegiar a nitidez, a objetividade e, por vezes, a dinâmica e celeridade da própria comunicação e diálogo. O objetivo é que tais traduções sejam mutuamente inteligíveis, seja pela eficácia em se construírem equivalências entre as duas línguas, ou justamente por trazerem à tona diferenças fundamentais – tema deste artigo – que impedem, a princípio, a comunicação direta entre as partes envolvidas. No contexto em que desenvolvi este trabalho, tal mediação linguística pode ser encarada como sinônimo de garantia dos direitos humanos, com objetivo de promoção da justiça e equidade social em diversas áreas, a saber: jurídica, sanitária, política, educacional, entre outras.

Por isso, me preocupei em analisar unidades de tradução extraídas de relatos que possibilitem a construção de um glossário para servir como ferramenta e recurso que facilite a interpretação comunitária. Está presente também a preocupação em abordar, ao menos brevemente, a relação entre tradução e práticas de conhecimento entre os Ka’apor, afinal “cada língua implica um mundo, uma construção de pensamento, uma estética e uma produção ritual” (CESARINO, 2013, p. 7). Assim, desde os primeiros esforços que levaram à consolidação deste trabalho, busco, de forma experimental, estabelecer relações entre sistemas de sentido muito diversos. Para isso, lancei mão de algumas ferramentas, como o paradoxo, a contradição, a ambiguidade, a descrição, a hiperonímia, metonímias e metáforas. Ao cabo, como na epígrafe de Guimarães Rosa, espero que outras profundidades semânticas se tornem evidentes a partir dos processos listados.

Claro está que este trabalho não pretende construir um tratado sobre a língua ou propor traduções cristalizadas pouco sujeitas a revisões de qualquer tipo. Pelo contrário, ao longo do texto espero convencer o leitor de que existe um longo trabalho a ser desenvolvido, e que a natureza de boas práticas tradutórias talvez resida na imprescindível abertura a reformulações e reinterpretções, em consonância com a vitalidade e as transformações das línguas que põe em relação e também com os contextos em que tais práticas são exercidas (artístico, político, institucional, literário, entre outros)².

² As diferentes formas expressivas de um povo parecem compor, de forma aberta, uma conjugação fluída de sistemas de significação. Desta forma, há que se ter em mente os estudos sobre tradução intersemiótica entre povos indígenas da América do Sul. Cf. Gebhart-Sayer (1984, 1985, 1986) sobre os cantos e grafismos *kené* dos Shipibo-Konibo.

Procurei me aprofundar no tema com auxílio das produções antropológicas e linguísticas. Além de dialogar com os interesses dessas disciplinas – os processos de semiose, o encadeamento dos sentidos que levam a novas formas de conhecimento, o próprio processo de ordenação e experimentação dos mundos – também construo minha relação de compromisso com os Ka’apor, e coloco o trabalho desenvolvido à disposição de toda e qualquer iniciativa dos Ka’apor pela garantia de seus direitos e autonomia frente à sociedade nacional. Quando há uma política linguística nacional que confere a uma única língua o caráter de indicador por excelência de uma identidade unificadora, estamos diante de uma política de exclusão³. Desde a colônia, o Brasil – tradução melancólica⁴ dos Estados-nações colonizadores – adotou práticas de exclusão para com toda e qualquer língua que não fosse o português, com diminuta trégua no caso da Libras (Língua Brasileira de Sinais), em 2002. Os povos indígenas, por sua vez, sofreram ora com uma política de assimilação, ora com uma política de extermínio, até a bem-sucedida atuação do movimento indígena intensificada no final dos anos 1970 e com desdobramentos inéditos em 1980, em razão da assembleia constituinte. Somente em 1988 é que o Estado brasileiro passa a “garantir” aos povos indígenas direito à língua, cultura, educação e a territórios próprios. A efetivação destes direitos pelo Estado, contudo, ainda é inconclusa – e tema em disputa, como evidencia a fala do ex-ministro da Educação (no cargo entre abril de 2019 e junho de 2020) Abraham Weintraub, em reunião ministerial de 22 de abril de 2020:

Odeio o termo 'povos indígenas', odeio esse termo. Odeio. O 'povo cigano'. Só tem um povo nesse país. Quer, quer. Não quer, sai de ré. É povo brasileiro, só tem um povo. Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô! Acabar com esse negócio de povos e privilégios⁵.

A enunciação monárquica do ex-ministro permite verificar, além de despreparo abissal para o cargo exercido, uma obsessão ao *Uno*, à construção de uma hipóstase, verdade imutável, em busca da superação das diferenças presentes em toda e qualquer coletividade humana. Afinal, o que é esse “negócio de povos e privilégios”? Embora não fosse a intenção inicial de quem a proferiu – e a intenção óbvia é a de apagar (ou esfumar) toda e qualquer diferença –, essa expressão pode nos levar a pensar que, de fato, são outros os povos com o privilégio de contar com bases edificadoras que não estão em ruínas, diferentemente das ocidentais (principalmente quando consideramos os limites do chamado Ocidente, expandidos pela colonização). Parafraseando Lévi-Strauss (2011, p. 616), eles – os que não partilham das mesmas bases ocidentais, e seus conhecimentos – não virão socorrer nossas ideologias esgotadas. E cabe a nós a tarefa de transformar o nosso pensamento em ruínas a partir das ferramentas que desenvolvemos para tal, principalmente as capacidades crítica e reflexiva das quais este trabalho é fruto.

A pesquisa teve dois principais focos: (1) revisão bibliográfica de etnografias e recensão teórica para permitir maior aproveitamento dos dados obtidos em (2) conversas com os Ka’apor sobre língua, educação, saúde e outros temas que tivessem

³ Cf. Nota Técnica de 14 de setembro de 2021 da Defensoria Pública-geral da União nº8. Disponível em: <https://cutt.ly/uUvQzch>. Último acesso: 27 dez. 2021.

⁴ Por tradução melancólica, me refiro a toda e qualquer tradução excessivamente fiel ao sistema de partida ou obcecada pela correspondência plena e irredutível às particularidades de cada sistema. Tradução melancólica também diz sobre o arriscado “como se”, ferramenta de comparação largamente utilizada em produções antropológicas e que, por vezes, é grande motivadora da indiferença.

⁵ “MPF pede explicações a Weintraub por críticas às expressões 'povos indígenas' e 'povo cigano'” Plataforma G1. Disponível em: <https://cutt.ly/VU15dzK>. Último acesso: 26 dez. 2021.

disposição de conversar. Sobre a interlocução com meus amigos ka'apor, devo ressaltar que aconteceu estritamente por meio de aplicativos de mensagem instantânea, principalmente o Whatsapp. Essa restrição, consequência da pandemia do novo coronavírus, transformou-se em grata surpresa, pois permitiu manter conversas diárias com eles. Mais adiante apresentarei meus amigos ka'apor. Mas desde já quero conferir a eles todos os méritos deste trabalho, especialmente a Herinho Ka'apor⁶, Iracadju Ka'apor, Jamoi Ka'apor, além de outros com os quais não conversei diretamente, mas que contribuíram com a pesquisa, a quem agradeço na pessoa de Merã Pírer. Este trabalho só faz sentido com os Ka'apor; é preciso fazer valer o mote da Década Internacional das Línguas Indígenas, a Declaração de Los Pinos: “Nada para nós sem nós”⁷.

O artigo está organizado nas seguintes seções:

- a primeira apresenta os Ka'apor, suas línguas, deslocamentos e relações com a sociedade nacional e com outros povos indígenas. Nesta seção está condensada grande parte das referências bibliográficas contempladas na revisão crítica de etnografias anteriores;
- a segunda seção diz sobre o momento inicial da construção da minha relação com os Ka'apor e sobre as reflexões suscitadas a respeito da tradução. Nela apresento possibilidades distintas de tradução, e a justificativa da escolha por um processo tradutório que evidencie o equívoco – impossibilidade de correspondência imediata entre línguas diferentes – ou traga consigo algum estranhamento;
- a terceira aprofunda o debate que a seção anterior mobilizou e traz um exemplo de tradução, para além do jogo de sistemas de linguagem distintos, para ontologias completamente diferentes colocadas em relação. A partir de questões suscitadas pelo exemplo apresentado, discuto alguns pressupostos teóricos e conceitos (pré-conceitos inclusos) que envolvem minha relação tradutória com os ka'apor e a natureza dessa relação;
- a quarta seção traz à tona o processo ka'apor de tradução. Nela elaboro um pequeno glossário a partir dos pedidos de tradução (enviados por meus amigos Ka'apor por Whatsapp ou Facebook) de termos, sem contexto, do português para a língua ka'apor. Apresento ainda para debate alguns métodos utilizados por mim, como a descrição, a hiperonímia, entre outros;
- a quinta e última seção faz a vez de conclusão, mas se trata de um balanço sobre o trabalho realizado até aqui e o que espero desenvolver para além do que foi apresentado.

⁶ Embora em documentos oficiais o nome de meu amigo seja grafado como “Rerinho” opto pela escrita iniciada com a letra H. Em ka'apor escrito, a letra “r” é grafada como o som do “r” isolado, em meio de palavra, no português. A diferença dos sons dos dois grafemas costuma causar alguma confusão entre os Ka'apor alfabetizados em ka'apor. O próprio Herinho afirmou que o responsável pelo registro não soube escrever seu nome...

⁷ Cf. Declaração de Los Pinos. Disponível em: https://en.unesco.org/sites/default/files/los_pinos_declaration_170720_en.pdf. Último acesso: 27 dez. 2021.

1. Quem são os Ka'apor

Os Ka'apor são um povo indígena de língua tupi, do sub-ramo Maweti-Guarani. Atualmente habitam a Terra Indígena Alto Turiaçu⁸, junto com os Tembé e os Guajá, na divisa do Maranhão com o Pará. A região não diverge da Amazônia em termos de biodiversidade e de condições climáticas; e é o atual eixo de desmatamento da floresta. Chamada de região pré-amazônica a partir de 1980, essa caracterização parece ter motivação política ou se tratar de incentivo (ou leniência) às práticas extrativistas (PALOMINO, 2017, p. 16; BALÉE, 1994, p. 10-12)⁹. Desde 2001, o número de aldeias na TI aumentou de forma estratégica para minar a entrada ilegal de madeireiros, posseiros e criadores de gado, principais ameaças aos modos de vida dos Ka'apor. Atualmente há por volta de 26 aldeias, e mais de 2.000 pessoas vivendo na TI (GODOY, 2015, p. 37; PALOMINO, 2017, p. 42-43). O aumento de aldeias também foi acompanhado pelo surgimento dos Guardiões da Floresta, vigilância da TI organizada e executada pelos próprios indígenas, chamada *Ka'a usak ha ta* (Vigias da floresta), e por um maior protagonismo político feminino (GARCÉS, 2016, p.138).

Tidos como povo isolado até 1930, só na década de 1950 surgem os primeiros estudos sobre os Ka'apor realizados por Darcy Ribeiro (o antropólogo esteve entre os Ka'apor em 1950 e 1951, e publicou seus *Diários índios* em 1996) e Francis Huxley (que esteve em campo em 1951 e 1953 e lançou *Selvagens amáveis* em 1956). À época se supunha que os Ka'apor descenderiam diretamente dos Tupinambá da costa brasileira, tal qual descreveram os viajantes e cronistas do período colonial. Contudo, a tese hoje mais aceita é de que os Ka'apor se consolidaram como grupo distinto ainda no século XVII e migraram para a região onde atualmente habitam a partir de um centro tupi, na base do rio Tocantins ou, possivelmente, mais a oeste, próximo ao Xingu.

Posteriormente, Eduardo Viveiros de Castro (1985, p. 14), ao discorrer sobre a etnografia de Huxley, indicou que os Ka'apor “apresentam problemas importantes para os estudos Tupi, notadamente quanto à sua estrutura política e quanto ao problema de ausência de xamanismo”¹⁰. Também salta aos olhos do leitor das etnografias a alta incidência da surdez e a complexa questão linguística.

A língua ka'apor pertence à família tupi-guarani e ao subconjunto VIII da classificação genética proposta pelo linguista Aryon Dall'Igna Rodrigues (1984/1985, p. 41-48), o que localiza o ka'apor no mesmo subgrupo das línguas takunyapé, wayampi, wayampipukú, emérillon, amanyé, anambé, turiwara, guajá e zo'é (CABRAL, 1996, p. 57, *apud* Caldas, 2009). Além do ka'apor falado, muitos, inclusive os ouvintes, utilizam

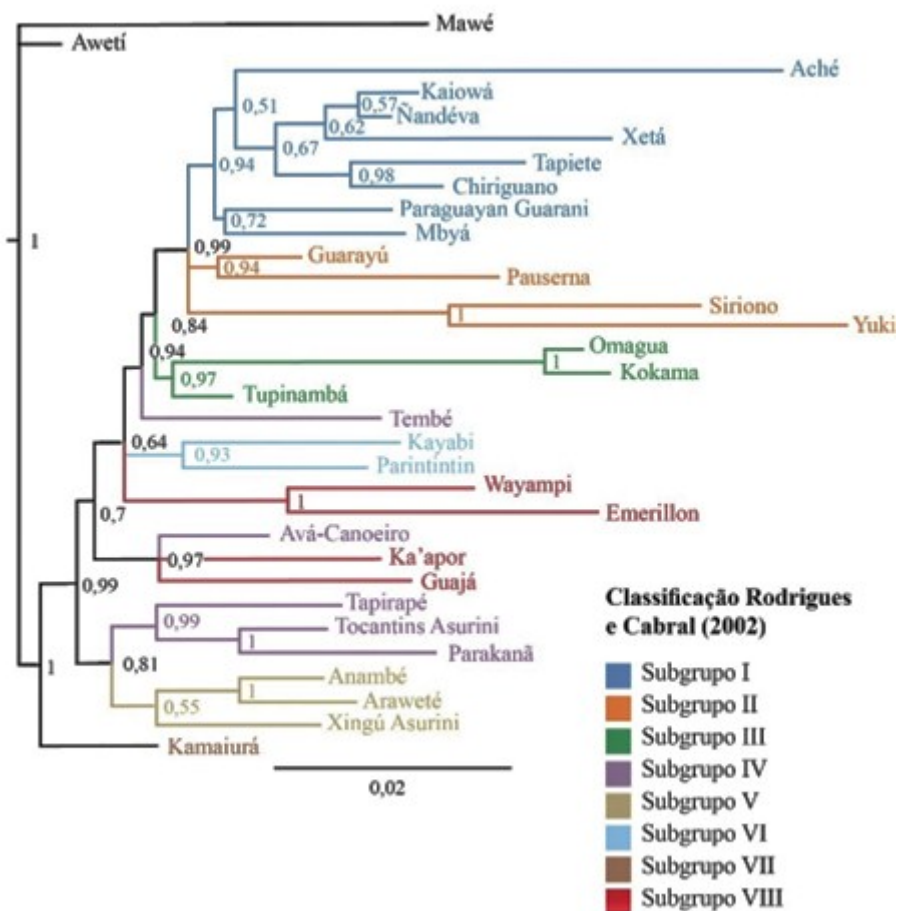
⁸ A Terra Indígena Alto Turiaçu foi homologada em 1982. Possui uma área de 531 mil hectares regados pela bacia do Gurupi. Faz parte de uma contiguidade de terras indígenas, localizadas no vale desse rio. São elas: A terra Indígena Alto Rio Guamá, a Terra Indígena Awá e a Terra Indígena Caru (GARCÉS, 2016, p.137)

⁹ Nos últimos 70 anos o Maranhão perdeu 80% da floresta amazônica. Ou seja, desde os primeiros anos de contato com os Ka'apor, a ação de colonos devasta a floresta, tendo sido intensificada a partir da construção da estrada Belém-Brasília (BR-010). Fonte: <http://tiny.cc/vk50oz>.

¹⁰ Sobre a questão política entre os Ka'apor, cf. Cristabell López Palomino (2017). Sobre o xamanismo, ver seção 3 deste artigo.

também a Língua de Sinais Ka'apor (LSK)¹¹ e alguns falam ainda o português e o tembé (CALDAS, 2009).

Estima-se que as línguas da família tupi-guarani (TG) dispersaram-se de 2 e 3 mil anos atrás (NOELLI, 2008), espalhando-se pelo Brasil, Peru, Paraguai, Argentina, Bolívia e Guiana Francesa. Lev Michael et al. (2015) revisaram a classificação de Rodrigues (1984–1985, RODRIGUES & CABRAL, 2002) e, a partir da análise comparativa de mudanças lexicais nas línguas TG. O estudo localiza a língua ka'apor no subgrupo nuclear oriental, junto com o avá-canoeiro e o guajá, corroborando a afirmação de William Balée (1994, p. 25-42) sobre a existência de um centro tupi na base do rio Tocantins no final do século XVII e início do século XVIII. Apesar de o estudo linguístico verificar maior proximidade do guajá com o ka'apor, os próprios Ka'apor declaram entender muito pouco sobre o que dizem os Guajá em comparação, por exemplo, ao que entendem do que dizem os Tembé.



Dispersão tupi-guarani: estão comparados os subgrupos propostos por Rodrigues e Cabral (2002) e as proximidades verificadas por Michael et al. (2015)

Em 1997, a linguista Beatriz Corrêa da Silva publica sua investigação sobre a influência de outras línguas no ka'apor. Ela analisa o wayampi (por ter sido classificada como pertencente ao mesmo subgrupo do ka'apor e estar geograficamente distante); o tembé (pela proximidade geográfica e por apresentar diferenças estruturais marcantes

¹¹ O leitor interessado pelo tema, assim como eu, encontrará mais informações na belíssima tese de doutoramento de Gustavo Godoy (2020).

em relação ao ka'apor); o tupinambá (pela hipótese já refutada de que os Ka'apor descenderiam dos Tupinambá da costa); e a Língua Geral Amazônica (LGA)¹². Neste caso a linguista constata a presença de empréstimos lexicais e de alguns paralelismos estruturais provenientes da LGA, provavelmente devidos a contatos anteriores dos Ka'apor com a sociedade nacional, o que teria motivado sua saída da bacia do rio Tocantins rumo ao rio Acará e ao rio Capim¹³. A partir de informações linguísticas, dados etnográficos, “etnohistóricos” e históricos, a autora considera que a língua ka'apor está muito mais próxima da Língua Geral Amazônica (LGA, Subconjunto III, RODRIGUES, 1984–1985), do que da língua wayampí, embora compartilhe com esta algumas características fonológicas. Essa aproximação entre a LGA e o ka'apor sugere que os Ka'apor mantiveram contato com missões jesuíticas, com a sociedade nacional e com os colonos antes do final do século XIX, como consta nos registros oficiais, e de forma intensa, do que o considerado pelos registros oficiais. Segundo Correa da Silva, as mudanças de ordem lexical e estrutural no ka'apor¹⁴ não podem ser suficientemente explicadas pelo desenvolvimento regular da língua a partir do proto-tupi-guarani; indicam assim maior pressão cultural ou maior tempo de contato com comunidades falantes da LGA.

Em trabalho anterior sobre a “etnobotânica” ka'apor, Balée afirma, com base no relato do missionário José Noronha (1856, *apud* BALÉE, 1994, p. 25), que em 1767 a região da confluência dos rios Tocantins e Araguaia era ocupada por 18 grupos indígenas, e que a maioria das pessoas falava a LGA. Em outro estudo, o autor investiga como a política jesuítica do século XVII e o sistema de comércio europeu, ambos de raiz colonial, transformaram o vocabulário nativo, mudando inclusive a interpretação e o conhecimento indígena sobre a Amazônia e sua biota (BALÉE, 2009, p. 33-53).

A LGA aparece de forma mais incisiva na Amazônia a partir da fundação do Forte do Presépio – atual cidade de Belém do Pará – em 1616, e da progressiva intensificação das relações econômicas ultramarinas baseadas nos produtos extraídos da região, chamados pelos colonos de drogas do sertão (cacau, castanha-do-pará, guaraná etc.). Estima-se que em 1655 havia 54 missões jesuíticas na Amazônia, em contato com os indígenas até a expulsão da ordem religiosa do território brasileiro, em 1759. Ao contrário da belicosidade atribuída ao Ka'apor nos séculos XIX e XX, estes mantiveram relações relativamente pacíficas com os missionários jesuítas por mais de um século.

¹² Língua Geral Amazônica é a língua franca, de base tupi e portuguesa, desenvolvida de forma a facilitar a comunicação entre povos nativos, de língua tupi, e colonos portugueses. Atualmente persiste na região do Rio Negro, sendo chamada de nheengatu.

¹³ Este tema é aproveitado e desenvolvido por Balée (1994, p. 25-42). O autor considera dados linguísticos e históricos em sua análise. Do ponto de vista linguístico, aponta a possível origem tupi-guarani da palavra portuguesa Tocantins – *i takãfi*, em ka'apor, termo que o autor traduz por rio esfumado. No aspecto histórico, destaca o relato ka'apor sobre a guerra com os *karaja-pitang* (*sic* Acarajá-pitanga, segundo Noronha, 1856, *apud* BALÉE, 1994), que no século XVIII viviam próximo à confluência dos rios Araguaia e Tocantins. Balée também se apoia no mito ka'apor de Kuyamãye (*sic*) que tem por cenário uma enorme castanheira: esta planta não existe na localização atual dos Ka'apor, mas sim no baixo Tocantins. Balée propõe, então, uma migração ka'apor do Tocantins para o rio Acará (na direção nordeste), e de lá para o Capim (rumo leste), para posteriormente chegar ao Piriá (mais ao norte) e finalmente ao Gurupí.

¹⁴ Sobre as influências da LGA na estrutura ka'apor, diz Corrêa da Silva (1997, p. 89): “[há] a substituição da forma circunstancial pela forma indicativa [...]; a redução do sistema de casos morfológicos, com o total desaparecimento do caso argumentativo e a redução dos casos locativos; e a redução das distinções feitas pelo sistema de referência dêitica, ficando restrito à distinção entre próximo e distante do falante e uma forma anafórica”.

Segundo Balée, antes da expulsão dos jesuítas, os Ka'apor estariam mais a oeste, próximo ao Xingu; isto explicaria a aproximação existente entre aspectos fonológicos e rituais dos Ka'apor com os Wayampi, já que estes também habitavam a região (2009, p. 37-39)¹⁵. Com estas informações, o autor sugere que o termo da língua ka'apor para cacau (*kaka*) é um empréstimo da LGA¹⁶, indicando que os Ka'apor se envolveram de alguma maneira com as dinâmicas econômicas promovidas pelos jesuítas, na coleta das drogas do sertão, principalmente o cacau – produto que chegou a figurar como moeda de troca entre a população cabocla amazônica (p. 43).

Gustavo Godoy (2020, p. 32-39), em consonância com Balée, afirma que alguns empréstimos lexicais são indícios do contato dos Ka'apor com a sociedade colonial e com a LGA. As palavras pelas quais são chamadas duas cerâmicas ka'apor são empréstimos do português: o assador de farinha (*paratu*) e a panela (*paner*). Sugere também que o tamanho dos torradores de farinha (com mais de um metro de diâmetro, chamaram a atenção de Darcy Ribeiro) remete a um primeiro contato, anterior aos estudos de Darcy Ribeiro e Francis Huxley, em meados do século XX: provavelmente, ainda no período colonial, os Ka'apor comercializavam a farinha de mandioca em larga escala com os colonos. Cabe lembrar que a farinha se tornou importante item de comércio na porção do Atlântico dominada pelos portugueses, sendo utilizada na dinâmica escravocrata como alimento e moeda de troca.

A despeito de todos os empréstimos oriundos da LGA, do português e de outras línguas TG, a língua ka'apor é extremamente resiliente, regionalmente dominante e utilizada tanto pelos os Ka'apor como pelos Tembé, e pelos Guajá. Nas aldeias ka'apor a comunicação se dá impreterivelmente na língua ka'apor em todos os afazeres cotidianos e rituais, sendo as crianças e os adultos falantes fluentes. Alguns dos adultos mais velhos costumam falar o português como segunda língua, com diferentes graus de fluência. A alfabetização e a educação escolar enfrentam desafios. É por isso que, como se verá na próxima seção, Iracadju pede que se desenvolvam metodologias próprias para o ensino do ka'apor escrito. Os Ka'apor também fazem usos de novas mídias (redes sociais, Whatsapp) em sua língua e também em português.

Considero o ka'apor falado como língua estável, mas ameaçada. Embora os Ka'apor mantenham a língua em seus afazeres e contextos cotidianos, precisam adotar o português no trato com não indígenas: missionários, agentes estatais, invasores de terras etc. A UNESCO, contudo, classifica a língua como vulnerável¹⁷.

¹⁵ Considero fraca a correlação proposta por Balée sobre a proximidade dos Ka'apor com os Wayampi sobretudo porque tem como fundamento o “ritual da moça nova” e a utilização de um cinturão de formigas, sem maior aprofundamento do autor. Cabe lembrar que atualmente as terras ocupadas pelos dois grupos distam 900 quilômetros uma da outra.

¹⁶ Obviamente, há uma sucessão de empréstimos até que a palavra cacau do português chegue à LGA e ao ka'apor na forma *kaka*. Cabe aqui ressaltar que a origem da palavra é Maya e remonta a seu uso na Mesoamérica até exploração da planta e sua expansão pela Amazônia ditada pela expansão comercial mercantilista.

¹⁷ Esta classificação tem como base critérios desenvolvidos por grupos de pesquisadores *ad hoc* da UNESCO em 2003. Sobre classificação e vulnerabilidade linguística, cf. AMARAL, 2020.

2. Para começar a conversa: alguma tradução

Com a finalidade de consultar previamente os Ka'apor e pedir autorização para a pesquisa de campo, entrei em contato com Iracadju, que é diretor geral da Associação Ka'apor Ta Hury do rio Gurupi (ou “Associação Ka'apor Felizes”), em 17 de dezembro de 2020. O contato foi feito por mensagem de áudio através do aplicativo de smartphone Whatsapp. A resposta chegou mais de um mês depois, em 24 de janeiro de 2021. Também em mensagem de áudio, o diretor geral afirma que algumas *kapitã ta* (lideranças das aldeias) foram consultadas e permitiram a pesquisa, com a condição de que parte do seu desenvolvimento fosse aproveitado nas escolas indígenas. Também afirmou:

[...] eu conversei com os parentes, né, e demais lideranças. Ainda a gente vai tratar sobre o senhor. Mas o que foi levantado? Se o senhor vir pra fazer pesquisa, nós queria pedir pro senhor, se der tudo certo, ensinar também noisi. Porque existe os professores indígenas, mas eles também não conseguem também explicar bem, ensinar bem na língua, ensinar escrever na língua [...] Nós também escrevemos, mas nunca fizemos um curso, a gente nunca pesquisou, nunca fez uma faculdade, pra escrever ka'apor. E não existe um curso, vamos dizer, da língua ka'apor [...] Hoje estamos trabalhando aqui com alternância de estudo, que é a forma da gente comprovar, ter algum registro de escolaridade [...] nós tá pensando também em fazer graduação, e fazer curso técnico, com orientação dos parceiros também, pra melhorar nossos conhecimento e ser mais valorizado também. Porque lá fora as pessoas acham que a gente não sabe de nada. Pelo contrário, né?! A gente zela pela nossa cultura, pela nossa preservação, e território e tudo mais. Uma cultura que só a gente sabe, né?

Está presente aí o que o etnólogo francês Bruce Albert chamou de “pacto etnográfico”, movimento pelo qual o antropólogo e pesquisador passa da posição de “embaixador improvisado de um universo ameaçador, ao papel de tradutor benevolente, capaz de fazer ouvir nele sua alteridade e eventualmente possibilitar alianças” (KOPENAWA & ALBERT, 2017, p. 521-522). Ou, em outras palavras, processos pelo qual o pesquisador é reeducado por aqueles que aceitaram sua presença “para servir de intérprete de sua causa”.

A dimensão do pedido de Iracadju transcende a intenção inicial da pesquisa e pressupõe um longo trabalho, envolvendo uma grande equipe interdisciplinar, em colaboração com os Ka'apor. Também revela a necessidade de se debruçar sobre a tradução e suas possibilidades: como método; como assunto que assume posição central em grande parte das reflexões antropológicas contemporâneas; como processo – não imediato – pelo qual o estranhamento e o conhecimento se fazem possíveis. Nas palavras de Viveiros de Castro (2018, p. 250-251), tradução como “equivocação controlada” ou comparação tradutiva – que necessariamente inclui, como um de seus termos, o discurso do antropólogo e seus conceitos. O antropólogo-tradutor assume assim a posição de *trickster*-enganador do seu próprio sistema de linguagem, e opera uma “transdução”: altera a natureza de chegada partida do termo traduzido, privilegiando sua origem e conseqüente estranhamento. Ou seja, utiliza “a nossa linguagem com vistas a criar um contraste interno a ela” (STRATHERN, 2013, p. 45).

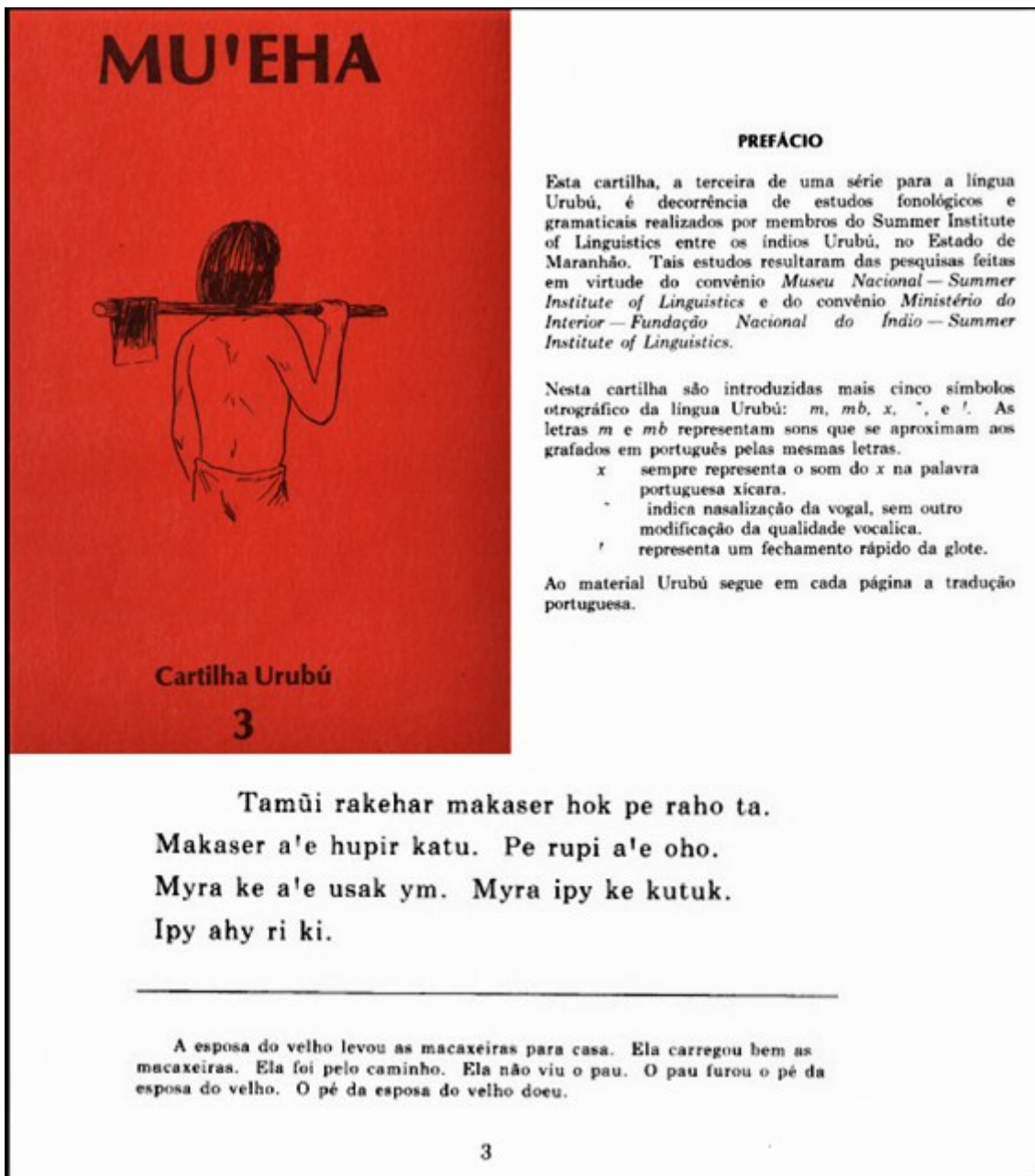
Manuela Carneiro da Cunha (2004) já havia chamado a atenção para equivocidade entre cultura e “cultura”¹⁸, mas há ainda na fala de Iracadju alguns outros homônimos equivocais, como “metodologia”, “conhecimento”, “língua”, “escrever”. O uso cada vez mais frequente de termos ocidentais por interlocutores e intérpretes indígenas¹⁹ adiciona complexidades ao antropólogo-pesquisador, uma vez que coloca em jogo dois sistemas diferentes de linguagem, fazendo, de início, o contraste interno à língua do pesquisador, como equivocidade tradutória de partida.

Cabe aqui fazer breve menção às reflexões da antropóloga e linguista Bruna Franchetto (2008) a respeito da fronteira oral-escrito imbricada por sucessivas traduções e ideologias dos atores em jogo. Afinal, o que nos contam as etnografias sobre os Ka’apor – isso quando mencionam a língua – é que as escolas ka’apor ainda hoje utilizam o material desenvolvido pelos missionários do Summer Institute of Linguistics (SIL), as cartilhas *Mu’eha* (Ensino)²⁰. O estudo das línguas pelos missionários, sua transformação em língua escrita, para posteriormente ser usada em contextos educacionais, é uma empreitada de natureza evangelizadora e civilizadora. Tal processo, longe de uma equivocidade, está pautado puramente na equivalência, espécie de tradução melancólica fundamental para a propagação de uma hipóstase monoteísta, pois os valores cristãos, segundo a concepção dos linguistas missionários, devem ser levados a todos os povos. Um descompasso, portanto, é estabelecido entre a grandeza da sabedoria indígena e a pobreza do material destinado à alfabetização e ao ensino da língua. Tal descompasso é a própria intencionalidade de conversão ao mesmo tempo religiosa, estética, epistemológica, social e política.

¹⁸ Diz Cunha: As categorias analíticas [...] fabricadas no centro e exportadas para o resto do mundo também retornam hoje para assombrar aqueles que as produziram [...] Uma dessas categorias é a ‘cultura’ [...] uma vez introduzida no mundo todo, assumiu um novo papel como argumento político e serviu de ‘arma dos fracos, o que ficará particularmente claro nos debates em torno dos direitos intelectuais sobre os conhecimentos dos povos tradicionais.’ (2017, p. 305-306)

¹⁹ Entre os intérpretes comunitários ka’apor, indico aqueles que pude conhecer ao começar a desenvolver a pesquisa: Iracadju Ka’apor, Valdemar Ka’apor, Herinho Ka’apor e Jamoi Ka’apor. Também é fundamental localizar a Associação Ka’apor Ta Hury como instituição mediadora a serviço dos interesses dos Ka’apor e das aldeias associadas. A Associação também atua como intérprete comunitária.

²⁰ A chegada do SIL no Brasil acontece no final da década de 1950. A instituição faz convênios com o Museu Nacional, posteriormente com a Funai e também com a Unicamp. O SIL continua atuando no Brasil em sua missão principal, que é produzir versões da Bíblia em todas as línguas. Uma das primeiras, se não a primeira, foi a Bíblia em Kaingang, em 1977. Como o SIL também precisa produzir leitores da Bíblia, assumiu então o trabalho de produzir materiais didáticos, com a chancela da Funai.



Volume 3 das cartilhas *Mu'eha* produzidas pelo Summer Institute of Linguistics, em parceria com o Museu Nacional e a Funai. No alto, à esquerda, a capa; a seu lado, o prefácio. Embaixo, uma lição acompanhada da tradução em português

Fonte: acervo pessoal do autor

Descrevi, nos dois últimos parágrafos, uma diferença fundamental entre processos tradutórios: se por um lado há uma ideia de equivalência imediata, presunção de uma univocidade divina e uma similaridade essencial, por outro há a premissa da equivocação ou a comunicação por diferenças, que o processo tradutório pretende potencializar e evidenciar. Este último é marcado por uma instabilidade epistemológica própria da associação da “diferença de regimes de signos à diferença de estados de coisa” (CESARINO, 2012, p. 75). Assim, além da própria comunicação entre línguas tão diferentes, como o português e o ka'apor, há que se ter em conta a passagem ente diferentes regimes ontológicos (*Ibid.*). Neste sentido, o próprio xamanismo constituiria uma teoria local da tradução.

3. Ausência de xamanismo: equivocação controlada e Kurupir katar

Nesta seção objetivo uma empreitada experimental: apresento alguns desenvolvimentos de caráter etnográfico propiciados pela pesquisa e faço breves comentários sobre eles, de modo a evidenciar estratégias tradutórias usadas até aqui. Com isso quero dizer que o desenvolvimento da pesquisa se converterá, ele mesmo, em fonte para minha exegese sobre metodologias da tradução

Para não confundir o leitor, a matéria sobre a qual será feita a exegese está em destaque, a seguir.

Como já mencionado anteriormente, Viveiros de Castro já havia chamado a atenção para uma suposta ausência de xamanismo²¹ entre os Ka'apor. Isto porque, segundo Huxley (1963), Balée (1998), Samain (*apud* DINIZ, 2000) e Ribeiro (1974), não haveria pajé e tampouco prática xamânica entre os Ka'apor. Contudo, mesmo em Huxley, há evidências de xamanismo e da intencionalidade humana dos animais. Esse autor afirma que, para os Ka'apor, todas as coisas possuem agência humana, e essa agência é virtualmente presente em toda sorte de acontecimentos cotidianos, como as doenças e a morte, o que exige certo resguardo (1963, p. 14-16).

Não só o xamanismo está presente, seja através das relações dos Ka'apor com animais, plantas e outros seres, mas também a partir de práticas em parte recuperadas com auxílio dos Tembé, comentadas por Darcy Ribeiro: “Índios que nada sabiam de pajelança além dos relatos míticos, por insinuação dos pajés Tembé, tomavam maracás e experimentavam o seu poder xamanístico num esforço por controlar as forças sobrenaturais e livrar sua gente das ameaças que acreditavam pesar sobre ela” (RIBEIRO, 1974, p. 16; *grifo nosso*). Assim, nas aldeias ka'apor não é incomum que pajés cantem noite adentro, com intuito de reverter efeitos de doenças.

Godoy (2020, p. 42-46), diz que entre os Ka'apor a doença é entendida como sintoma de que a pessoa foi atingida por caruara, espécie de energia mobilizada pelos animais e endereçada aos humanos agressores – aqueles que não seguem uma boa conduta na caça ou não respeitam interdições em períodos de suscetibilidade. Quem atira a caruara são as intencionalidades humanas dos animais que têm ou são pajés. O próprio termo pajé é mais frequentemente atribuído aos bichos do que às gentes; não se trata de cargo ou função originalmente do domínio social dos humanos (Ibid.). Contudo, há também pajés humanos, aos quais cabe a tarefa de amenizar e reverter os efeitos da caruara no corpo do doente. Para isso é auxiliado pelos tupiwar, animais sob a forma humana que articulam a diplomacia na interface das almas. A relação entre tupiwar e pajé depende da comunicação permitida pelo canto-conversa (jyngariha) que o pajé deve conhecer. Tais cantos exigem sempre a ingestão de fumaça de tabaco – é

²¹ Ao leitor desacostumado com a etnologia ameríndia, xamanismo pode ser brevemente descrito como a prática ritual, apoiada num tempo mítico virtual, por meio da qual os seres que têm ou são pajés se comunicam e se relacionam. O pajé é o responsável por articular a relação entre os seres. Assim, o pajé possui um corpo composto e trata-se de um *dividuo* por excelência, uma vez que sua existência está simultaneamente em diversos planos: o comum ao olhar dos humanos, e o “extra-humano”, embora com aparência humanoide.

através das fagulhas dos cigarros de *pytymyr* (tauari) que os *tupiwar* são vistos.

Ora, não é sem razão que a “equivocação controlada” sugerida por Viveiros de Castro acompanhe a própria teoria do perspectivismo multinaturalista²², enunciada pelo pensador a partir do que apreendeu com os povos ameríndios. O pajé (cf. nota 21) tem a missão de controlar os equívocos causados pela mudança de perspectiva – do corpo humano para o animal, por exemplo. O método da “equivocação controlada” do pajé reside no fato que existe uma equivocidade inicial incontornável, aquela ocasionada pelo encontro de perspectivas distintas que constata o mesmo estado de coisas de um mundo sensível, mas de modo deslocado, a depender da constituição do corpo de quem vê. Neste regime ontológico, é como se o significado assumisse diferentes formas significantes, dentro do mesmo sistema linguístico, a depender de quem, ou de que tipo de forma existencial enuncia seu mundo conforme o experimenta²³.

Conforme contou meu amigo Herinho Ka’apor por mensagens de Whatsapp, Mati era pajé de verdade, *paje te*. Antes da chegada do novo coronavírus, comunicou seus parentes ka’apor sobre a vinda de uma nova gripe, enviada pelo *Kurupir* (dono da terra-floresta, *ka’a jar*), uma *kurupi katar*. Herinho também disse haver uma distinção entre a doença de branco, de *karai*, e a doença da floresta; esta última curada por pajé. O coronavírus é uma doença da floresta que os brancos trouxeram aos Ka’apor.

A seguir transcrevo o que meu amigo Herinho me disse sobre o coronavírus.

<i>Yman Kurupir.... a'e.... pandu:</i>	Antigamente o Kurupir...ele... falou:
<i>ãpo Tupã ihẽ ke muhem tĩ,"</i>	“Agora Tupã vai me criar também”
<i>aja Kurupir pandu.</i>	Assim disse o Kurupir
<i>Pe, Kurupir aja yman te rahã,</i>	Então, assim foi antigamente o Kurupir
<i>apo katar ahy me'e uhem ta.</i>	Agora uma gripe doentia vai surgir
<i>Ako kwehe 2020 rahã,</i>	Há algum tempo, em 2020.
<i>de 2019 para 2020,</i>	De 2019 para 2020
<i>ako we jaxo inamõ rĩ.</i>	Ainda estávamos com ela [a doença]
<i>Ihẽ apyhyk, sa'e. Ihẽ apyhyk.</i>	Eu peguei, cabra, Eu peguei.
<i>Kurupir katar ihẽ apyhyk.</i>	A gripe do Kurupir eu peguei
<i>Ko... kurupir mukatu jande ngi.</i>	Agora... O Kurupir curou da gente.
<i>Ihẽ reje'ẽha rehendu rahã,</i>	Quando você me ouvir,
<i>mujywyry ihẽ pe sa'e. Rehendu, sa'e?</i>	Responda pra mim. Ouviu, cara?
<i>Pytun katu, André. Katu.</i>	Boa noite, André. Boa
<i>ame'ẽẽ... ka'a...</i>	Issooo... floresta...
<i>ka'a rupi Kurupi ixo.</i>	Na mata o Kurupir está [vive]
<i>Ka'a rupi Kurupir ixo.</i>	Pela mata ele, o Kurupir, vive
<i>Erehe ikatar ke a'e</i>	Então a gripe dele, ele

²² Perspectivismo multinaturalista é a apreensão de Viveiros de Castro a partir de inúmeras descrições de cosmologias de povos ameríndios. Refere-se principalmente a dois pressupostos: 1) que o mundo é povoado por seres dotados de consciência e cultura; 2) que cada ser enxerga a si mesmo e a sua coletividade como humana, enquanto vê as outras comunidades de seres como não-humanas. Tal diferença é resultado da diferença na natureza de seus corpos. Cf. Viveiros de Castro, 2015.

²³ A epígrafe do livro *A inconstância da alma selvagem* (um trecho de *As cidades invisíveis*, de Calvino) é especialmente ilustrativa: “De todas as mudanças de linguagem que o viajante deve enfrentar em terras longínquas, nenhuma se compara à que o espera na cidade de Ipásia, porque a mudança não concerne às palavras, mas às coisas”.

<i>mumemek katu jane pe.</i>	Fez ficar bem mole para nós
<i>Mu... mu... mupitu katu pái</i>	Bem dócil
<i>mupitu jane pe.</i>	Bem dócil para nós
<i>Ik... i Kurupir katar ka'a</i>	A gripe do Kurupir na mata
<i>rehe ixo katu, Kurupir.</i>	O Kurupir vive bem
<i>Erehe ka'a namõ a'e [orona vírus]</i>	Por isso com ervas ele [o coronavírus]
<i>ke jukwa ima'e. A'e ijar.</i>	É morto. Ele [o Kurupir] é o dono.
<i>Aja Ka'apor ukwaha. Rehendu?</i>	Assim os Ka'apor sabem. Ouvia? ²⁴

Ora, o conhecimento indígena é aquele que identifica o potencial patogênico de nossas relações descompensadas com aquilo a que chamamos *natureza*, conceito pilar da episteme ocidental – e que costumeiramente é aplicado, sem maior reflexão, a outros povos e outros regimes de conhecimento. Em todas essas relações é preciso ter cuidado e cuidar. Ter cuidado no sentido de que há um protocolo, uma etiqueta que deve ser seguida ao se relacionar com a *ka'a* (terra-floresta) e seus habitantes visíveis ou não. Um deles, costumeiramente não-visível, é o *Kurupir*, que dispara suas flechas-doenças (caruara) contra os humanos, como retaliação pelo excesso predador nas caças.

A continuação da explicação viria em português. Na China e em outros lugares, me disse Herinho, os brancos cortaram as árvores, lugar onde o *Kurupir* mora e se esconde. Por causa disso, o *Kurupir* ficou bravo e mandou sua gripe aos brancos, que acabaram levando aos Ka'apor também. Mas, como os Ka'apor protegem a floresta, fez com que a doença ficasse mole(*memek*)/mansa(*pitu*) para eles. Foi para o pajé Mati que o *Kurupir* anunciou suas intenções iniciais, já lhe contando sobre possíveis remédios e ervas de sua floresta que poderiam ser utilizados para amenizar os efeitos do coronavírus.

Como intentei demonstrar até aqui, tradução é relação. E para mim a relação que construo com os Ka'apor é também exemplo maior de processo tradutório. A escrita etnográfica, por sua vez, assume uma pletera de estratégias tradutórias que constroem novas relações com o leitor, a partir das relações vivenciadas previamente pelo autor. O caminho da descrição etnográfica, como demonstra Alice Ferreira (2014), é um balbuciar do tradutor-escritor-antropólogo no “espaço-entre” dois lugares (línguas, mundos, sistemas). Neste “espaço-entre” efetiva-se a escrita tradutória a partir de tensões na(s) leitura(s) de diferentes mundos.

Retomo algumas unidades da tradução do relato de Herinho, de modo a revelar as estratégias utilizadas por mim para a redação do texto etnográfico comprometido com a “equivocação controlada”.

O termo *xamanismo* é aplicado a práticas identificáveis entre várias coletividades humanas, mas não aos Ka'apor, como aponte na seção anterior. Até o final da década de 1960, a antropologia (principalmente a etnologia incipiente, herdeira dos estudos de sociedades africanas) é marcada por uma caracterização negativa dos povos ameríndios. Mas, como já alertou o antropólogo Pierre Clastres, a negação não significa um vazio ou um nada, e “quando o espelho não nos devolve a nossa imagem, isso não prova que

²⁴ Agradeço a Gustavo Godoy pela ajuda na transcrição e análise do relato de Herinho Ka'apor.

não haja nada que observar” (Clastres, 2017, p. 34). Uma das estratégias usadas por mim para a tradução de xamanismo (mencionada na nota 21 deste artigo) foi atribuir ao termo um sentido que contemple todos os traços pertinentes a práticas xamânicas. Essa definição alarga a compreensão inicial de autores que negaram a existência de xamanismo entre os Ka’apor, pois não confere à presença do xamã condição sem a qual não existiria xamanismo; alargada, a definição permite abarcar o repertório virtual a partir do qual as relações xamânicas são rememoradas, ativadas e vividas. A profundidade semântica do termo encontra eco em vários momentos da descrição feita por Herinho: é localizada nos contextos de doença e de cura; é associada ao termo *pajete* (pajé verdadeiro).

Outra unidade de tradução que merece atenção é *caruara*. Em dicionários de língua portuguesa a palavra é definida como “doença causada por feitiço”. A estratégia de tradução adotada foi a de englobar a *caruara* em um termo abrangente (“energia”) para, em seguida, contradizê-lo em virtude dos efeitos “corpóreos” da doença-flecha. Outra contradição que explicita a diferença das línguas colocadas em diálogo é a descrição de *tupiwar*, conceito que engloba humano e animal, corpóreo e anímico.

Para *jyngaraha* foi necessário conjugar dois termos do português: conversa e canto. O intuito desta tradução é trazer à tona a dimensão estética imprescindível para a plena comunicação do pajé com os *tupiwar*. Devem vir à cabeça do leitor todas as propriedades de uma canção: métrica, paralelismos, repetições, melodia etc..

A mais complexa tradução, ou diálogo entre termos de línguas distintas, é justamente entre *coronavírus* e *kurupi katar*. Para que o tradutor faça entender a relação estabelecida entre esses termos, é necessário que compreenda com relativa profundidade a diferença dos mundos experienciados pelos diferentes enunciadores em seus diferentes regimes de significação. Não é sem razão que toda uma teoria da tradução, o “perspectivismo multinaturalista” entre outros conceitos, é mobilizada para uma descrição explicativa ao leitor.

Outras unidades de tradução poderiam ser abordadas para que, minuciosamente, analisássemos as estratégias tradutórias utilizadas. Acredito que os exemplos acima evidenciam a centralidade da descrição como método que lança mão de diversas ferramentas: definição, contradição, hiperonímia etc. Há alguma complicação adicional quando percebemos que diferentes descrições também devem ser traduzidas a partir de descrições. Sobre isso trato na próxima seção.

3. Outras traduções ou contraduções: à guisa de um glossário

Uma das propostas iniciais do projeto de pesquisa era a construção de um glossário ka’apor para palavras em português. A tradução do português para o ka’apor se justifica pelo contexto: nossa descrição–tradução se aplica à atuação do mediador linguístico e transcultural. Assim, as situações que ele media são de caráter institucional, o que justifica essa direção português–ka’apor. Este é outro momento em que reconhecemos o outro em sua diferença com base no conhecimento das abstrações de nossa própria língua ou na reflexão sobre elas. O sentido inverso da tradução exige a tomada de consciência de que a linguagem não é uma função referencial, como se os significados estivessem contidos nas coisas em si mesmas; ao contrário, diferentes universos de significações dizem respeito também a diferentes epistemologias e regimes

de conhecimento. É importante lembrar que os Ka'apor também operam traduções–descrições, que são radicalmente distintas das nossas mas igualmente eficazes. A investigação sobre sistemas distintos de descrição e cadeias de analogias deve igualmente ser de interesse das ciências humanas. Uma tal antropologia simétrica (e por que não uma teoria da tradução simétrica?) deve se interessar por, além de comparar comparações, descrever descrições.

Em que termos podemos traduzir *avaliação*? Aqui optei por adotar o método da explicação, ou uma espécie de definição de enciclopédia–dicionário em termos ka'apor. Já que nesse caso tinha ciência do contexto educacional da indagação, como constatação de conhecimento *avaliação* pode ser uma pergunta como: “Você aprendeu?” – “*Nde jumu'e 'y?*” ou ainda “*Ma'e nde rekwa?*”. Mas, e quando se tratar de uma avaliação médica?

Apresentarei a seguir algumas entradas (sete) do glossário em processo de construção. Cada termo é acompanhado de alguma ferramenta de tradução para o ka'apor, traduzido literalmente morfema a morfema e, em seguida novamente traduzido ao português, mas de forma livre. Cada um desses termos é acompanhado de breve comentário.

- a) Harmonia:** *Johu katu ukwa ha ke moĩ katu;*
Todos bem 3-saber NMLZ AFT 3-colocar bem²⁵
“Todos estão bem de acordo”
Johu katu jyngar ha katu
Todos bem 3-cantar NMLZ bem
“Todos cantam bem”

Para traduzir “harmonia”, foram utilizadas duas exemplificações: uma remete ao sentido musical de harmonia, e a outra aborda o moral de uma coletividade.

- b) Desarmonia:** *Ukwa ha juja 'ym rahã*
3-saber NMLZ igual NEG quando
“Quando não há acordo”

Para desarmonia, buscou-se construir um contraste com o exemplo utilizado para traduzir harmonia.

- c) Regra, norma:** *Ixo ha*
3-estar NMLZ
“definição”

Aqui a unidade de tradução se manifesta na substantivação do verbo estar. O intuito é apresentar algo que não varia, imutável, cristalizado.

²⁵ A linha de glosa ou interlinearização é o processo intermediário de apoio à tradução livre que consiste na tradução literal, morfema a morfema, do enunciado na língua de partida. Apresento as linhas de glosa para eventual revisão do leitor e, sobretudo, explicitação do método que utilizamos. Para agilizar a leitura, “NMLZ” refere-se à particular que transforma o termo anterior em substantivo. *Ha* costuma ser usado nas transformações de verbos para nomes. O número “3” ou “1sg” indicam a pessoa, na forma pronominal ou na flexão verbal por prefixos. “AFT” que aqui aparece glosando o termo *ke*, diz sobre algo que é alvo de ação, ou afetado pela ação. Para tirar dúvidas sobre abreviações, consultar <https://cutt.ly/3UEItKk>. Sobre a partícula *ke* no ka'apor, ver Caldas & Silva (2015) e Duarte (2019).

d) Oportunidade (quando você pode fazer algo bom):

Ka'ape ihẽ aho rahã tejahu ihẽ amahem,
Mata-na 1sg 1sg-ir quando tejahu 1sg 1sg-encontrar,
“Quando estou na mata e encontro queixada (caça)”

pe mokoĩ ihẽ ajukwa. ihẽ rury te riki
então dois 1sg 1sg-matar, 1sg feliz verdadeiramente ênfase
“Então mato dois e fico mesmo muito feliz”

Novamente a estratégia de tradução utiliza a exemplificação como explicação tradutória.

e) Privilégio: *ihẽ tamatarer tyha areko*
1sg Dinheiro grande 1.sg-ter
“Tenho um dinheirão”

Aqui privilégio é quando não há necessidade em se preocupar com dinheiro, pois se tem muito. Há certa ironia nesta tradução, afinal privilégios podem estar associado a outras posses além do dinheiro.

f) Diálogo: *amõ pandu ihẽ ahendu katu, aja me'ẽ ke ihẽ apandu tĩ*
Alguém conversa 1.sg 1sg-ouvir bem, depois disso AFT 1sg 1sg-falar
também
“Alguém fala, depois disso eu falo também”

Novamente a exemplificação como estratégia de tradução.

g) Cotidiano: *wera rahã pame*
Dia quando cada
“Todos os dias”

Aqui a tradução tende à literalidade.

h) Reflexão: *Awa py'a ha*
Gente fígado NMLZ
“Pensamento”

A tradução de reflexão por pensamento exemplifica bem a questão levantada na seção anterior sobre descrever descrições. Para nós, refletir ou pensar são atos ligados diretamente ao cérebro e à cabeça. Podem estar associados a outro órgão ou outro lugar, mas com construções diferentes de sentido (por exemplo, “pensar com a barriga” é ter fome; ou ser glutão). Entre os Ka'apor e outros povos de língua tupi, o que chamamos de pensamentos e sentimentos provêm do fígado (*py'a*). Tais sentimentos e pensamentos indicam algumas percepções sobre o fígado: *py'ai* (tristeza); *ipy'a imembek te'e* (“ele está com o fígado mole” – medo); *ipy'a rupi ukwa* (“ele sabe por si”); *ipy'a mondo ehe* (saudade); *ipy'a ahy usak ehe* (zangado “ele vê o fígado do outro doer”)²⁶.

²⁶ Espero em breve realizar uma investigação minuciosa sobre os senti-pensares e suas traduções.

4. Balanço preliminar e continuidades da pesquisa

Ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, lancei mão de uma série de métodos, aportes teóricos e bases materiais (publicações, teses, dissertações, vídeos e imagens), colocando em diálogo diversas áreas, tais como estudos da tradução (com particular enfoque na abordagem etnográfica da tradução); antropologia; história; sociolinguística etc.. A reunião destes elementos possibilitou maior conhecimento sobre as línguas ka'apor²⁷ e sobre questões linguísticas e de tradução. Ao leitor deve ficar a sensação de que, apesar das informações reunidas e apresentadas, ainda há um longo caminho a percorrer. Isto porque começamos a nos inteirar, ainda de forma incipiente, sobre a profundidade e dedicação necessárias para a consolidação de um trabalho comprometido, seja no campo da etnografia, seja no da tradução e da interpretação comunitária.

Embora na metodologia clássica do trabalho acadêmico a descrição figure como etapa inicial, concordamos com Marilyn Strathern (2015, pp. 10-15?) ao considerar a descrição uma das últimas etapas do trabalho antropológico: “A descrição subsume tanto a análise quanto uma suposição teórica, de modo que é necessário realizar um trabalho imenso antes que se possa descrever qualquer coisa”. Afinal, ao descrever de forma apriorística algo, há que se ter em mente que o jogo de classificações colocado em prática é o do próprio pesquisador e completamente alheio ao sistema que originalmente intenta descrever.

Até aqui verificamos não só o interesse dos Ka'apor em desenvolver de forma colaborativa pesquisas neste âmbito, como também que o trabalho realizado neste curto intervalo de tempo já suscita novas ansiedades epistemológicas entre os Ka'apor, exemplificadas pela enorme quantidade de pedidos para tradução de termos a partir do português. Devo dizer que o trabalho de campo, que espero realizar em breve, deve alargar os resultados da pesquisa e expandir as possibilidades de caminhos a serem seguidos para as descrições etnográficas. Espero, contudo, que o trabalho realizado neste curto período de três meses e descrito neste artigo traga novas informações ao leitor, além de contribuir para os estudos da tradução, da etnologia e da interpretação comunitária.

Referências bibliográficas

AMARAL, Luiz. Estratégias para a revitalização de línguas ameaçadas e a realidade brasileira. *In: Cadernos de Linguística*, v. 1, n. 3, p. 1-44. Associação Brasileira de Linguística – Abralín, dez. 2020. [Online]

BALÉE, William. Ka'apor (verbete). *In: Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental – ISA, 1998.

BALÉE, William. Biodiversidade e os índios amazônicos. *In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela C. da. (orgs.) Amazônia – Etnologia e história indígena*. São Paulo: USP-NHII/FAPESP, 1993.

²⁷ A língua falada e a língua de sinais.

BALÉE, William. *Footprints of the Forest – Ka’apor Ethnobotany: the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. New York: Columbia University Press, 1994.

BALÉE, William. Landscape Transformation and Language Change: A Case Study in Amazonian Historical Ecology. In ADAMS, C., MURRIETA, R., & NEVES, W. A. (eds.) *Amazon Peasant Societies in a Changing Environment*. New York: Springer, 2009.

CABRAL, Ana Suely A.C. Algumas evidências linguísticas de parentesco genético do Jo’ê com as línguas Tupi-Guarani. In: *Moara – Revista dos Cursos de Pós-Graduação em Letras*, n. 4, p. 47-76. Belém, Universidade Federal do Pará – UFPA, out. 1995/mar. 1996.

CALDAS, Raimunda. *Uma proposta de dicionário para a língua ka’apor*. Tese de doutorado em Linguística. Universidade de Brasília, 2009.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Os relatos do Caminho-Morte: etnografia e tradução de poéticas ameríndias. In: *Estudos Avançados*, v. 26, n. 76, Dossiê Tradução Literária, p. 75-100. São Paulo: IEA/Universidade de São Paulo – USP, 2012.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Quando a terra deixou de falar: cantos da mitologia marubo*. São Paulo: Editora 34, 2013.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Ubu, 2017 [1974].

CORRÊA-DA-SILVA, Beatriz C. *Urubú-Ka’apor – Da gramática à história: a trajetória de um povo*. Tese de doutorado em Linguística. Universidade de Brasília, 1997.

CUNHA, Manuela C. da. ‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Ubu, 2017 [2004].

DEFENSORIA PÚBLICA DA UNIÃO, **NOTA TÉCNICA Nº 8 - DPGU/DNDH**, Brasília, 14 de setembro de 2021.

DINIZ, Roberto Belisário. Um pouco da cultura dos índios Urubu-Kaapor. In: *ComCiência – Revista Eletrônica de Jornalismo Científico*, n.15, SBPC, Labjor, nov. 2000. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/amazonia/amaz27.htm>. Acesso em: 25 dez. 2021.

FRANCHETTO, Bruna. A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito. In: *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 14, n. 1, p.31-59. Rio de Janeiro: Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, abr. 2008.

FERREIRA, Alice M. de A. O paradigma da descrição na tradução etnográfica: Lévi-Strauss tradutor em *Tristes Tropiques*. In *Acta Scientiarum – Language and Culture*, v.36, n. 4, p. 383-393. Maringá: Universidade Estadual de Maringá – UEM, out./dez., 2014.

FIORI, Ana Letícia et al. Sobre modos de se pensar e fazer antropologia: entrevista com Marilyn Strathern. In: *Ponto Urbe – Revista do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, n. 17. São Paulo: FFLCH/Universidade de São Paulo – USP, 2015. [Online]

FUNAI. Regularização fundiária da área indígena Alto Turiaçu, localizada no estado do Maranhão. *Papeleta de Encaminhamento*, Nº 498/93, 1993.

- GARCÉS, Claudia L. et al. Conversações desassossegadas: diálogos sobre coleções etnográficas com o povo indígena Ka'apor. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 12, n. 3, p. 713-734. Belém, set–dez, 2017.
- GARCÉS, Claudia L. O mundo da horticultura Ka'apor: práticas, representações e as suas transformações. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 11, n. 1, p. 133-158. Belém, jan.–abr., 2016.
- GEBHART-SAYER, Angelika. *The cosmos encoiled: Indian art of the Peruvian Amazon*. Center of inter-american relation, 1984.
- GEBHART-SAYER, Angelika. The geometric designs of the shipibo-conibo in ritual contexto. *Journal of Latin American Lore*, II, 1985.
- GEBHART-SAYER, Angelika. Uma terapia estética: los diseños visionários del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. In *América Indígena*, vol. 46, 1986.
- GODOY, Gustavo. *Dos modos de beber e cozinhar cauim: ritos e narrativas dos ka'apores*. Dissertação de mestrado. Museu Nacional–UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.
- GODOY, Gustavo. *Os Ka'apor, os gestos e os sinais*. Tese de doutorado. Museu Nacional–UFRJ, Rio de Janeiro, 2020.
- HUXLEY, Francis. *Selvagens amáveis: um antropologista entre os índios Urubus do Brasil*. Tradução Japi Freire. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.
- KAKUMASU, James. *Urubu-Kaapor Sign Language*. Summer Institute of Linguistics – SIL, 1968.
- KAKUMASU, James Y.; KAKUMASU, Kiyoko (eds.). *Dicionário por tópicos Ka'apor–Português*. Cuiabá: Associação Internacional de Linguística-SIL Brasil. 2007.
- KAKUMASU, James Y. Urubu-Kaapor. In: *Handbook of Amazonian Languages*. Vol. 1. Desmond Derbyshire and Geoffrey Pullum (eds.), p. 326-403. Berlin: Mouton de Gruyter. 1986.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. 4ª ed. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2018 [2010].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O homem nu*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac-Naify, 2011.
- MICHAEL, Lev et al. A Bayesian Phylogenetic Classification of Tupí-Guaraní. In: *Liames – Línguas Indígenas Americanas*, v 15, n. 2, p. 193-221, Campinas: Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, 2015.
- NOELLI, Francisco S. The Tupi expansion. In Helaine Silverman; William H. Isbell (orgs.). *The handbook of South American Archeology*, New York: Springer. 2008.
- NORONHA, J. M. de. Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os Rios Amazonas e Negro. In *Collecção de Notícias para a História e Geografia das Nações Ultramarinas que vivem nos Domínios Portuguezes ou lhe são Visinhas*. Tomo VI. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1856.

PALOMINO, Cristabell L. *Sem a floresta os Ka'apor não existem, sem os Ka'apor a floresta não existiria: o pensamento político ka'apor e a política interétnica*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Universidade de Brasília, 2017.

RIBEIRO, Darcy. *Uirá sai à procura de Deus*. 1974. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

RIBEIRO, Darcy. *Diários índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1996].

RODRIGUES, Ayrton D. Relações internas na família linguística tupi-guarani. In: *Revista de Antropologia*, [s. l.], v. 27/28, p. 33-54. São Paulo: FFLCH/Universidade de São Paulo – USP, 1984/1985.

RODRIGUES, Ayrton D; CABRAL, Ana Suelly. Revendo a classificação interna da família tupi-guaraní. In: Ana Suelly Arruda Câmara Cabral; Ayrton Dall'Igna Rodrigues (orgs.). *Línguas indígenas brasileiras: fonologia, gramática e história*. Belém: Editora Universitária, Universidade Federal do Pará, 2002.

SAMAIN, Etienne. A vontade de ser: notas sobre os índios Urubu-Kaapor e sua mitologia. In: *Revista de Antropologia*, [s. l.], v. 27/28, p. 245-262. São Paulo: FFLCH/ Universidade de São Paulo – USP, 1984/1985.

SAMAIN, Etienne. Reflexões críticas sobre o tratamento dos mitos. In: *Revista de Antropologia*, [s. l.], vol. 27/28, p. 233-244. São Paulo: FFLCH/Universidade de São Paulo – USP, 1984/1985.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia*. Tradução de André Villalobos. Campinas: Editora Unicamp, 2013 [1988].

VIVEIROS DE CASTRO, E. Bibliografia etnológica básica tupi-guarani. In: *Revista de Antropologia*, [s. l.], v. 27/28, p.7-24. São Paulo: FFLCH/Universidade de São Paulo – USP. 1984/1985.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac-Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. In: *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste* vol, 5, n. 10, p. 247-264. Cuiabá: ICHS/Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT, .ago./dez. 2018 [2004].

VIVEIROS DE CASTRO, E.. *Metafísicas canibais – Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac-Naify, 2015.

André Sanches de Abreu

Pesquisador bolsista do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL) do Memorial da América Latina, é mestrando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (PPGAS-USP). Bacharel em Ciências Sociais pela mesma instituição, é também licenciado em Música e pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (Cesta/ USP). Atualmente trabalha junto com os Ka'apor, povo de língua da família maweti-guarani, que habita a Terra Indígena Alto Turiaçu, na divisa do estado do Maranhão com o Pará, sob orientação do Prof. Dr. Pedro de Niemeyer Cesarino.

Tradução e mediação transcultural como desinvizibilização e representatividade dos Kaingang no Museu da Flona de Canela

Guilherme Maffei Brandalise

Resumo: Este artigo apresenta alguns resultados de uma pesquisa acerca da tradução e da mediação transculturais no contexto da Retomada Konhun Mág, em que o povo indígena Kaingang reivindica a posse e uso de parte de suas terras ancestrais no município de Canela, Rio Grande do Sul. Além de debater esses resultados, o texto aborda de forma transdisciplinar o papel da tradução e da mediação em museus indígenas, com foco no contexto de Canela, região que supervaloriza as heranças europeias e apaga os sinais da história e da presença indígenas. Com o objetivo de fortalecer as trocas culturais entre os Kaingang da aldeia Konhun Mág e o município de Canela, busquei a comunicação transcultural como plataforma para tradução e mediação, visando propiciar uma zona de contato entre culturas distintas e promover o reconhecimento dos falantes do kanhgág (kaingang) pelas demais comunidades linguísticas. Abordo questões sociolinguísticas, como a inserção do português na comunidade falante da língua kanhgág, assim como os equívocos que ocorrem na tradução de termos e conceitos indígenas para o português, especificamente a partir de uma linguagem museal.

Palavras chave: mediação linguística; comunicação transcultural; transdisciplinaridade, Kaingang, museus indígenas.

Introdução

Poucas vezes os povos indígenas do Brasil são relacionados ao Sul do país, em especial às zonas de colonização europeia no nordeste do Estado do Rio Grande do Sul. Esse é o cenário do trabalho apresentado neste artigo, realizado no âmbito de um edital de apoio do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina. Nele apresento uma reflexão sobre o papel da mediação linguística transcultural focada no problema da representatividade indígena no museu da Floresta Nacional (Flona) de Canela, com base numa perspectiva histórica com aportes da antropologia. Administrada pelo Instituto Chico Mendes, a Flona fica em território ancestral do povo Kaingang. Ali está a aldeia Konhun Mág, (grande floresta), ou Jag Tyg Fy Kóg (pedra de fogo de Canela) – nomes que também identificam o movimento de luta dos Kaingang pelo direito de retomar essas terras e nelas viver. Esse artigo trabalha com as seguintes línguas: o kanhgág (grafia da língua falada pelos Kaingang, de acordo com seu alfabeto específico, forma

que será usada preferencialmente ao longo deste artigo), o português urbano do sul do Brasil e a linguagem da museografia, não verbal, especialmente visual, ainda que não só. Os museus têm sua linguagem própria, com signos arranjados para construir significados, mas também são agentes de narrativas impregnadas de sentidos históricos e políticos. O que se propõe com este projeto é dar visibilidade e representatividade à Jag Tyg Fy Kóg do povo Kaingang no Museu da Flona, por meio da mediação linguística e intercultural com a comunidade. Isso será feito no âmbito de atividades de extensão, e objetiva a qualificação do diálogo acerca do museu – diálogo que já vem ocorrendo à margem das iniciativas da instituição.

O território em que se encontram tanto a aldeia Kaingang quanto o Museu da Floresta Nacional de Canela é atualmente objeto de um grande pacote de privatizações promovido pelo Governo Federal¹, A concessão avança de forma acelerada, em contraposição ao lento andamento do processo de reconhecimento do direito dos Kaingang de permanecerem no território que carrega marcas de seus ancestrais, em tramitação na Fundação Nacional do Índio (Funai). Outra ameaça que paira sobre a Retomada Konhun Mág – e sobre todos os povos indígenas no Brasil – é a obscura tese do Marco Temporal², em tramitação no Congresso em fins de 2021³, quando da escrita deste artigo.

O antropólogo norte-americano Gerald Sider (1994) argumenta que as caminhadas históricas (ou seja, no tempo) de qualquer nação ou povo indígena são marcadas por descontinuidades, rupturas e quebras; ou, nas palavras do antropólogo João Pacheco de Oliveira, do Museu Nacional, por “viagens da volta”⁴ (OLIVEIRA, 1999). A região da Serra Gaúcha, os morros acidentados da borda sudeste do Planalto Meridional, foi uma paisagem de difícil acesso ao longo da história; por isso constituiu um local de *resistência* indígena no século XIX. A área também foi reduto de diversos pequenos quilombos de escravizados que fugiram do cativeiro nas fazendas de cima da Serra (TEIXEIRA, 2008). Pela escarpa leste, onde a cadeia de montanhas se torna cada

¹ “Salles autoriza publicação de edital de concessão da Flona de Canela”. *Correio do Povo*, 6/5/2021. Matéria disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/not%C3%Adcias/cidades/salles-autoriza-publica%C3%A7%C3%A3o-de-edital-de-concess%C3%A3o-da-flona-de-canela-1.615264>. Acesso em: 3 nov. 2021.

² A tese do marco temporal estabelece que as populações indígenas só podem reivindicar terras que ocupavam na data da promulgação da Constituição de 1988. Matéria publicada pelo Instituto Socioambiental (26 de agosto de 2021) afirma: “o ‘marco temporal’ é uma tese ruralista que restringe os direitos indígenas. Segundo a interpretação, considerada inconstitucional, os povos indígenas só teriam direito à demarcação das terras que estivessem em sua posse no dia 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição. [...] A tese é injusta porque desconsidera as expulsões, remoções forçadas e todas as violências sofridas pelos indígenas até a promulgação da Constituição. Além disso, ignora o fato de que, até 1988, eles eram tutelados pelo Estado e não podiam entrar na Justiça de forma independente para lutar por seus direitos”. Ver em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/apos-relatorio-julgamento-do-marco-temporal-e-suspenso-caso-sera-retomado-na-quarta-19>.

³ “Marques vota contra direitos indígenas e Moraes suspende julgamento no STF mais uma vez”. Socioambiental, 15/09/2021. Matéria disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/marques-defende-teses-ruralistas-contra-direitos-indigenas-no-stf-moraes-suspende-julgamento-ate-data-incerta>. Acesso em: 3 nov. 2021.

⁴ Este termo é utilizado por João Pacheco de Oliveira ao estudar indígenas no interior do Nordeste brasileiro, cujo processo histórico resultou em baixa diferenciação e eventual apagamento da identidade indígena e sua diluição no termo genérico *caboclo*. Tendo em vista as diferenças marcantes entre o contexto estudado por João Pacheco e o contexto dos Kaingang nas Serras do Sul, a experiência de museus indígenas dos povos do sertão como forma de “resgatar” o pertencimento e fortalecer a identidade indígena é uma das principais inspirações para este projeto.

vez mais íngreme e se curva em direção ao norte, acompanhando a linha do mar e seguindo até o Paraná, habitaram grupos de Xokleng⁵, chamados Botocudos até o século XX (CUNHA, 2017). Nesse território os Kaingang se relacionavam com outros povos e grupos até pelo menos a segunda metade do século XIX. Bem antes porém, há milhares de anos, seus antepassados ali cultivaram a floresta de araucárias – que é antrópica, fruto da ação humana, segundo recentes evidências arqueológicas de pesquisadores brasileiros e britânicos⁶ –, construíram casas subterrâneas e enterramentos em forma de montículos, marcando a paisagem com sinais próprios, alguns ainda presentes nessas serras. Entre esses sinais distintivos estão as construções descritas por Sílvia Copé (2015), arqueóloga da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e a floresta antrópica de araucárias.

A própria metodologia para (d)escrever o passado de povos com tradições majoritariamente orais no campo da história, chamada *etnohistória*⁷, carrega um duplo significado, como aponta Sider: por um lado, uma forma de narrar os processos históricos com um sentido específico, que acaba por confrontar os próprios indígenas com seu passado – que por vezes não é de todo passado; por outro, é também um termo para referir-se a lutas pela produção e distribuição de cultura – e simultaneamente pela existência de um povo (SIDER, 1994). O antropólogo holandês Johannes Fabian, em contexto bem diferente, poderia chamar essa atividade intelectual, essa produção de um discurso sobre *o outro*, também de *reconhecimento* (FABIAN, 2019, p. 40). Essas referências servem para posicionar ética e politicamente este projeto, no qual o pesquisador pretende colaborar com as demandas próprias das comunidades com quem dialoga, como bem definiu a antropóloga Maori Linda Tuhiwai Smith, da Nova Zelândia: devolver informações, compartilhar saberes, desmistificar, descolonizar (TUHIWAI SMITH, 2016, p. 38-40).

Museus: história, memória e esquecimento

O diálogo entre museologia, história, linguística e a questão indígena não é assunto inédito, apesar de relativamente novo. Segundo o historiador João Paulo Vieira Neto (do Instituto Cobra Azul de Arqueologia e Patrimônio) e a doutora em Ciências da Comunicação pela USP, Eliete Pereira, “nos últimos anos, os povos indígenas brasileiros vêm se apropriando dos processos museológicos e criando seus museus indígenas enquanto espaços de articulação política, afirmação étnica e fortalecimento cultural” (PEREIRA e NETO, 2017, p. 51). Até finais do século passado predominavam

⁵ A língua xokleng/lâklanô é, assim como a língua kanhgág, do tronco linguístico Macro-Jê e da família Jê. (CBEAL, 2020)

⁶ “O povo que fez do pinhão uma floresta”, matéria de Reinaldo José Lopes, publicada pela revista *Piauí*, 1 jun. 2018. Disponível em:

<https://piaui.folha.uol.com.br/o-povo-que-fez-do-pinhao-uma-floresta/>. Acesso em: 5 set. 2021.

⁷ *Etnohistória* é um conceito que define os estudos multidisciplinares acerca do passado de “sociedades ágrafas”, porém seu sentido vem mudando desde o início do século XX. Aqui tomo *etnohistória* com dois significados: um metodológico, destrinchado por José Luis de Rojas em seu livro *La etnohistoria de América – Los indígenas, protagonistas de su historia* (2008); outro, no sentido étnico e político da narrativa sobre o passado, como proposto por Gerald Sider (1994). No Brasil, esse termo não vingou como campo de pesquisa, tendo se estabelecido o campo Nova história indígena (CAVALCANTE, 2011). Para mais debates acerca da *etnohistória* na América Latina ver o Dossiê *Etnohistoria* da revista *Memoria Americana – Cuadernos de Etnohistoria*, v. 20, n.º. 1, ene.-jun. 2012. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

os museus etnográficos, em que os indígenas eram retratados a partir de preceitos colonialistas. Nessa forma de ilusão museal, os povos originários eram representados como “primitivos”, “exóticos” e pertencentes ao passado (OLIVEIRA e SANTOS, 2019, p. 7-15). Johannes Fabian define essa ruptura com o contemporâneo como “negação da coetaneidade” (FABIAN, 2013; 2019). Em busca de uma pretensa objetividade científica, a antropologia e os museus etnográficos ignoravam aspectos eminentemente políticos da sua prática, como a representação do *outro*, que sobrepõe a autorrepresentação, um direito dos povos originários. Os mecanismos pretensamente *científicos* dos museus etnográficos na prática reproduziam uma visão orientada por aspectos como a “teoria das raças”, o “branqueamento da população”, a “aculturação” (SCHWARCZ, 1993). Um exemplo mais radical dessa visão perversa são os zoológicos humanos, espaços onde a ideia de “selvagem” foi explorada de forma brutal entre o final do século XIX até o início da Segunda Guerra (OLIVEIRA e SANTOS, 2019, p. 7-8).

Os museus indígenas servem de inspiração e horizonte para este projeto. Ressalto aqui o Museu Worikg, na Terra Indígena Índia Vanuïre, em São Paulo, também dedicado aos Kaingang, entre outros povos. Em um livro organizado a partir do VI Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus (CURY, 2020, p. 85-96), indígenas moradoras da TI Vanuïre expressam o desejo de fazer uma casa tradicional, definindo o museu como um lugar de ensino da cultura – um lugar de conexão com entes da natureza, com base na frase “tudo é museu”, cujo significado só pode ser compreendido a partir de um esforço de contextualização e de tradução. Aspectos similares podem ser observados na visão acerca do papel de um museu na aldeia Konhun Mág. Outro exemplo é o Museu Magüta, do povo Tikuna, primeiro museu indígena do Brasil, de 1991. Segundo João Pacheco de Oliveira e Rita de Cássia Melo Santos, antropóloga e historiadora da Universidade Federal da Paraíba, o processo de constituição do Museu Magüta e seu reconhecimento pelo International Council of Museums (ICM), em 1995, “levou, junto com a consolidação territorial, a um relativo abrandamento dos conflitos e, em algumas situações, à construção de relações mais horizontais entre regionais e indígenas” (OLIVEIRA e SANTOS, 2019, p. 17). Desse modo, é importante ter em vista que os museus indígenas podem, além de assegurar o direito dos povos sobre seu território, colaborar na atenuação de conflitos. Aponto também o processo de reformulação da exposição do acervo indígena do Museu Julho de Castilhos, o mais antigo do estado do Rio Grande do Sul, que contou com a participação de lideranças dos povos Kaingang e Guarani (MADEIRA DE MELO, POSSAMAI, 2021).

A base desta pesquisa são os projetos que desenvolvi com a Retomada Konhun Mág: duas exposições fotográficas, vídeos para redes sociais e um documentário média-metragem⁸. Ressaltando o compromisso político com os Kaingang do presente, buscando entender a história desse povo na região, este trabalho vai na direção de fortalecer a comunidade a partir da figura e da atuação do mediador linguístico e transcultural e dos debates sobre museus com temas indígenas. No mestrado junto ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), procuro compreender os processos que envolvem o grupo do cacique João Grande (também conhecido por Nicué, Nivö) nas décadas de 1840–1860, sua resistência à colonização e a dispersão dos Kaingang após violento ataque por parte de uma liderança indígena aliada ao Governo Provincial. A comunidade kaingang de

⁸. O documentário, de 60 minutos foi produzido no âmbito de uma campanha de apoio à retomada e lançado em 2021, com verba da Lei Aldir Blanc. Disponível em: <http://bit.ly/KonhunMagDoc>.

Konhun Mág reconhece esse cacique (*pay/pehn*) como seu ancestral; sua memória de resistência inspira a dura luta pelo direito de viver do modo kaingang no território de seus ancestrais.

Cenário de luta ancestral e atual: presença Kaingang em Canela

O Museu da Flona de Canela se localiza na área de mesmo nome, parque florestal criado pelo extinto Instituto Nacional do Pinho nos anos de 1940. A área corresponde a uma parcela da Fazenda Faxinal, comprada por aquele órgão federal com dois objetivos paradoxais: preservar a araucária (espécie intensamente explorada desde o início do século XX e já ameaçada de extinção na metade desse século) e realizar estudos e pesquisas para melhorar os processos econômicos, envolvendo a exploração madeireira, inclusive de árvores exóticas, como pínus e eucalipto. Nos primeiros anos do empreendimento, moravam no parque diversas famílias de trabalhadores, que plantaram centenas de hectares de árvores nativas e exóticas (como pínus, eucaliptos e outras). Hoje os mais de 500 hectares da Flona, situados ao norte da zona urbana de Canela, se dividem entre plantações de araucárias e de espécies exóticas, e a mata nativa (na verdade, a floresta antrópica referida anteriormente) como sinal distintivo da presença dos antepassados dos Kaingang.

O município de Canela é um centro turístico do Sul do Brasil, ao lado das cidades de Gramado e Nova Petrópolis. Na cidade existem diversos museus (Museu do Automóvel, Museu Egípcio, Museu dos Beatles, Museu da Moda, entre outros), todos com finalidades turísticas e comerciais que não representam a história da região. Com outra configuração, o Museu da Flona de Canela, apesar de ter foco no patrimônio ambiental, apresenta também artefatos utilizados pelos colonizadores que se estabeleceram na área e que trabalharam no projeto do Instituto Nacional do Pinho. No entanto, o Museu omite a presença do povo Kaingang, tanto no passado como no presente. Pior, os elementos vinculados à colonização, como armas e armadilhas, para os Kaingang de Konhun Mág são símbolos da perseguição que sofreram seus ancestrais. Nesse contexto, a tradução e a mediação transcultural operam como ferramentas de garantia dos direitos à história, à memória e ao reconhecimento do povo indígena, cuja identidade é intrinsecamente ligada ao território e à ancestralidade.

Analisar a construção do espaço geográfico e histórico da Serra Gaúcha contribui com a compreensão das políticas de Estado, assim como das relações que ali se desenvolveram. Do século XVII ao XIX, a etnia Kaingang⁹ ocupava a maior parte do Planalto Meridional, que se estende do sul de São Paulo até os últimos contrafortes do Planalto Sul Riograndense, junto às bacias dos rios Sinos, Caí e Antas–Taquari. Ao longo do período colonial e do Império, a construção geográfica, histórica e política dessa região passou pela ideia de “vazios demográficos” e “terras de ninguém”: terrenos aptos a serem colonizados pela população europeia. Os historiadores Adriana Silva e Artur Barcelos, da Universidade Federal do Rio Grande (FURG), apontam que o insucesso dos jesuítas em formar missões na região dos Campos de Cima da Serra e a colonização tardia formaram uma cartografia dessa área montanhosa como “terra de

⁹ Conforme o arqueólogo jesuíta Pedro Inácio Schmitz, “este grupo, no começo da colonização, é denominado ‘guaianá’; na maior parte do século XIX, de coroados ou bugres. A partir do fim desse século, de Kaingang”. (SCHMITZ, 1993, *apud* SILVA e BARCELOS, 2009, p. 65)

ninguém”, e seus habitantes, indígenas¹⁰, eram descritos como “selvagens” e “avessos à civilização” (SILVA e BARCELOS, 2009:80). O avanço da colonização no Planalto Meridional, a chegada de enormes levas de imigrantes¹¹ e a continuidade do projeto de *civilização e catequese* dos indígenas, com base na legislação do período do Império, geraram profundas mudanças ambientais e humanas, e acirraram conflitos violentos (CUNHA, 1992b).

Entre as diversas pesquisas realizadas sobre o povo Kaingang no Sul do Brasil, poucas abordam sua história na chamada Serra Gaúcha, limite sudeste do território histórico Kaingang, região atualmente famosa por suas características europeias. No final do século XX, com o desenvolvimento do campo de pesquisas chamado Nova História Indígena, capitaneado por pesquisadores como John Monteiro (2001), ex-professor de História da Unicamp, e a antropóloga luso-brasileira Manuela Carneiro da Cunha (1992a), começam a ser publicados trabalhos que observam a história dos Kaingang no Sul sob nova ótica. Merece destaque a dissertação de Luís Fernando da Silva Laroque, intitulada *Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889)*, publicada pelo Instituto Anchietano de Pesquisas da Universidade do Vale dos Sinos (Unisinos) em 2000. Outro trabalho importante é a dissertação do historiador kaingang Danilo Braga, *A história dos Kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: do silêncio à reação, à reconquista e à volta pra casa (1940-2002)*, apresentada na UFRGS em 2015. Marco importante da pesquisa sobre a história da etnia no Rio Grande do Sul, a dissertação agrega ao trabalho historiográfico perspectivas e experiências pessoais e comunitárias, inacessíveis aos pesquisadores *fóg*¹².

Para tratar da ancestralidade da Retomada Konhun Mág, remeto ao cacique João Grande, também chamado de Nicué, Nicuó, Nivö (e outros nomes). Diversos Kaingang me disseram que a principal aldeia do grupo de Nicué estaria situada nas bacias dos arroios Caçador e Tiririca, que correm na área da Flona, hoje no município de Canela. Sobre a atuação do cacique João Grande, Laroque observa que “[...] ao contrário do que fizeram outras tribos, [os indígenas do grupo de Nicué] não adotaram nem mesmo estrategicamente nenhum tipo de aliança, mas sim os ataques constantes” (LAROQUE, 2000, p. 142). A postura de ataques constantes desse cacique sugere sua oposição ao aldeamento de todos os grupos em Nonoai, projeto colonial do governo para se apropriar da terra e explorar o trabalho dos indígenas. Há um aspecto interessante nas descrições sobre Nicué: a presença de um homem que havia fugido da escravização imposta a seu grupo. Isso referenda a ideia que o grupo do cacique João Grande representava espaço de resistência contra a ocupação colonial e a economia escravista dos territórios do nordeste do Rio Grande do Sul.

A atuação de resistência e luta do cacique Nicué se perpetua como memória carregada de potência – o que se observa nas palavras de Maurício Salvador, liderança da Retomada Konhun Mág, em entrevista realizada por mim e pelo estudante de História Iury Fontes, em 2019, no Instituto de Psicologia da UFRGS:

¹⁰ Os autores trazem pelo menos dois etnônimos dos indígenas dos Campos de Cima da Serra: *ibirajaras* e *caaguás* (SILVA e BARCELOS, 2009, p. 67)

¹¹ Segundo Fábio Kuhn, “entre 1875 e 1914, a província, e depois estado do Rio Grande do Sul, recebeu 84 mil imigrantes italianos, cifra maior do que a da imigração alemã no período de 1824 a 1939, cerca de 75 mil colonos.” (KUHN, 2011, p. 91)

¹² Não-indígena na língua *kanhgág*.

Eu acho que a memória que ele nos deixou é de uma liderança forte, firme, que luta, que lutou até o fim, que lutou morrendo em numa batalha. Então é esse exemplo que a gente tenta seguir, lutando, lutando pelos nossos direitos, lutando pelas nossas comunidades, lutando pelo nosso povo Kaingang. Então essa memória que ele nos deixou dessa resistência que hoje tá no povo Kaingang, eu acho que toda essa resistência é um pouco da memória que ele deixou, vivendo ele. A história que hoje a gente ouve do cacique João Grande é que ele foi um cara muito lutador. Ele foi um símbolo de resistência de luta, de guerra, então é esse exemplo que a gente tá seguindo. Eu sempre tô comentando que a gente não vai desistir, a gente vai resistir até o fim. Eu acho que é esse espírito que ele nos deixou, né, em nós. Essa resistência e essa luta. (Entrevista com Maurício Salvador. Porto Alegre, 25 de novembro de 2019)

Depois da morte de João Grande, ocorrida em 1853, segundo fontes da época, seu grupo se dispersou por outros lugares habitados pelos Kaingang, como os aldeamentos oficiais, mas também pelas florestas na região da Serra. No final do século XIX e início do XX, a região de Canela começa a ser colonizada, tornando-se alvo de interesse da nascente indústria madeireira. É quando as florestas de araucária passam a ser batidas por tropeiros e madeireiros. Relatos orais de descendentes desses homens, como o artesão Zé do Passarinho, trazem memórias de encontros violentos com os Kaingang que ainda viviam nas matas¹³ quando da fundação e desenvolvimento da região.

Em 2005, o grupo liderado por Zílio Jagtyg Salvador *vem de volta* para a Serra Gaúcha, iniciando um processo de retomada de suas terras ancestrais em Canela. Maurício, da família de Zílio Jagtyg, relata que os primeiros momentos foram de muita dificuldade devido ao preconceito por parte da população. Em 2008, o grupo acampou no parque municipal do Pinheiro Grosso por diversos meses, sofrendo ameaças de indivíduos que atiravam com armas de fogo contra eles, e de instituições como a Assistência Social do município, que tentou retirar uma criança de sua avó¹⁴. Zílio estava a ponto de se tornar *kujà*¹⁵, assim como seu pai antes dele, conta Maurício – mas faleceu em 2017. Não por acaso o jovem cacique buscou o apoio de vários *kujà* quando, em fevereiro de 2020, retornou das aldeias do norte do Estado novamente à Canela decidido a ficar e a “lutar até o fim”.

Depois de sofrer a violência física e simbólica do processo colonial por mais de um século, a cultura do povo Kaingang sobreviveu como conhecimento vivo, transmitido oralmente de geração em geração pelos mais velhos. Isso não significa dizer que os Kaingang são um povo de tradição oral em sua comunicação. Como aponta o antropólogo italiano Carlo Severi (2009, p. 13-21), a oposição entre tradições orais e escritas é falaciosa e cheia de armadilhas, pois existem diversos graus entre esses dois

¹³ Relato do artesão José Carlos Assumpção da Silva, o Zé do Passarinho: “O meu bisavô paterno, João de Deus Vidal, meu avô paterno, Carlos Vidal, e meu avô materno, José Assumpção de Oliveira, contavam que em Canela, quando das tropeadas pela região, viam tribos de índios hostis. Quando as tropas se dispersavam, avistavam índios de cor moreno-claro nas proximidades do Arroio Tiririca, ou seja, próximo ao Pulador, na Linha Tubiana, próximo ao Pinheiro Assombrado, na Linha Caçador, no Saiqui e no Morro da Barrica, próximo ao Passo do Valentim, na Linha Tubiana.” (OLIVEIRA e BARROSO, 2003, p. 49-50)

¹⁴ Esses relatos encontram-se no já mencionado documentário *Konhun Mág: o caminho da volta à Floresta de Canela*.

¹⁵ Liderança espiritual e política, geralmente traduzida como pajé ou xamã.

polos e são diversas as maneiras como esses polos se articulam. No caso dos Kaingang, cada uma de suas metades clônicas Kamé e Kanheru-Kré tem suas marcas tribais próprias, seus respectivos grafismos e significados na vida das pessoas. Os padrões visuais em seu artesanato com taquara e cipós contêm significados cosmológicos. Até o século XIX, os caciques principais deixavam marcas próprias de cada clã nas araucárias, para demarcar os pinheirais, fonte fundamental de alimentos no inverno frio do Planalto Meridional. Além disso, desde os anos 1970 a língua kanhgág possui alfabeto, gramática e dicionário, e os Kaingang contam com diversas escolas básicas bilíngues, nas quais alguns dos parentes de Konhun Mág foram alfabetizados.

De acordo com Severi, em seu livro *El sendero y la luz* (2009), ocorre uma “enunciação ritual” entre diversos aspectos das tradições oral e escrita, uma articulação “em chave mnemônica” (SEVERI, 2009, p. 13-21). Em artigo de 2017, esse mesmo autor apoia-se na classificação de três tipos de tradução propostos pelo crítico literário Roman Jakobson (intralingual, interlingual e transmutação) para, a partir dos estudos de tradução, analisar a complexidade do trabalho com populações indígenas. Ao investigar etnografias com indígenas amazônicos, Severi aponta que a transmutação consiste em uma forma de tradução intersemiótica, feita a partir de relação “intuitiva, previamente estabelecida, entre grupos de sons, imagens e palavras” (SEVERI, 2017, p. 247). A problematização do antropólogo italiano possibilita compreender melhor a afirmação “tudo é museu”, feita pelas indígenas Kaingang da TI Índia Vanuíre. A permanência da cultura Kaingang – e de outras etnias indígenas –, seja nos costumes, na linguagem ou na espiritualidade, é assegurada por mecanismos de comunicação próprios, que geralmente se fortalecem em contato com o território: animais, plantas, alimentos, lugares de memória e espiritualidade.

O povo Kaingang é bastante diverso e sua língua tem pelo menos cinco variedades¹⁶, duas das quais presentes na Retomada Konhun Mág: a Nonoai e a Guarita. Cada uma delas provém das duas maiores terras indígenas do Rio Grande do Sul, reservas situadas na região do alto Rio Uruguai, próximas de Santa Catarina. Durante o processo de expulsão dos Kaingang da Serra Gaúcha em meados do século XIX, muitos sobreviventes foram buscar refúgio nas grandes reservas indígenas que ainda eram locais seguros para os indígenas, mesmo que apresentasse muitos problemas. Entre eles, os diversos abusos cometidos durante o século XX contra os direitos mais básicos dos indígenas – incluindo torturas e trabalhos forçados¹⁷ – quando eram administradas pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Denúncias de corrupção e abusos marcaram a atuação do SPI,¹⁸ até que em 1967 a ditadura civil-militar resolveu refundá-lo, como

¹⁶ A língua kanhgág varia de acordo com a região: “[...] 1) São Paulo: característico dos grupos no norte do rio Paranapanema; 2) Paraná: falado entre os grupos situados entre os rios Paranapanema e Iguaçu; 3) Central: dos grupos situados entre os rios Iguaçu e Uruguai; 4) Sudoeste: falado ao sul do Uruguai e ao oeste do rio Passo Fundo, no Rio Grande do Sul; e 5) Sudeste: falado ao sul do rio Uruguai e ao leste do rio Passo Fundo.” (CBEAL, 2020). Guarita e Nonoai se referem, respectivamente às variedades Sudoeste e Sudeste.

¹⁷ No início do século XX nos sertões de São Paulo, a Índia Vanuíre, indígena Kaingang provavelmente vinda do Paraná, teve papel de protagonista no contato com o recém-criado órgão Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), levando à criação de uma área indígena com seu nome, cuja comunidade hoje está vinculada aos museus Índia Vanuíre e Worikg. (ZEMA e SILVA, 2021; CURY, 2020, p. 85-96)

¹⁸ Trabalhos historiográficos recentes vêm desvelando as histórias do sofrimento infligido ao povo Kaingang durante o século XX. São fundamentais os trabalhos de Danilo Braga (2015), já citado, sobre a luta pela terra no norte do RS, e a dissertação de Amanda Rocha Oliveira (2020), que pesquisou a relação

Fundação Nacional do Índio (Funai). No entanto, muitos problemas semelhantes continuaram ocorrendo, até a promulgação da Constituição Federal de 1988 – e há questões que permanecem sem solução ainda hoje¹⁹.

Nesse processo longo e traumático, muitos Kaingang deixaram de falar sua língua materna. Outros a preservaram com muito esforço, transmitindo-a, por sua vez, às gerações mais novas. Assim, a grande maioria dos moradores da aldeia Konhun Mág fala alguma variedade da língua kanhgág. Por ser uma língua de difícil aprendizado, são necessários vários anos de estudo e convívio para comunicar-se através dela, não sendo esse um objetivo do projeto. Por isso, as traduções do kanhgág para o português e vice-versa são feitas pelos próprios Kaingang. O pesquisador branco (*fôg*) contribui com informações sobre aspectos da comunicação com o público, da linguagem visual de um museu e sobre como elaborar a proposta da experiência para visitantes e turistas (OLIVEIRA e SANTOS, 2019: 397-434). Procuo assim me colocar em um lugar de escuta, sabendo a distância inevitável que existe entre a matriz cultural ocidental brasileira e a Kaingang. Uma distância que, porém, é incentivo para conhecer e comunicar.

Tradução, patrimônio e transculturalidade

Contextos de tradução de línguas indígenas costumam fazer aflorar problemáticas diversas: a diglossia, que consiste na presença de duas línguas em uma comunidade, mas sendo utilizadas em situações e contextos diferentes, com algum tipo de hierarquia entre elas (SILVA, 2015). Também as diferenças epistemológicas e o equívoco na tradução (VIVEIROS DE CASTRO, 2018); a construção de equivalência entre termos, conceitos e palavras; os sentidos políticos possíveis para o texto traduzido etc.. Sendo esta uma pesquisa que propõe um trabalho de mediação, outras questões emergem em diálogo com as primeiras: qual é o público da exposição? Como se dá a relação entre o público e a exposição? Na interseção dessas duas perspectivas, entretanto, uma pergunta se destaca e orienta a pesquisa: como a representação da história e cultura kaingang no Museu pode contribuir para a garantia de direitos linguísticos? Para responder a esses questionamentos, foi necessário colocar em perspectiva a literatura acerca dos direitos humanos e a da interpretação comunitária na esteira dos estudos da tradução.

Os povos indígenas no Brasil, em ação política articulada durante a assembleia que estabeleceu a Constituição Federal de 1988, conquistaram diversos direitos básicos, como o direito às terras que tradicionalmente ocupavam ou ocupam e o direito à diversidade étnica e cultural, pondo fim ao regime tutelar e à concepção de indigenismo que considerava o modo de vida originário como fadado a se extinguir. Assim, a Carta Magna da República do Brasil garante aos povos originários o direito de viver de acordo com os seus modos próprios, o que redundava em lhes assegurar o direito de usar suas línguas e de manter suas expressões e manifestações culturais tradicionais. Mas, como aponta Sabine Gorovitz, linguista e professora da UnB, ainda “urge no Brasil a

do regime de “segurança nacional” da ditadura civil-militar brasileira em relação ao povo Kaingang no Rio Grande do Sul.

¹⁹ “Serra Gaúcha registra 15 denúncias de trabalho escravo em 2017”, matéria de Maurício Tonetto. *In: Pioneiro*, 16/5/2017. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/pioneiro/geral/noticia/2017/05/serra-gaucha-registra-15-denuncias-de-trabalho-escravo-em-2017-9793978.html>.

necessidade de reconhecer que os direitos linguísticos fazem parte dos direitos fundamentais”. Segundo a autora, uma das políticas públicas a ser implementadas para a garantia desses direitos é assegurar a presença de intérpretes e tradutores capazes de promover a relação entre minorias linguísticas subrepresentadas e a sociedade como um todo. A atuação efetiva desses mediadores é tributária de iniciativas múltiplas, visando tanto a sua formação e capacitação, como o desenvolvimento de pesquisas que tracem diagnósticos finos das necessidades linguísticas das comunidades envolvidas nos processos de tradução, mediação e participação. Um dos instrumentos efetivos para respaldar a atuação desses profissionais é a construção de bancos terminológicos e glossários multilíngues. Essas ações “proporcionam recursos inclusivos nos processos de intercompreensão a partir de termos e frases estratégicos para resolver situações comunicativas habituais” (GOROVITZ, 2021, p. 73). Em um país de dimensões continentais com grande diversidade de línguas indígenas e estrangeiras como o Brasil, os contextos em que a interpretação comunitária é necessária são muito diversos e imbricados com questões sociais, políticas, étnico-raciais, de gênero, entre outras. Isso torna a atuação do mediador ou tradutor de grande complexidade.

A história da tradução e interpretação das línguas indígenas está intimamente ligada com a ocupação colonial. Maíra Pinheiro, especialista em tradução da Universidade Gama Filho, no Rio de Janeiro, distingue três etapas no processo de contatos entre indígenas e colonizadores: expedição, transação e administração (PINHEIRO, 2014: 92). Nessas etapas, vividas pelos povos indígenas ao longo da invasão e colonização das terras chamadas Brasil, o papel da interpretação foi constitutivo da relação entre os distintos grupos sociais. Essas etapas, embora não tenham sido homogêneas nem simultâneas no tempo e no espaço, coincidem com o avanço paulatino do português-brasileiro sobre os territórios e os povos que os ocupavam. Cito alguns exemplos: no século XVI, as guerras de conquista contra os Tupi do litoral; entre os séculos XVII e XVIII, os avanços dos bandeirantes sobre os indígenas dos sertões e o aldeamento dos Guarani em missões; no século XIX, as “guerras justas” contra Botocudos e Coroados no Sudeste e no Sul; nos séculos XX e XXI, o avanço sobre a Amazônia. O papel da tradução foi se materializando, também por etapas, a cada uma dessas *ondas*: primeiramente na identificação de lugares, caminhos, nomes; depois na compreensão das formas políticas, com o objetivo de realizar transações entre o sistema de poder indígena e o forasteiro; por fim, na administração das aldeias e postos indígenas. Há que referir ainda o papel da tradução na conversão forçada dos povos originários por missionários católicos ou protestantes, aspecto que tem relação direta com a produção de dicionários da língua kanhgág em meados do século passado.

Concomitantemente a história do país também se caracteriza por movimentos de repressão (direta ou indireta) às línguas minoritárias – que afetaram não apenas os indígenas. Por exemplo, durante a Segunda Guerra Mundial, o governo Vargas proibiu os imigrantes alemães, italianos e japoneses e seus descendentes de falarem suas línguas maternas, devido ao contexto de hostilidade contra os países do Eixo. A Serra Gaúcha foi uma das áreas afetadas por essa política autoritária de repressão linguística.

No que se refere especificamente ao povo Kaingang no Rio Grande do Sul, o século XIX marca o início da intensificação de contatos, processo que se estende ao longo da maior parte do século XX. O historiador kaingang Danilo Braga (2015) apresenta uma reflexão a partir de uma “história vista de dentro” sobre as mudanças que ocorreram a partir de 1940, período do SPI e do regime tutelar, até as retomadas de terra nos anos 1970 e à garantia dos direitos pela Constituição. A aldeia Konhun Mág

também é, de certa maneira, tributária desse processo em que a tradução esteve a serviço da ocupação colonial, já nos tempos da República. Vale lembrar que apenas no final da década de 1970 começam as primeiras lutas pela retomada de território pelo povo Kaingang, com lideranças como Nelson Xangrê e Ângelo Kretã, em Nonoai²⁰ (MARÉCHAL, 2021).

A (não) presença dos Kaingang na Flona de Canela

Esse é o contexto em que discuto o papel da mediação linguística transcultural no museu da Flona de Canela. Parto da indagação: como a linguagem museal pode ser incorporada enquanto prática mediadora em prol do reconhecimento e da valorização das comunidades indígenas, de suas línguas e manifestações culturais?

Robin Boast, professor emérito de Ciência da Informação e Cultura na Universidade de Amsterdã, ao tratar da *nova museologia*, afirma que os museus deixaram de ser apenas centros de pesquisa ou instituições para gerir coleções, e se tornaram instrumentos educacionais (BOAST, 2011, p. 58). Para o autor, os museus cada vez mais proporcionam zonas de contato, espaços de colaboração e resolução de conflitos. No entanto, mesmo constituindo zonas de contato entre pessoas e culturas distintas, os museus ainda são espaços de apropriação assimétricos. Partindo de uma perspectiva norte-americana, Boast afirma que os museus podem ser locais muito dolorosos para os povos originários, por estarem intimamente ligados ao processo de colonização – o que também se aplica ao Museu da Flona de Canela, principalmente em relação às ferramentas de caça e exploração da madeira, que remetem a conflitos e massacres.

Além do conteúdo ambiental e biológico, o museu da Flona expõe ferramentas e armas utilizadas na colonização e exploração do território por agricultores e madeireiros. Um dos objetos mais marcantes da exposição atual, com grande destaque no espaço expositivo, é a *fatia* de uma araucária mult centenária, cortada por volta da década de 1940, demonstrando a grandeza dos pinheiros abatidos até esse período. Ocorre que as araucárias são árvores sagradas para o povo Kaingang, especialmente os exemplares mais velhos, referidos como seus parentes (*yambré*). Percebe-se assim a violência simbólica gerada pelo objeto em destaque em um museu localizado justamente no território ancestral reivindicado pela etnia.

Cabe questionar a própria noção de patrimônio – no contexto de um Estado Nacional que se formou com o uso da violência contra corpos, terras, culturas e línguas dos povos originários. As antropólogas Lúcia Inês Aljanati, Gregoria Cochero e Stella Maris García, da Universidad Nacional de La Plata, questionam a definição institucional do patrimônio indígena, especialmente o arqueológico, sugerindo que interesses econômicos fazem com que um objeto ou lugar seja (ou não) considerado patrimônio. Quanto à patrimonialização das línguas indígenas, vale lembrar o alerta de Wilmar D'Angelis, linguista da Unicamp especialista em kaingang; ele afirma que tais iniciativas podem descambar de bem-intencionadas ações de preservação para uma prática colonialista sem qualquer valor para os falantes da língua, os próprios indígenas (D'ANGELIS, 2015).

²⁰ Processo em parte mostrado no documentário *Terra dos índios*, de 1979.

A ideia de patrimônio como herança de uma geração para as próximas é central na construção comunitária da retomada de Canela. Em entrevista gravada em 2019, no âmbito de campanha de apoio à retomada, ao se referir ao artesanato feito com cipós (*mrür*) pelos Kaingang, Alcir Salvador estabelece uma comparação entre o uso das cestarias no passado e no presente²¹. Para ele, ambas são “de futuro”, com uma diferença: no tempo dos antigos (*vãsy*), as cestarias serviam para armazenar e transportar frutas e alimentos colhidos para consumo próprio; nos tempos atuais (*urĩ*), elas servem para expor e vender na beira de estradas e rodovias de acesso à cidade também para sustentar as famílias²². No processo de retomada, a ideia de futuro também se configura como legado para as futuras gerações: não se trata apenas da retomada do território, mas da sobrevivência e continuidade da cultura, dos costumes, da língua, dos valores e dos conhecimentos.

Em entrevista à antropóloga Ana Elisa de Castro Freitas, o finado Zílio Jagtyg Salvador (que começou a luta pela retomada de Canela) falou sobre o tempo *vãsy*, quando predominava a liderança do *kujà*; ele relatou práticas guerreiras e falou de cantos que “conectam os Kaingang do *urĩ* (presente) com os do *vãsy* (tempo dos antepassados), os ‘ramos’ com suas ‘raízes’, os ‘galhos’ com os ‘truncos velhos’, mantendo a ‘floresta’ em pé.” (FREITAS, 2005, p. 110; 222; 404). Kimmie Tommasino, antropóloga pela USP, aponta uma distinção feita pelos Kaingang “entre a vida de seus pais ou avós com a que levam hoje, principalmente em relação a algumas características como: não vivem mais em florestas, mantém um contato intenso com os brancos [...] entre outras coisas” (TOMMASINO, 1995 apud. FREITAS, 2005, p. 31). Essa diferença é marcada pelos tempos de *vãsy* (dos antigos) e *urĩ* (atual).

Retomo algumas categorizações que alicerçam minha reflexão sobre demarcações linguísticas e hierarquias nas relações entre brancos e indígenas, especialmente a diglossia e a equivocação controlada, já citadas. A diglossia – ou seja, a compartimentação dos espaços em que ocorrem as produções linguísticas e as fronteiras nítidas entre esses espaços – sugeriu diferentes perspectivas a este trabalho. Já o conceito de equivocação controlada propiciou contemplar com mais cuidado o papel da mediação em um museu indígena situado dentro da Floresta Nacional de Canela. Da perspectiva indígena, esses “equivocos” podem ser percebidos como estratégia de resistência frente a um vasto arsenal de dominação constituído ao longo de 500 anos. Ao delimitar a dimensão da tradução cultural e linguística, o povo Kaingang concebe um tipo de controle sobre sua própria cultura, evitando que seja patrimonializada e se transforme, por exemplo, em produtos que não agregam valor algum à sua luta.

No contexto da Serra Gaúcha, além das questões étnicas que marcaram o processo de formação do Estado Nacional, as assimetrias linguísticas trazem elementos específicos ligados aos imigrantes alemães e italianos. Atualmente, em vários municípios, a identificação com a origem italiana tem se tornado um aspecto positivo. Medidas de valorização da cultura e da língua dos primeiros imigrantes têm resgatado o valor patrimonial dessas práticas, que remetem ao pertencimento étnico como descendentes de imigrantes italianos. Na região de colonização alemã, esse processo tem ocorrido de forma similar, com grandes eventos que celebram a herança cultural particular. Por sua localização entre as zonas de colonização alemã e italiana e pela base

²¹ Depoimento documentado no média metragem *Konhun Mág: o caminho da volta à Floresta de Canela*. Disponível em: <http://bit.ly/KonhunMagDoc>.

²² Vídeo disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CA10n2CHv3u/>. Acesso em: 24 dez. 2021.

turística da sua economia, diversos espaços da cidade de Canela incorporam essa valorização das ascendências italiana e alemã – o que, sob certa perspectiva, favorece a valorização da diversidade linguística e cultural constitutiva do Brasil.

Simultaneamente, a região também ecoa os movimentos de racialização que marcam a história do país. Vale lembrar a influência de um conjunto de teorias raciais que afirmavam a superioridade dos brancos frente às demais *raças*, durante o século XIX – teorias que influenciaram a política racialista implementada principalmente no período do Império. Exemplo claro é a plena garantia de direitos civis e políticos aos imigrantes europeus e a facilidade de seu acesso à terra; em contraste paralelo, os povos indígenas e negros livres e escravizados, apesar de constituírem maioria no país à época, não contavam com qualquer respaldo legal para garantir direitos e tinham negado o acesso à terra.

Essa racialização que se perpetua na identidade regional do Rio Grande do Sul desde o século XIX manifesta-se pela valorização da contribuição de italianos e alemães, fomentando a ideia de que o estado seria *mais branco e menos miscigenado* do que o resto do país. O historiador da UFRGS Marcus Vinicius de Freitas Rosa constatou a permanência desse engano no século XXI, ao passo que o antropólogo gaúcho Ruben Oliven observou que a narrativa sobre o extermínio dos indígenas ainda se fazia presente no Rio Grande do Sul dos anos 1980 (ROSA, 2015; OLIVEN, 1996). Ambos pesquisadores puderam, com suas pesquisas, identificar a maneira com que o passado acerca dos povos indígenas está colocado no *senso comum*, ou seja, o de que foram exterminados e não pertencem mais ao presente, eminentemente *branco*.

No cenário de repressão e exclusão linguístico-cultural dos indígenas, quais seriam as ferramentas de reparação e recuperação de direitos sociais, étnicos, culturais e linguísticos pelos Kaingang? Como construir um diálogo favorável à troca entre culturas na relação dos indígenas com a população da cidade de Canela e região?

A invisibilização simbólica e social dos povos indígenas no Rio Grande do Sul, especialmente na região da Serra Gaúcha, torna urgente a criação e o fortalecimento de canais de comunicação e de trocas culturais entre a comunidade Kaingang e a população do município de Canela e vizinhos, uma das reivindicações das lideranças da aldeia de Konhun Mág.

Para o linguista espanhol José Yuste Frias, a mediação transcultural é o meio pelo qual se consegue transmitir a representação da cultura do outro de maneira aceitável, na hora de traduzir e interpretar nos serviços públicos (FRIAS, 2016, p. 116-117). Para diferenciar o transculturalismo do multiculturalismo e do interculturalismo, o autor lança mão de metáfora culinária. O transculturalismo seria uma *paella*, em que diversos sabores são aproveitados juntos, mas conservando o sabor de cada elemento. Por sua vez, o multiculturalismo, modelo norte-americano, seria um bufê livre, em que todas as culturas se apresentam separadas, cada uma em um recipiente ou bacia diferente. Já o interculturalismo, modelo francês, seria um creme de legumes, em que todas as culturas se misturam e resultam em uma identidade nacional supostamente homogênea. O autor propõe portanto que o recurso central da interpretação comunitária seja a transculturalidade:

A comunicação transcultural na TIMS (tradução e interpretação em meio social) permite pensar a interculturalidade e a multiculturalidade sob a perspectiva do paradigma da tradução, ou seja, ensinar que o que cada cultura pensa ter como

próprio (tudo o que considera incluído como característica essencial e própria) seguramente é produto de uma tradução ou de uma interpretação, na maioria das vezes, inclusive, uma sucessão tal de traduções e interpretações que resulta quase impossível averiguar o que é “original” e o que é traduzido ou interpretado. [tradução nossa] (FRIAS, 2016, p. 117-118)²³

Para suprir a necessidade de criação e fortalecimento de canais de comunicação e trocas culturais entre a comunidade Kaingang e o município de Canela e vizinhos, este projeto buscou delimitar os métodos e espaços de interpretação e mediação para adequá-los ao contexto social em que o mediador linguístico e transcultural irá atuar.

O trânsito entre o kanhgág falado, escrito e o português

Com base nas questões teóricas e metodológicas transdisciplinares acerca deste projeto, apresento a experiência de interpretação comunitária, realizada como pesquisa de campo a partir de observação participante, com os Kaingang de Konhun Mág em Canela, em dezembro de 2021.

Neste trabalho, a prática da tradução desenvolveu-se em diálogo com a mediação linguística e transcultural. Termos usados na exposição permanente do Museu da Flona de Canela foram traduzidos do português para o kahngág – com atenção às demandas das lideranças da aldeia Konhun Mág (TUHIWAI SMITH, 2016) – produzindo-se um glossário²⁴ a ser utilizado na mediação transcultural entre a comunidade indígena e o público visitante. São objetivos desse glossário valorizar a língua kahngág, tanto oral quanto escrita, inclusive entre a comunidade kaingang, e, ao mesmo tempo, ser acessível ao público não familiarizado com a temática indígena.

Na prática em campo, foi possível observar diversos atravessamentos, em especial no que se refere às diferenças étnicas, à proficiência do português por parte dos Kaingang sujeitos da pesquisa, a relação interpessoal entre esses sujeitos e o relacionamento do pesquisador com a comunidade.

Algumas reflexões que apresento aqui se baseiam num diário de campo, em que anotei tópicos que pude observar ao longo do dia que os Kaingang dedicaram à prática de tradução dos termos do glossário elaborado previamente por mim. Esse glossário tem 62 unidades linguísticas em português, coletadas no Museu da Flona de Canela. Dessas unidades linguísticas, 35 são nomes de animais expostos em fotos no Museu, 19 referem-se a objetos tridimensionais (cascos de tatu, cobras em formol e vários animais empalhados); 5 se referem a vegetais e 3 tópicos acerca da presença Kaingang no território; por fim, além destas, 2 unidades linguísticas (uma frase e um pequeno texto) foram propostas por mim, visando contextualizar a presença dos Kaingang na área e a sua relação especial com a floresta de araucárias (*fág*), com base

23 No original: “*La comunicación transcultural en la TIMS [Traducción e Interpretación en Medio Social] permite pensar la interculturalidad y la multiculturalidad bajo la perspectiva del paradigma de la traducción, es decir, enseñar que lo que cada cultura se imagina tener como propio (todo lo que considera incluso como característica esencial y propia) es seguramente el efecto de una traducción o de una interpretación, la mayoría de las veces, incluso, una sucesión tal de traducciones e interpretaciones que resulta casi imposible averiguar qué es ‘original’ y qué traducido o interpretado*”. (FRIAS, 2016: 117-118)

²⁴ **Nota do editor:** O glossário referido está disponível nos **Anexos** desta publicação.

em uma linguagem museal acessível para visitantes leigos. Duas cópias desse glossário foram usadas pelos Kaingang na prática tradutória.

A tradução foi feita em conjunto, pelo cacique Maurício, por sua esposa Zoraide, pelo capitão Oséias e por Daniel (oriundo da Terra Indígena Xaçecó, em Santa Catarina). Maurício, Oséias e Zoraide estudaram em turmas bilíngues português-kaingang e foram alfabetizados em ambas as línguas, por isso conhecem a grafia na língua kanhgág. Esses tradutores, provenientes de terras indígenas distintas (Nonoai, Guarita e Xaçecó, respectivamente), falam diferentes variedades da língua kanhgág.

Sublinho que o kaingang “é uma das línguas com maior número de falantes entre as línguas indígenas do Brasil”, nas palavras do linguista D’Angelis. Esse autor indica que o povo Kaingang está espalhado em dezenas de áreas indígenas ao longo dos três estados do Sul e no interior de São Paulo, “totalizando mais de 25 mil pessoas” (s/d, p. 1). Embora desde os primeiros contatos com antepassados dos atuais Kaingang, missionários e pesquisadores tenham buscado transcrever essa língua para a forma escrita, apenas na segunda metade do século XX foi possível a transcrição alfabética e a dicionarização da língua kanhgág (D’ANGELIS, 1998).

Na aldeia Konhun Mág, a grande maioria dos falantes é bilíngue, mas a interação dentro da família e entre famílias ocorre principalmente na língua indígena. O português é utilizado especialmente com não indígenas (*fóg*), visitantes de passagem pela aldeia, e eventualmente com indígenas Kaingang que, por alguma razão, não apresentam proficiência na língua da comunidade. O cacique Maurício comentou que orienta as crianças a conversarem em língua indígena e a usarem o português apenas para se comunicar com não indígenas, pois percebe a grande influência do português, inclusive na escola municipal que frequentam, próxima ao território da aldeia. Essa é uma diretriz das lideranças para fortalecer a língua em um contexto em que, ao contrário dos pais, as crianças têm sido alfabetizadas somente em português no ambiente escolar. Além disso, como já se indicou, a região é marcada pela diglossia: na vida da comunidade cada língua ocupa um espaço bastante diverso e desigual. Maurício refere-se ao contato constante entre variedades da língua kanhgág – de Nonoai e de Guarita, por exemplo, as duas maiores terras indígenas do Rio Grande do Sul. As diferenças entre essas variedades se manifestam sobretudo na pronúncia, principalmente em relação à última vogal de algumas palavras. Mas já é suficiente para, nas palavras do cacique, “achar engraçado” tal diferença, fazendo com falantes de variantes diferentes da língua kanhgág que por vezes se comuniquem em português, para evitar o constrangimento e por ser uma língua de entendimento mútuo.

No trabalho de tradução realizado nesta pesquisa, usou-se como apoio um dicionário kaingang-português | português-kaingang, disponível por celular e leitor digital. O dicionário de Wiesemann (2011) foi usado nos momentos em que os tradutores não se lembravam da palavra ou da escrita de um termo, precisavam validar uma solução tradutória ou tirar alguma dúvida. Foi uma ferramenta de grande utilidade, tendo em vista a complexidade da gramática do kaingang.

A origem desse dicionário data dos anos 60, quando uma pesquisadora-missionária do Summer Institute of Linguistics (SIL)²⁵ realizou uma longa pesquisa

²⁵ O Summer Institute of Linguistics é uma entidade norte-americana dedicada ao estudo de línguas indígenas com o fim de traduzir a Bíblia para evangelizar os falantes dessas diversas línguas, O SIL

sobre o kanhgág e definiu um alfabeto para a escrita da língua. Esse alfabeto começou a ser ensinado aos próprios indígenas; e professores Kaingang o usam ainda hoje, em muitas escolas bilíngues, para alfabetizar seus alunos. Há alguns problemas com esse alfabeto, e muitas comunidades Kaingang vêm mostrando descontentamentos com ele, mas ainda não tiveram chance de realizar as mudanças que desejam para melhorá-lo. O alfabeto kaingang usa as seguintes notações:

Vogais: A Á Ã E É Ê I Ï O Ó U Û Y Ŷ

Consoantes: F G H J K M N NH P R S T V ²⁶
(D'ANGELIS, s/d, p. 3)

É necessário, contudo, considerar a grande diferença entre a pronúncia da língua kanhgág e do português, em especial nas consoantes:

O **M** pronuncia-se exatamente como *m* do português apenas quando estiver em uma sílaba com uma vogal nasal. Por exemplo, na palavra **MŶG** (mel) ou na palavra **MÁ** (jabuticaba). Mas quando o **M** está numa sílaba com vogal oral (não-nasal), ele é pronunciado como *mb* no início da sílaba (por exemplo, em **MÓ** = espiga = “mbó”) e como *bm* quando está no final da sílaba (por exemplo, em **REM** = fazer descer = “rebm”). O mesmo vale para o **N**: pronuncia-se como *n* com vogais nasais (por ex.: **NI’ M** = dar), mas como *nd* no começo da sílaba com vogal oral e *dn* no final de sílaba com vogal oral (ex.: **NÉN** = coisa = “ndédn”). E isso também vale para o **G**, que representa uma consoante nasal parecida com “ng”. [destaques nossos] (D'ANGELIS, s/d, p. 4)

Algumas dessas regras de pronúncia além de normas gramaticais, foram anotadas por mim no verso de uma das cópias do glossário de termos, para facilitar o trabalho de tradução. Nas interações foi possível perceber que os tradutores tinham bom conhecimento da língua escrita kanhgág; inclusive um deles cursara alguns anos de magistério bilíngue, sem o concluir.

A primeira edição do dicionário de Wiesemann, publicada em 1971, foi revisada e ampliada, resultando na edição de 2011, utilizada no processo tradutório desta pesquisa. A versão atual do foi revisada por professores bilíngues Kaingang com base em informações fornecidas por pessoas mais velhas, os *kofás*. Observa-se assim que a estruturação da escrita kanhgág passou por processos que favorecem a participação e a autonomia dos indígenas no que se refere à sistematização e descrição de sua língua. Na introdução do dicionário lê-se que, apesar das variações dialetais da língua kanhgág, “os Kaingang preferem ter só uma língua escrita”. Menciona-se também que nos anos 1970 e 1990 ocorreram reuniões de professores Kaingang bilíngues, na tentativa de padronizar a escrita, resultando numa “decisão unânime de todos [...] de guardar a grafia existente desde 1976 e de não falar mais no assunto pelos próximos 200 anos” (WIESEMANN, 2011, p. 7-9).

estabeleceu uma parceria com os órgãos indigenistas brasileiros para formar monitores bilíngues nos Postos Indígenas “com o objetivo de usar esses professores no projeto de ‘progressiva’ integração dos indígenas à sociedade nacional”. (INÁCIO, 2010 *apud* OLIVEIRA, 2020, p. 130).

²⁶ D’Angelis sobre o apóstrofo na língua kanhgág: “Por fim, a consoante glotal, escrita com um símbolo de apóstrofo (’), e que se pronuncia com uma parada abrupta, isto é, muito rápida, antes da vogal da sílaba.” (D’ANGELIS, s/d, p.4)

Mediação e tradução do português para o kanhgág nas ruas de Canela

Apresento a seguir a experiência de interpretação comunitária, realizada como pesquisa de campo a partir de observação participante, com os Kaingang da aldeia Konhun Mág em Canela.

O trabalho de tradução do glossário ocorreu presencialmente, no começo de dezembro de 2021, no Centro de Canela, na banca onde os Kaingang de Konhun Mág vendem seu artesanato. A banca fica a duas quadras da praça matriz na cidade, em frente a um café e uma farmácia, e ocupa parte de uma calçada movimentada. Era início da temporada de férias próxima ao Natal e muitos turistas circulavam pela calçada. Sentado no meio-fio, eu distinguia diversos sotaques nas falas dos visitantes que provinham de vários lugares do Brasil e nas conversas em kaingang.

O cacique Maurício, sua esposa Zoraide, o capitão Oséias e Daniel utilizaram duas cópias impressas do glossário previamente preparado, um caderno de rascunho para anotar a tradução dos termos do português para o kanhgág, além do dicionário bilingue de Wiesemann, em versão disponível por celular e com leitor digital (que eu enviara de antemão a dois deles, por meio de aplicativo de mensagens). Paulatinamente, os quatro Kaingang passaram a revisar a longa lista de termos em português e a indicar como se escreviam e como se pronunciavam em sua língua. Ora eles próprios anotavam os termos do glossário em escrita kaingang no caderno de rascunho, enquanto eu os observava atento, ora me instruíam a fazer a transcrição numa das cópias do glossário. Algumas vezes, usaram o dicionário kaingang–português | português-kaingang que, como já apontei, foi de grande utilidade uma vez que a complexidade gramatical do kanhgág tornou bastante desafiadora a transcrição de alguns termos, mesmo para esses falantes nativos da língua indígena. Em alguns casos, os tradutores desmentiram o dicionário, denunciando a tradução equivocada de certas palavras e de sua exemplificação proposta em frases²⁷.

As traduções foram sendo produzidas na sequência dos termos do glossário e de acordo com o conhecimento dos tradutores sobre os nomes de animais e plantas em kanhgág. Em várias situações foi necessário recorrer a imagens para facilitar a identificação dos animais. Quando não encontravam uma solução tradutória, passavam para o próximo termo, sem que houvesse obrigação de tradução de todas as unidades, o que fez da tarefa uma atividade leve, respeitando o tempo e o ritmo dos tradutores Kaingang. Foram horas de conversa em kanhgág, da qual eu apenas entendia as poucas palavras enunciadas em português ou aquelas, mais escassas, conhecidas da língua indígena. Ficou evidente que foi um momento divertido para o grupo: davam boas risadas entre si, talvez em razão da variação fonológica das palavras, enunciadas nas diferentes variedades do kanhgág, ou ainda das brincadeiras relacionadas com os nomes de animais que estavam traduzindo.

²⁷ Trata-se da tradução da palavra *bugio*. No dicionário de Wiesemann aparece três vezes, como *ég'e*, *góg* e *pëgũ*. Anotei em meu caderno de campo as explicações dos tradutores: *pëgũ* tem o sentido de se esconder – e esse termo é usado incorretamente em uma frase de exemplo no verbete “bugio” do dicionário, A frase exemplificadora no verbete significa algo próximo de “os Kaingang e os bugios não são encontrados na floresta porque estão escondidos”. Na verdade, o termo com que os Kaingang se referem ao bugio é *góg*.

Destaco algumas observações sobre esse processo de tradução coletiva. Maurício falou de um dos anciãos (*kofá*) que passou pela aldeia Konhun Mág e que propôs inverter a lógica de tradução; ele sugeriu que se traduzisse não mais as palavras do português para o kaingang, mas o inverso: as palavras e ideias kaingang para o português. O cacique também argumentou sobre a importância das trocas culturais com as pessoas não indígenas da cidade de Canela e da região. Na conversa, apresentei algumas das ideias abordadas neste texto, como a promoção da mediação transcultural; o debate acerca das questões indígenas em museus; a criação de museus indígenas, inclusive um kaingang, a exemplo do Worikg em Tupã, SP. Assim, num diálogo que transitou entre referências acadêmicas e referências indígenas, compartilhei as diretrizes deste projeto com os tradutores, o que possibilitou o aprimoramento das orientações teóricas e metodológicas que embasaram a escrita deste artigo. Os comentários das lideranças de Konhun Mág a essas diretrizes foram positivos e fazem crer que a proposta colaborativa ressoou entre os Kaingang.

Dessa troca emergiram deles propostas de atividades que incorporam os conceitos e problemáticas abordados nesta pesquisa, em especial no que se refere à formação de mediadores comunitários. Essas propostas refletem as formas como experienciam sua relação com a língua no que se refere aos aspectos ambientais e históricos do território que ocupam. Além da sua visão sobre como deve ser um museu indígena, quais aspectos valorizar, como construir uma comunicação com o município e, ao mesmo tempo, valorizar a própria cultura em um contexto que constantemente a ameaça, pelas dinâmicas da sociedade envolvente.

Como apontou Viveiros de Castro, a “equivocação controlada” é, ao mesmo tempo, uma forma de comunicação e um limite da antropologia na tentativa de entender o *mundo do outro*: “[...] diz respeito ao processo envolvido na tradução dos conceitos práticos e discursivos do ‘nativo’ para os termos do aparato conceitual da antropologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 250). Essa reflexão propõe questionar se a tradução respeita o *intentio* enquanto tal da língua indígena, sabendo que as cosmologias indígenas concebem o mundo a partir de matrizes distintas, próprias de sua trajetória no tempo. O autor apresenta o caso da tradução do termo yanomami *txai* como *irmão* pelo cantor Milton Nascimento, no álbum de mesmo nome, de 1990. Esse é um termo que significa “cunhado” ou “afim”, um familiar potencial²⁸ que, ao se casar com a irmã ou ao casar a própria irmã, seria incorporado no grupo. Entre os Yanomami, *txai* é alguém de fora mas que é bem-quisto; então “irmão” pode ser uma tradução adequada, mesmo não sendo literal, pois mantém o sentido de alguém que é bem recebido pelo grupo. Viveiros de Castro aponta como a tradução deixa resíduos de significado: no caso de *txai*, a característica da pessoa como um *afim potencial*, alguém de fora que pode se transformar em aliado. Da tradução, permanecem resíduos, as diferenças que restam da sobreposição de sentidos. (2018, p. 262).

²⁸ No kaingang cunhado é *yambré*, porém esse termo tem o sentido específico de se referir a alguém de uma marca tribal diferente da do sujeito que enuncia. Kamé e Kanherú (ou Kairú) são as duas marcas tribais que dividem todos os seres do mundo, transmitidas por linhagem paterna. Há complementariedade entre essas duas metades: por exemplo, Kamé é representado por uma marca comprida e o Sol, enquanto Kairú por uma marca redonda e a Lua. Entre os Kaingang o casamento entre marcas iguais não é recomendado e pode gerar problemas para o casal. Assim, *yambré* pode designar o(a) companheiro(a) de minha irmã ou meu irmão, tanto como pode designar alguém de uma metade diferente da do sujeito, sem parentesco direto.

Minha reflexão coloca em perspectiva a linguagem museal e a mediação linguística transcultural, o que torna necessário equacionar as implicações políticas e éticas das representações e da própria conceitualização de *outros*. Tais implicações frequentemente remetem a paradigmas colonialistas em relação à pesquisa com povos indígenas (RAMOS, 1995; D'ANGELIS, 2002; TUHIWAI SMITH, 2016), problemas que exigem ainda mais reflexão no caso de trabalhos em contextos de relações interétnicas.

O antropólogo Fabian, ao apontar que o termo *outro* frequentemente é utilizado como disfarce conceitual para “selvagens, primitivos”, questiona a própria necessidade de tradução e reforça a ideia de *reconhecimento* como objetivo da investigação etnográfica (FABIAN, 2019, p. 39-40). Ainda que este trabalho não seja fundamentalmente antropológico, as reflexões desse campo podem ser úteis para os estudos de tradução e mediação linguística, pois recaem também sobre sujeitos, falantes e comunidades cujo histórico de contato com *nossa* sociedade é marcado pelo colonialismo e pela violência.

A tradução de um dos termos do glossário desta pesquisa ilustra a problemática envolvida na tentativa de tradução das categorias de compreensão de mundo mobilizadas pelos povos indígenas e a própria experiência dos tradutores Kaingang na tradução de elementos do seu território ancestral. Trata-se da tradução do termo *araucária*. Em relação a esse tópico, Maurício trouxe uma questão reveladora sobre sua visão de educação indígena, parte do projeto da Retomada Konhun Mág: as crianças devem apender em kanhgág *todas* as partes das árvores, da raiz ao topo.

Os tradutores demonstraram particular entusiasmo ao traduzir não só o termo *araucária*, mas todas as partes da árvore. Em frente à banca dos Kaingang no Centro da cidade, havia um exemplar dessa espécie, que serviu de referência para observar suas diferentes partes. Foram traduzidas do kanhgág para o português nada menos que *dez partes* da *Fág* (araucária), algumas delas com nomenclaturas diferentes nas diferentes variedades do kaingang: o nó do pinho (*Fág Kusé* | *Fág Kegsá*), a folha (*Fág Féj*), a semente ou pinhão (*Fág Kanẽ*), o galho grande (*Pãgpã* | *Pogpó*), a pinha na árvore (*Fág Krĩ*), o pé do tronco (*Fág Põg*), o tronco (*Fág Ká*), raiz (*Fág Jãre*), as curvas que o tronco da árvore faz nos nós (*Fág Kavã*) e a casca (*Fág Fãr*). O pinhão, semente da araucária (*Fág Kanẽ*), é um dos alimentos mais apreciados pelo povo Kaingang, tendo sido incorporado pelos não indígenas (*Fóg*) na dieta e na cultura no Planalto Meridional. A *Fág* | araucária é uma árvore sagrada entre os Kaingang. Pela variedade de palavras destinadas a caracterizar suas partes, percebe-se como a língua é representativa da cultura e vice-versa. As observações de Maurício sobre o ensino de *todas* as partes das árvores em língua kanhgág vieram reforçar o entendimento de que essa abordagem tem importância cultural central para a vivência Kaingang.

Outro exemplo remete à *profundidade* do conhecimento. Os dois últimos itens do glossário constituíam uma proposta minha, como um exercício de tradução de frases sobre a “história kaingang em Canela” e sobre o “discurso de proteção à natureza”, do kanhgág para o português – tópicos que serviriam como suporte de contexto para a construção da linguagem museal. O que merece destaque é o fato de os tradutores não se sentirem autorizados a formular frases que representassem essas unidades textuais sem consultar os mais velhos (*kofás*), em conversa ao redor do fogo para *aprofundar* o pensamento. Ao longo da conversa e prática de tradução, percebi a necessidade das lideranças de consultarem sistematicamente os mais velhos, especialmente na definição,

na língua primeira, de temas tão profundos e fundamentais como a história da Retomada e a relação com a natureza. Isto novamente reforça a importância de reconhecer os conceitos próprios dos Kaingang na sua organização social e luta política.

Atendendo a minha solicitação de buscar traduzir ao menos algumas frases, ainda que num registro mais coloquial, Maurício trouxe quatro frases curtas relacionadas aos termos do glossário já traduzidos relativos à *fág* e sua relação intrínseca com o povo Kaingang:

Urĩ ãg tá fág tu vĩ. (Hoje nós estamos falando da araucária.)

Mũr ãg fág natĩ. (Pois nós somos a araucária.)

Kajgag ag ta fág natĩ. (Os Kaingang são araucárias.)

Kajgag fag ta sãgsã. (As Kaingang são gralhas azuis.)

Na tradução dessas frases, vale notar a particularidade da construção sintática, em que termos ocupam posições que diferem das regras sintáticas do português, a exemplo de *tu vĩ* e *natĩ* que representam um tipo de confirmação no final da frase acerca do objeto ou sujeito (D'ANGELIS, s/d). Além disso temos no começo da primeira frase o termo *urĩ*, que aqui é traduzido como *hoje*, mas que anteriormente neste texto foi referenciado como *nos tempos atuais*. Ou seja, um recorte temporal que designa o momento a partir do qual os Kaingang *se incorporam* à sociedade brasileira nos aldeamentos, geralmente a partir das primeiras décadas do século XX; momento que contrasta com o tempo dos antepassados, *vãsy*, quando esse povo vivia nas florestas. Na frase de Maurício, *urĩ* pode designar tanto o dia em questão, como o tempo presente, e também pode ser lido como referência à história do povo Kaingang. Assim, a partir dessa reflexão, o sentido da primeira frase pode ser traduzido como: “*nos tempos atuais estamos aqui falando sobre a araucária*”. Seguindo as observações de Viveiros de Castro sobre os resíduos da tradução na sobreposição de sentidos, essa sequência de frases pode ser lida num sentido mais amplo, como *retomada* – que é a proposta das lideranças de Konhun Mág: retomar a terra, a floresta, as práticas culturais, a língua e seus significados profundos de resistência, sobrevivência e *continuidade* do modo de vida Kaingang.

Outro aspecto relevante é a relação do homem (*ag* = eles) com a araucária (*fág*), e as mulheres (*fag* = elas) com a gralha azul (*sãgsã*). A gralha azul é conhecida por se alimentar do pinhão e espalhar sementes da araucária no seu voo. Em suas frases, Maurício traz à tona a narrativa de um mito²⁹ que se passa nas terras de Konhun Mág, relatando a criação da Araucária e da Galha Azul, um casal que não consegue viver seu amor em vida e acaba por transmutar-se: ele, na árvore; ela, no pássaro. Referindo-se a esse mito³⁰, os Kaingang consideram a relação entre humanos, animais e a Araucária

²⁹ O mito foi transcrito às páginas 598-599 da tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS pela antropóloga Clémentine Maréchal, em 2021.

³⁰ “Neste relato, Kysã, uma mulher kaingang muito bonita se apaixona por Krĩn Jê, uma estrela que acaba por descer do céu sob a aparência de um homem velho, o que decepciona a linda jovem kaingang. O homem foge dentro da mata. Kysã, aconselhada por suas companheiras, se arrepende e sobe na ponta do morro mais alto, atrás de Krĩn Jê que, ferido, não pode ficar com Kysã. Primeiramente Krĩn Jê recobra a juventude, o que fez Kysã se arrepender ainda mais, mas Krĩn Jê desaparece num raio de luz e se transforma no primeiro pinheiro araucária das terras de Konhún Mág. Triste, Kysã fica sentada chorando ao pé da árvore até que ela também se transforma. Toma a aparência de uma gralha azul, a mais linda da região. É assim que ela consegue concretizar e manter seu amor com Krĩn Jê, pegando os frutos da

como um dos aspectos incontornáveis da própria construção social de si mesmos, seja pela língua que é ensinada às crianças, seja pelos mitos repassados de geração em geração, seja pelo território que lutam para recuperar. Por meio de elementos cosmológicos, a transformação do casal em Araucária e Gralha Azul representa a *continuidade* do povo Kaingang, reforçando mais uma vez o sentido amplo da Retomada como sobrevivência da língua e da cultura. Vale lembrar que o finado pai de Maurício, Zílio Jagtyg, era aprendiz de *kujà*, estava se aprofundando nas práticas culturais, no xamanismo (contato com os espíritos) e nas histórias de seu povo. O fato de seu filho liderar agora a Retomada Konhun Mág é mais um aspecto de *continuidade* desse processo.

Espero ter dado elementos suficientes para marcar a importância de (re)conhecer a cultura na qual se atua como tradutor(a) ou mediador(a). Mais ainda quando se trata de povos indígenas, nos quais os sentidos se constroem entre sons, imagens, palavras (SEVERI, 2017, p. 247), mas também entre elementos humanos e não-humanos – e nos quais história e território estão interligados. Pensando no enfoque voltado à linguagem museal, relembro a frase “tudo é museu” (CURY, 2020, p. 85-96) – com isso, ressalto a importância da mediação linguística transcultural para favorecer as trocas culturais de modo a ensinar o que cada cultura acredita ter como próprio e distintivo da sua identidade (FRIAS, 2016, p. 117-118). A junção de elementos de diferentes campos na prática da mediação e tradução pode, assim, promover o *reconhecimento* linguístico e cultural em contextos de museus indígenas.

Considerações finais

O reconhecimento dos direitos linguísticos dos povos indígenas como parte dos direitos humanos é o fundamento da mediação e da tradução linguística neste projeto. Trata-se da prerrogativa das comunidades linguísticas de se expressar em suas línguas primeiras, ainda que essas sejam minorizadas e não oficiais (GOROVITZ, 2021). Esse reconhecimento acarreta a necessidade de conceber métodos e formações adaptadas a cada contexto em que a mediação linguística é necessária, seja com imigrantes, refugiados, migrantes internos, povos indígenas, pessoas surdas etc..

No caso desta pesquisa junto ao povo Kaingang de Konhun Mág, importa considerar seu contexto de luta pela retomada das terras no cerne da discussão. O povo Kaingang milita pelo *reconhecimento* de sua identidade, de seus modos de viver e ver o mundo e de sua própria história (ou *etnohistória*, como conceitua Gerald Sider) por parte das outras comunidades linguísticas ao seu redor – comunidades falantes do português, mas com forte presença de variedades do alemão e do italiano. Baseio minha análise na invisibilidade a que os Kaingang são submetidos nas narrativas sobre o passado e presente da região, fruto de processos de colonização, branqueamento e violência desde a metade do século XIX.

Atuar nesse contexto, em prol da mediação linguística e transcultural, passa por apontar os direitos à cultura, história e língua próprias, direitos esses consignados na Constituição e em tantos outros acordos internacionais que buscam a garantia do direito dos povos indígenas de viverem de acordo com seus modos e tradições. É, portanto,

araucária para espalhá-los pelos campos e florestas de Konhún Mág. A jovem possibilita assim o crescimento das florestas de araucária na região.” (MARÉCHAL, 2021: 599).

crucial promover a desinvisibilização das *pessoas* Kaingang no município de Canela, por meio do reconhecimento, da valorização e da tradução de sua língua e cultura, favorecendo relações transculturais entre comunidades de um mesmo território. A ferramenta usada neste projeto para promover essa desinvisibilização é a exposição e o próprio Museu da Flona de Canela, onde também ocorre esse apagamento. Para torná-lo *ponto de contato* e *lócus de trocas culturais*, a que se referiu o tradutor e cacique Maurício, o papel do pesquisador e do mediador pode ser o de promover um diálogo transcultural capaz de apaziguar as diferenças, mesmo que apenas em um tempo e local específicos, para que, pelas trocas possíveis, se efetive o *reconhecimento* dos Kaingang por parte da sociedade brasileira e rio-grandense.

Os museus têm a sua própria linguagem, museográfica ou expográfica, e lançam desafios específicos ao lidar com o público. Essa vocação se exponencia em contextos em que é necessário trazer diferenças culturais para dentro do ambiente e colocá-las em diálogo. No caso dos povos indígenas, devido ao histórico de representações colonialistas dos museus brasileiros (OLIVEIRA e SANTOS, 2019), é preciso repensar sua estruturação. Ao propor uma comunicação voltada para o público, mas construída de forma colaborativa – respeitando demandas e percepções dos povos indígenas envolvidos –, propõe-se também processos de mediação transcultural a serem realizados pelos próprios indígenas. Tais processos podem ocorrer trazendo à tona os possíveis e inevitáveis equívocos de que fala Viveiro de Castro na tradução cultural e linguística com os povos originários.

Este projeto não aspirava nem tinha por meta construir um produto final sobre o tema – apesar da produção de um glossário e de um pôster sobre a araucária sagrada dos Kaingang. Pelo contrário, até mesmo pelo curto espaço de tempo disponível para seu desenvolvimento, ele é um ponto de partida para outras iniciativas com a aldeia Konhun Mág e sua visão de museu, de trocas culturais e de futuro. Essa visão coaduna com o que foi abordado neste texto: a importância de favorecer e promover processos contínuos e recíprocos de mediação transcultural. Nessa perspectiva, outros contextos e situações que não puderam ser tratados aqui, podem entrar na pauta desse processo continuado: educação bilíngue, eventos de integração de aldeias, espaços cerimoniais, etc., à luz de projetos similares como o Museu Worikg em suas iniciativas em torno da dança e de eventos tradicionais.

Ao final desse percurso de pesquisa, vale registrar que o caminho percorrido se caracterizou pela potência da luta pelo reconhecimento de um povo silenciado e excluído. Nesse cenário, a mediação linguística e transcultural pode ser uma aliada na garantia dos direitos dos povos a viverem de acordo com sua cultura e sua língua, de maneira que ela possa se fortalecer dentro da comunidade e ser reconhecida pelos que estão fora dela.

Referências bibliográficas

BOAST, Robin. Neocolonial Collaboration: Museum as Contact Zone Revisited. *In: Museum Anthropology*, n.1, v. 34, 2011. p.56-70.

BRAGA, Danilo. *A história dos kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002)*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015.

- CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa*. História. São Paulo, n. 1, v. 30, p. 349-371, jan./jun. 2011.
- COPÉ, Silvia Moehlecke. A gênese das paisagens culturais do planalto sul brasileiro. *In: Estudos Avançados*, São Paulo, abr. 2015, v. 29, n. 83, p. 149-171.
- CUNHA, Lauro Pereira da. *Índios botocudos nos campos de cima da Serra*. Porto Alegre: Evangraf, 2017.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios do Brasil*. Companhia das Letras, FAPESP. 1992a.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação: 1808-1889*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992b.
- CURY, Marília Xavier (org.). *Museus etnográficos e indígenas: aprofundando questões, reformulando ações*. São Paulo: Secretaria de Cultura e Economia Criativa: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo: Museu Índia Vanuie, 2020.
- FABIAN, Johannes. O outro revisitado: considerações críticas. *In: OLIVEIRA, João Pacheco de, SANTOS, Rita de Cássia (orgs). Dos acervos coloniais aos museus indígenas*. 2019. p. 29-50.
- FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- D'ANGELIS, Wilmar. Línguas indígenas: patrimônio nacional? Um ato de colonialismo. *In: REGUERA, Alejandra (comp.). Actas del VII Encuentro Internacional de Investigadores en Políticas Lingüísticas*. Córdoba: Facultad de Lenguas y Secyt, Universidad Nacional de Córdoba, Asociación de Universidades Grupo Montevideo (AUGM) – Núcleo Educación para la Integración, 2015, p. 114-121.
- D'ANGELIS, Wilmar. O primeiro século de registro da língua Kaingang (1842-1950): valor e uso da documentação etnográfica. Originalmente preparado e apresentado, sinteticamente, como conferência de encerramento do 3º Encontro Macro-Jê (Brasília, LALI-UnB, 3 a 6 de dezembro de 2003). Disponibilizado pelo autor em: www.portalkaingang.org.
- D'ANGELIS, Wilmar. *Práticas colonialistas e pesquisas com línguas indígenas*. *In: Cabral, Ana Suely e Rodrigues, Ayron Dall'Igna (orgs.) Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL*. Belém, Editora Universitária, 2002
- D'ANGELIS, Wilmar. A língua Kaingang. Disponibilizado pelo autor em: www.portalkaingang.org. sem data.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Mrur Jykre – a cultura do cipó: territorialidade Kaingang na margem leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.
- FRIAS, José Yuste. Por una comunicación transcultural en los servicios públicos de traducción e interpretación. *In: Vasquez, O. F. Traducir y interpretar lo público*. Interlingua 145. Granada: Ed. Comares, 2016.

GOROVITZ, Sabine. A mediação linguística como garantia de direitos no Brasil. In: *Tradução humanitária e mediação cultural para migrantes e refugiados*. Centro Brasileiro de Estudos da América Latina – São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2021.

KUHN, Fábio. *Breve história do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: XXI, [2004] 2011

MADEIRA DE MELO, R.; POSSAMAI, Z. R. (2021). As revistas do Museu Júlio de Castilhos e a exposição Memória e Resistência: reflexões sobre representações descolonizadas. In: *Museologia & Interdisciplinaridade*, 10(19), 189–202. Recuperado de <https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/34656>

MARÉCHAL, Clementine. *Ëg ga Ëg kófa tú (A nossa terra é a nossa história): território, trabalho, xamanismo e história em retomadas kaingang*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2021.

MONTEIRO, John M. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de Livre Docência, Unicamp, 2001.

OLIVEIRA, Amanda Gabriela Rocha. *Povos indígenas e ditaduras de segurança nacional no Cone Sul: o caso dos Kaingang no Rio Grande do Sul (1963-1988)*. Dissertação de mestrado apresentada no PPGH/UFRGS. Porto Alegre, 2020.

OLIVEIRA, Pedro de; BARROSO, Véra Lucia Maciel. (org.) *Raízes de Canela*. Porto Alegre: Edições EST, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Rita de Cássia (orgs). *Dos acervos coloniais aos museus indígenas*. João Pessoa: Editora UFPB, 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”: Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. 2. ed.

OLIVEN, Ruben. A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul. In: LEITE, Ilka Boaventura. (Org.). *Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e Territorialidade*. 1ed. Florianópolis/SC.: Letras Contemporâneas., 1996, v. , p. 13-32.

LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. pp. 13-32.

PEREIRA, Eliete; NETO, João Paulo Vieira. Povos indígenas no Brasil, museus e memória: questões emergentes. In: *Revista do Centro de Pesquisa e Formação*, nº 5, set. São Paulo, 2017.

PINHEIRO, Maíra Monteiro. O desenvolvimento histórico da interpretação de línguas indígenas brasileiras e o seu papel no contexto atual. In: *TradTerm*, São Paulo, v. 23, set. 2014, p. 83-107.

RAMOS, Alcida. O índio hiper real. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 10, nº. 28, São Paulo, 1995.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. *Vénh Jykré e Ke Ha Han Ke: permanência e mudança do sistema jurídico dos Kaingang no Tibagi*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2008.

ROJAS, José Luis de. *La etnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia*. Buenos Aires: SB, 2008

ROSA, Marcus Vinicius de Freitas. A administração pública imperial e as origens da invisibilidade negra no Rio Grande do Sul escravista. Texto apresentado no 7º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Curitiba, UFPR, 13-16 mai, 2015. Anais completos disponíveis em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/>

SEVERI, Carlos. Seres transmutantes: uma proposta para uma antropologia do pensamento. In: *Ilha – Revista de Antropologia*. Florianópolis, UFSC, v. 19, n. 1, jun. 2017, p. 217-262.

SEVERI, Carlos.. *El sendero y la voz: una antropología de la memoria*. Buenos Aires: SB Editorial, 2009.

SIDER, Gerald. Identity as History: Ethnohistory, Cultural Differentiation, and the Politics of Native American Identity in the Southeastern United States. In: *Identities: Global Studies in Culture and Power*, v. 1 n.º.1, Spr. 1994.

SILVA, A. F.; BARCELOS, Artur. H. F. A “terra de ninguém”: índios e bugres nos Campos de Cima da Serra. In: GOLIN, Tau; BOEIRA, Nelson (orgs.). *História geral do Rio Grande do Sul – Povos indígenas*. v. 5, p. 63-80. Passo Fundo: Méritos, 2009. 1ed.

SILVA, Julia Izabelle da. Entrando sem bater: a introdução do português no ambiente familiar da Casa Xerente. In: *Web-revista Sociodialeto*, v. 5, n.º 15, mai. 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TEIXEIRA, Luana. *Muito mais que senhores e escravos: relações de trabalho, conflitos e mobilidade social em um distrito agropecuário do sul do Império do Brasil (São Francisco de Paula de Cima da Serra, RS, 1850-1871)*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina, 2008. Disponível a partir de: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/92145>.

TUHIWAI SMITH, Linda. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Lom, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. Trad. Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. In: *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5 n.º. 10, ago.–dez. 2018. p. 247-264. Disponível em: <https://docplayer.com.br/193150594-A-antropologia-perspectivista.html>.

ZEMA, Ana Catarina; SILVA, Tedney Moreira da. O canto da índia Vanuíre: pacificação e genocídio dos Kaingang paulistas. In: *Caeté – Revista de Ciências Humanas*, v. 3, n.º 1, 2021. p. 16-34. Disponível em: <http://docplayer.com.br/210330140-Volume-3-no-issn.html>.

WIESEMANN, Ursula Gojtéj. *Dicionário Kaingang–Português | Português–Kaingang*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, [2002] 2011.

Guilherme Maffei Brandalise

Bolsista no Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL) em 2021, quando cursava o mestrado em História Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), orientado pelo Prof. Eduardo Neumann. Licenciado, cursa o bacharelado em História na mesma instituição. Faz parte do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/PPGAS/UFRGS), onde trabalha com comunidades Kaingang na região metropolitana e na Serra Gaúcha, e com imigrantes venezuelanos do povo Warao em Porto Alegre; também faz parte do GT Indígenas na História do Rio Grande do Sul, junto à Associação Nacional de História (ANPUH). Participou como roteirista do *podcast* Desapaga POA (Porto Alegre) e coproduziu o documentário ***Konhun Mág: o caminho da volta à floresta de Canela***.

Direitos linguísticos dos povos indígenas no Brasil: a mediação linguística como garantia de acesso na agenda dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável

Raquel de Santana Iraha

Resumo: A pesquisa mapeia as necessidades de interpretação comunitária no Brasil a partir da perspectiva dos direitos linguísticos dos povos indígenas brasileiros, em especial quanto ao alcance dos objetivos de desenvolvimento sustentável (ODS) da Agenda 2030. Ao analisar o *Guia da Agenda 2030*, elaborado por um grupo de pesquisadores e representantes da sociedade civil brasileira – que preconiza a garantia dos direitos dos povos originários e das comunidades tradicionais –, resalto que o documento não menciona a mediação linguística como instrumento para a efetivação desses direitos. Com base nos instrumentos legais de defesa dos direitos linguísticos, tanto brasileiros como internacionais, e tendo em vista que a Agenda 2030 constitui dispositivo internacional de governança global, propõe-se a inclusão, no ODS 20 do *Guia da Agenda 2030*, da mediação linguística como ferramenta para a garantia desses direitos não apenas nos planos legal e formal.

Palavras-chave: mediação linguística transcultural; Agenda 2030; direitos linguísticos; população indígena; *Guia da Agenda 2030*

Introdução

A Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura estabeleceu o ano de 2019 como o “Ano Internacional das Línguas Indígenas” (UNESCO, 2019). Ainda que válido, destinar um ano à causa constitui uma ação de *soft power*¹. É necessário, simultaneamente, implementar ações mais efetivas que originem obrigatoriedade para a adoção de políticas linguísticas. A garantia dos direitos linguísticos dos povos historicamente invisibilizados no Brasil. Ainda hoje esses povos enfrentam dificuldades de acesso a serviços públicos não somente por sua localização espacial, à

¹ *Soft power* (poder brando) é um conceito das relações internacionais que define o poder de proporcionar a cooperação além das fronteiras por meio de influência. Assim, os objetivos são atingidos devido ao apoio de aliados que admiram seus valores. Dessa forma, é possível assumir o controle sobre outros, moldando suas preferências e recorrendo ao fator ideológico por meio da atração a fim de conquistar aliados. (NYE, 2004, p. 5-7).

margem de centros urbanos, mas também pela falta de proficiência na única língua oficial do Brasil (o português), embora o país seja um dos mais plurilíngues do mundo.

Considerando as comunidades indígenas como falantes de línguas minoritárias e minorizadas (GOROVITZ, 2021) – o que implica reconhecer o desequilíbrio de poder, sua falta de acesso à informação e a invisibilidade ou o preconceito a que são submetidas pela sociedade –, a mediação linguística e transcultural se revela instrumento essencial para garantir os direitos linguísticos² desses povos. Essa mediação deve ser assegurada por intérpretes comunitários, profissionais que devem estar capacitados a estabelecer relações de interação entre línguas e culturas, para que as demandas por atendimento sejam efetivadas. A interpretação comunitária, conforme define Mylene Queiroz (2011), é um serviço que assegura a comunicação entre prestadores de serviços públicos e indivíduos não falantes ou não fluentes no idioma oficial do país onde se encontram.. Uma característica dessa modalidade de interpretação é a vocação de se instituir tanto como mediação linguística e transcultural (QUEIROZ, 2011, p. 5), quanto *advocacy*, uma vez que a interação mediada é “um evento social e político, uma prática social” (ANGELELI, 2004, *apud* GOROVITZ, 2021).

Partindo desses pressupostos, esta pesquisa buscou mapear as necessidades de interpretação comunitária no Brasil, sob a perspectiva dos direitos linguísticos dos povos indígenas que vivem no país. Um foco central do trabalho é a análise do *Guia da Agenda 2030*³, elaborado por um conjunto de pesquisadores, professores e representantes da sociedade civil brasileira. Esse *Guia* preconiza que aos 17 objetivos de desenvolvimento sustentável (ODS) da Agenda 2030 – pacto internacional firmado sob a égide da ONU – se adendem três outros: a igualdade racial, a defesa das comunidades tradicionais e dos povos indígenas e o nexos indissociável entre arte, cultura e comunicação. Como se vê, um desses novos objetivos propostos refere-se justamente à garantia dos direitos dos povos originários e das comunidades tradicionais. Da análise do documento, ressalta-se a ausência de menção à necessidade de mediação linguística para lograr o objetivo. Tendo em vista que a Agenda 2030 constitui instrumento internacional de governança global e que urge a implementação de ações para a defesa dos direitos linguísticos internacionais, de modo a assegurar o acesso das populações indígenas aos serviços públicos, preconiza-se a inclusão dessa ferramenta ao ODS 20, proposto pelo *Guia*, pois ao assegurá-la no texto, permite-se a visibilidade do meio o qual facilitaria a garantia dos povos originários.

² Os direitos linguísticos foram consignados por uma declaração universal própria, oficialmente instituída em 1998. Em Barcelona, no ano de 1996, a UNESCO juntamente com o Poets, Essayists and Novelists Club (PEN Club) propuseram a criação de uma Declaração Universal de Direitos Linguísticos, inspirada na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (UNIVERSAL DECLARATION OF LINGUISTIC RIGHTS FOLLOW-UP COMMITTEE, 1998).

³ A Universidade de Brasília (UnB) lançou o Guia Agenda 2030 – *integrando ODS, educação e sociedade*, elaborado em parceria com a Universidade Estadual Paulista (Unesp), em um projeto que integra a perspectiva de uma Rede de Universidades 2030. A finalidade desse Guia é que a extensão universitária, articulada com o ensino e a pesquisa, contribua para a implementação dos 17 objetivos de desenvolvimento sustentável (ODS) e suas 169 metas, além de outros temas. A ideia do Guia surgiu a partir da atuação do Programa Estratégico UnB 2030, do Decanato de Extensão. O programa de extensão promoveu diálogos sistemáticos em eventos sobre temáticas relacionadas aos ODS, mapeou os projetos de pesquisa e de extensão da UnB que se relacionavam à Agenda 2030 e ajudou na articulação institucional daquela universidade com outras instituições de educação superior e organizações da sociedade civil.

1. Direitos linguísticos como direito dos povos originários

Nesta seção, analiso instrumentos relacionados aos direitos linguísticos na esfera internacional e nacional, com o intuito de identificar quais aspectos foram incorporados ao contexto brasileiro, especialmente em matéria de acesso a serviços pela mediação de intérpretes comunitários.

1.1. Instrumentos internacionais pertinentes aos direitos linguísticos de populações indígenas

Os direitos linguísticos foram consignados por uma declaração universal própria, oficialmente instituída em 1998. A UNESCO e o Poets, Essayists and Novelists Club (conhecido como PEN Club), reivindicaram a criação de uma Declaração Universal de Direitos Linguísticos em 1996, em encontro realizado em Barcelona. Mencionando a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, o protesto de 1996 intencionava ser “uma grande motivação” para o reconhecimento dos direitos linguísticos (Universal Declaration of Linguistic Rights Follow-Up Committee, 1998). Contudo, é importante enfatizar que a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos, por não se caracterizar como um tratado e não ser assinada por Estados, é um documento não coercitivo⁴, ainda que assinado por diversos países.

Vale ressaltar que outros instrumentos internacionais, anteriores, já mencionavam, em diferentes momentos, a defesa linguística dos povos indígenas. Isso demonstra como a governança global se ateve à problemática, ainda que de forma discreta. A internacionalização de problemas contemporâneos possibilitou que organizações internacionais se tornassem cada vez mais ativas e presentes, colocando em prática o conceito de governança global, que se institui com base numa “pluralidade de níveis de atuação e de atores e toma como premissa a busca por cooperação, haja vista um contexto de globalização e interdependência” (LIMA, 2012, p. 159). A ONU, em sua Comissão sobre Governança Global, define esse conceito como “a totalidade das maneiras pelas quais os indivíduos e instituições, públicas e privadas, administram seus problemas comuns” (GONÇALVES; REI, 2015, p. 8). Em 1989 o termo surgiu na Convenção nº 169, relacionada aos Povos Indígenas e Tribais, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), no âmbito do Banco Mundial.

A seguir, artigos de diferentes instrumentos internacionais pertinentes aos direitos linguísticos das populações indígenas:

⁴ Para melhor compreensão, entende-se como coerção “junge-se à possibilidade ou menção ao uso da força caso certa determinação sobeje desatendida” (FILHO, 2013, p. 356), conceito diferente de sanção, aqui considerada a categoria de sanção negativa, apresentado por Bobbio (apud FILHO, 2013, p. 366), “se valem de meios materiais (vigilância, controle, etc.), daquelas que se utilizam unicamente de medidas psicológicas de desencorajamento de condutas (intimidação, dissuasão, etc.). Doutra ângulo, quando a infração à norma materializa-se, as sanções, que Bobbio denomina de sucessivas, aparecem como reações estatais desfavoráveis ao comportamento indesejado, podendo assumir um caráter reparador do dano produzido e/ou punitivo em relação ao agente”.

- **Convenção dos Povos Indígenas e Tribais** (OIT, 1989):
 - Artigo 30
 1. *Os governos deverão adotar medidas de acordo com as tradições e culturas dos povos interessados, a fim de lhes dar a conhecer seus direitos e obrigações especialmente no referente ao trabalho e às possibilidades econômicas, às questões de educação e saúde, aos serviços sociais e aos direitos derivados da presente Convenção.*
 2. *Para esse fim, dever-se-á recorrer, se for necessário, a traduções escritas e à utilização dos meios de comunicação de massa nas línguas desses povos.* (OIT, 1989, grifos da autora)

- **Declaração das Nações Unidas Sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas** (OHCHR, 1992)
 - Artigo 5º
 1. *As políticas e programas nacionais serão planejados e executados levando devidamente em conta os interesses legítimos das pessoas pertencentes a minorias.*
 2. *Os programas de cooperação e assistência entre Estados deverão ser planejados e executados levando devidamente em conta interesses legítimos das pessoas pertencentes a minorias.* (ONU, 2021, grifos da autora)

- **Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas** (ONU, 2007)
 - Artigo 13
 1. *Os povos indígenas têm o direito de revitalizar, utilizar, desenvolver e transmitir às gerações futuras suas histórias, idiomas, tradições orais, filosofias, sistemas de escrita e literaturas, e de atribuir nomes às suas comunidades, lugares e pessoas e de mantê-los.*
 2. *Os Estados adotarão medidas eficazes para garantir a proteção desse direito e também para assegurar que os povos indígenas possam entender e ser entendidos em atos políticos, jurídicos e administrativos, proporcionando para isso, quando necessário, serviços de interpretação ou outros meios adequados.* (ONU, 2007, grifos da autora)

- **Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas** (OEA, 2016)
 - Artigo 14
 2. *Os Estados, em conjunto com os povos indígenas, envidarão esforços para que esses povos possam compreender e se fazer compreender em suas próprias línguas em processos administrativos, políticos e judiciais, providenciando-lhes, caso seja necessário, intérpretes ou outros meios eficazes.*

[...]
 - Artigo 24
 3. *Os assuntos referentes a pessoas indígenas ou a seus direitos ou interesses na jurisdição de cada Estado serão conduzidos de maneira a proporcionar aos indígenas o direito de plena representação com dignidade e igualdade perante a lei. Por conseguinte, têm direito, sem discriminação, à igual proteção e*

benefício da lei, *inclusive ao uso de intérpretes linguísticos e culturais*. (OEA, 2016, grifos da autora)

Observa-se que as organizações internacionais (OI) manifestaram, em alguns desses artigos, a importância da conservação das línguas indígenas para que os povos originários obtenham informação em seu idioma e, principalmente, para que o Estado exerça seu papel na comunicação e no acesso a direitos. Porém, embora as OIs que publicaram esses instrumentos utilizem expressões mais ou menos imperativas, elas não possuem poder coercitivo. Quando um Estado deseja assinar uma declaração, significa que provavelmente a promulgará em seu direito doméstico. Mas não é certo que fará isso integralmente ou que a incorporará de forma idêntica ao texto aprovado pela assembleia internacional. Já nos casos de convenções, os Estados-membros das OIs podem ratificá-las e promulgá-las, tal qual como fazem com tratados internacionais⁵.

Segue quadro diacrônico dos marcos legais dos instrumentos internacionais cujos princípios estão integrados ao direito brasileiro:

⁵ Quando um acordo recebe um significado político, utiliza-se a designação de *tratado* (ex. Tratado de Amizade e Consulta entre Portugal e Brasil), enquanto *convenção* reserva-se a acordos multilaterais que estabelecem normas de direito internacional (ex. Convenção de Viena sobre as Relações Diplomáticas); já *declaração* é um documento de princípios, sem caráter obrigatório.

Quadro 1 – Integração à legislação brasileira das declarações e convenções internacionais pertinentes às comunidades indígenas

DECLARAÇÃO	RATIFICAÇÃO	APROVAÇÃO	PROMULGAÇÃO	VIGÊNCIA
<i>Convenção dos Povos Indígenas e Tribais</i> , 1989	25/7/2002	<i>Decreto Legislativo nº 143</i> , de 20/6/2002, do Congresso Nacional	<i>Decreto nº 5.051</i> , de 19/4/2004	25/7/2003
<i>Declaração das Nações Unidas Sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas</i> , 1992	Diferentes instrumentos contra a discriminação racial foram ou ratificados ou incluídos parcialmente na legislação brasileira, como se vê no <i>site</i> da Câmara Federal ⁶			
<i>Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas</i> , 2007	2007 ⁷			
<i>Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas</i> , 2016	Segundo consta no <i>site</i> da Fundação Nacional do Índio (Funai), os dispositivos da Declaração estão contidos na Constituição brasileira (Arts. 209 § 2º; 215 § 1º; e 231), assim como em outras normas infraconstitucionais ⁸			

Nota-se que, embora o Brasil tenha adotado integralmente o conteúdo da *Convenção dos Povos Indígenas e Tribais*, de 1989, as demais declarações foram acolhidas de forma fragmentada no país, em diferentes dispositivos da legislação brasileira, aqui analisada com foco nos direitos linguísticos. A título de curiosidade, elenco a seguir algumas declarações europeias que versam especialmente sobre esses direitos, ainda que não se apliquem ao Brasil:

- *Convenção Europeia de Direitos Humanos, de 1950* – em seu Artigo 5º, aborda o direito de entender e ser compreendido em casos criminais, quando há ou não prisão, acusações, entre outros, e ter um intérprete, sem custos para o indivíduo (CORTE EUROPEIA DOS DIREITOS HUMANOS, 1950);
- *Carta Europeia das Línguas Regionais ou Minoritárias, de 1992* – o Artigo 10 refere-se a atividades administrativas e serviços públicos, priorizando o uso das línguas regionais ou minoritárias na prestação de

⁶ CÂMARA LEGISLATIVA. Discriminação. Disponível em:

https://www.camara.leg.br/Internet/comissao/index/perm/cdh/Tratados_e_Convencoes/Discrimina%C3%A7ao-Racismo/submenu_racismo.htm. Acesso em: 18 out. 2021.

⁷ UNESCO. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas: perguntas e respostas. 2008. Disponível em:

http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/declaracao_nacoes_unidas_povo_indigena.pdf. Acesso em: 18 out. 2021. p. 7

⁸ Cf. OEA aprova Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2016/oea>. Acesso em: 18 out. 2021.

serviços e na formulação de pedidos; bem como que as explicações necessárias sejam fornecidas por funcionários que dominem tais línguas (CONSELHO DA EUROPA, 1992);

- *Framework Convention for the Protection of National Minorities and explanatory report*, de 1995 – em seu Artigo 10 sobre a administração pública, segue a mesma linha da Carta, tendo funcionários que dominem outros idiomas e que, em situação judicial ou carcerária, seja providenciado um intérprete, sem custo ao indivíduo (CONSELHO DA EUROPA, 1995).

1.2. Mas por que falar em direitos linguísticos?

No âmbito internacional, os direitos linguísticos ganham visibilidade durante as 1ª e 2ª Guerras Mundiais por meio de declarações internacionais contra a discriminação das minorias forçosamente deslocadas em consequência das batalhas. Jael Sigales-Gonçalves (2020, p. 259) aponta que a Carta fundadora da ONU, em 1945, já expressava a apreensão da ordem internacional quanto à discriminação em razão da língua. Em 1948 a Declaração Universal dos Direitos Humanos reiterou a não discriminação. Assim a proteção às minorias linguísticas soma-se à proteção das minorias religiosas, étnicas e raciais. É por isso que, “seguindo a tradição que situa a proteção jurídica de minorias no campo dos direitos humanos, a proteção jurídica de minorias linguísticas tem sido estudada em termos de direitos humanos linguísticos” (SIGALES-GONÇALVES, 2020, p. 259).

Como se observa, os direitos linguísticos são intrínsecos aos direitos humanos. Contudo, como apontado por Ricardo N. Abreu (2019, p. 51), os direitos linguísticos não se bastam por si e devem ser instaurados no âmbito de “uma Teoria dos Direitos Linguísticos” que fundamente o processo de implementação das normas de defesa das línguas consignadas tanto pelos direitos humanos, quanto pelo direito constitucional e administrativo brasileiros, entre outros.

Destarte, as fontes do direito linguístico seriam tanto o direito internacional consignado na Convenção dos Direitos Humanos, como o próprio direito constitucional, quando trata:

- da preservação e valorização dos costumes das populações;
- dos princípios da territorialidade e personalidade;
- dos metaprincípios, como a dignidade humana e a igualdade, entre outros;
- das possibilidades hermenêuticas e da aplicabilidade prática desses princípios na vida enquanto materialização desses direitos linguísticos. (ABREU, 2019, p. 51)

Os deveres no campo linguístico podem ser analisados a partir de três critérios: o territorial; o subjetivo (cujos sujeitos de deveres podem ser indivíduos, instituições, Estados e as próprias línguas); e o objetivo (cujos objetos são educacionais, migratórios, penais, trabalhistas e profissionais).

Os deveres e direitos linguísticos estão presentes em textos de naturezas institucionais diversas, revelando a variedade de “fontes” dessas normas e indicando “diálogo” entre elas (SIGALES-GONÇALVES, 2020). Logo, ressalta-se sua capacidade de permear diversas áreas da vida cotidiana – jurídica, legal, econômica, cultural, entre

outros –, o que justifica a extrema necessidade de estudar, aprofundar-se e mobilizar-se em prol dos direitos linguísticos.

2. Direitos linguísticos da população indígena no Brasil

Abordo a seguir os instrumentos do direito brasileiro que dizem respeito aos direitos linguísticos das populações indígenas. No Brasil, há hoje cento e cinquenta e quatro línguas indígenas registradas oficialmente (STORTO, 2020). Apesar dessa diversidade linguística, somente uma língua é considerada oficial, conforme o Artigo 13 da Constituição Federal de 1988: “A língua portuguesa é o idioma oficial da República Federativa do Brasil”. Presume-se portanto que grupos acabam sendo excluídos de seus direitos por motivos linguísticos – embora o Artigo 5º da mesma Constituição declare a igualdade a todos, indistintamente, perante a lei, e o inciso LIV desse artigo estabeleça o direito, também de todos, ao devido processo legal. Levando em conta a disparidade entre o número de línguas faladas no território brasileiro e a oficializada, esse direito só pode ser assegurado aos não falantes do português por meio de serviços de tradução e interpretação.

Assim, com base na Teoria dos Direitos Linguísticos, evidencia-se que, tanto nos artigos referentes à acessibilidade linguística como nas Declarações e Convenções (cf. Quadro 1), há deveres do Estado que precisam ser consignados, um dos quais é prover um serviço institucionalizado de mediação linguística para o acesso a serviços públicos. Essa obrigação do Estado, embora não esteja formalizada e institucionalizada por um arcabouço legislativo federal, manifesta-se em alguns dispositivos oriundos de diferentes instrumentos legais. No Quadro 2, na página seguinte, estão elencados os dispositivos da legislação brasileira que se relacionam à necessidade de intérprete(s), alguns deles especificando os direitos da população indígena. Os grifos nos textos legais apresentados no quadro são meus e assinalam as principais situações ou condições em que a mediação linguística, mais que necessária, é indispensável.

**Quadro 2 – Instrumentos normativos brasileiros
em que constam elementos sobre direitos linguísticos**

DOCUMENTO	ARTIGO
Constituição Federal (BRASIL, 1988)	<p>Art. 5º. Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade</p> <p style="text-align: center;">[...]</p> <p>LIV – ninguém será privado da liberdade ou de seus bens sem o devido processo legal</p> <p style="text-align: center;">CAPÍTULO VIII DOS ÍNDIOS</p> <p>Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União informá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.</p> <p>§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.</p> <p>§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.</p> <p>§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivadas com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.</p> <p>§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.</p> <p>§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, “ad referendum” do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.</p> <p>§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.</p> <p>§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.</p>

<p>Código do Processo Penal (BRASIL, 1941)</p>	<p>Art. 193. Quando o acusado não falar a língua nacional, o interrogatório será feito por intérprete.</p> <p>Art. 223. Quando a testemunha não conhecer a língua nacional, será nomeado intérprete para traduzir as perguntas e respostas.</p>
<p>Resolução nº 287 (CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2019)</p>	<p>Art. 1º <u>Estabelecer procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, réis, condenadas ou privadas de liberdade, e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito criminal do Poder Judiciário.</u></p> <p>Art. 2º Os procedimentos desta Resolução serão aplicados a <u>todas as pessoas que se identifiquem como indígenas, brasileiros ou não, falantes tanto da língua portuguesa quanto de línguas nativas</u>, independentemente do local de moradia, em contexto urbano, acampamentos, assentamentos, áreas de retomada, terras indígenas regularizadas e em diferentes etapas de regularização fundiária.</p> <p>Art. 3º O reconhecimento da pessoa como indígena se dará por meio da autodeclaração, que poderá ser manifestada em qualquer fase do processo criminal ou na audiência de custódia.</p> <p>§ 1º Diante de indícios ou informações de que a pessoa trazida a juízo seja indígena, a autoridade judicial deverá cientificá-la da possibilidade de autodeclaração, e informá-la das garantias decorrentes dessa condição, previstas nesta Resolução.</p> <p>§ 2º Em caso de autodeclaração como indígena, <u>a autoridade judicial deverá indagar acerca da etnia, da língua falada e do grau de conhecimento da língua portuguesa.</u></p> <p>§ 3º Diante da identificação de pessoa indígena prevista neste artigo, as cópias dos autos do processo deverão ser encaminhadas à regional da Fundação Nacional do Índio – Funai mais próxima em até 48 (quarenta e oito) horas.</p> <p>Art. 4º A identificação da pessoa como indígena, bem como informações acerca de <u>sua etnia e língua por ela falada, deverão constar no registro de todos os atos processuais.</u></p> <p>§ 1º Os tribunais deverão garantir que a informação sobre identidade indígena e etnia, trazida em qualquer momento do processo, conste dos sistemas informatizados do Poder Judiciário.</p> <p>§ 2º Essas informações deverão constar especialmente da ata de audiência de custódia, em consonância com o art. 7º da <u>Resolução CNJ nº 213/2015.</u></p> <p>Art. 5º A <u>autoridade judicial buscará garantir a presença de intérprete, preferencialmente membro da própria comunidade indígena</u>, em todas as etapas do processo em que a pessoa indígena figure como parte:</p> <p>I – se a língua falada não for a portuguesa;</p> <p>II – se houver dúvida sobre o domínio e entendimento do vernáculo, inclusive em relação ao significado dos atos processuais e às manifestações da pessoa indígena;</p> <p>III – mediante solicitação da defesa ou da Funai; ou</p> <p>IV – a pedido de pessoa interessada.</p>

Embora o Capítulo VIII – Dos Índios da Constituição Federal verse sobre a questão territorial, ele também aborda os direitos linguísticos, direta ou indiretamente. O mesmo se pode dizer dos artigos 215 e 216, que versam sobre os direitos culturais e o patrimônio material e imaterial. Não há dúvida, manifestar-se na língua nativa é um direito. No ordenamento jurídico brasileiro, a Resolução nº 287/2019 do Conselho Nacional de Justiça (no quadro acima) é um exemplo desse princípio.

Além desses dispositivos, menciono o Decreto nº 7.387, de 9 de dezembro de 2010, que instituiu o Inventário Nacional da Diversidade Linguística, no qual línguas são documentadas (BRASIL, 2010); e, ainda, o Plano Nacional de Educação (Lei nº 10.172, de 9 de janeiro de 2001) que oficializou a “escola indígena” para educação bilíngue e intercultural (SILVA, 2019). Entretanto, somente o Código Penal de 1941 e a Resolução nº 287/2019⁹ do CNJ mencionam propriamente o intérprete.

No campo da educação, recorro à breve história do ensino de crianças indígenas que consta de *Educação Escolar Indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola* – Cadernos Secad 3 (MEC, 2007). A publicação informa que, antes do Plano Nacional de 2001, a educação escolar indígena era tida como ferramenta de integração à sociedade nacional, sendo considerada essencial para a sobrevivência física do índio, ao proporcionar

[...] não só o ensino de leitura e escrita, mas também outros conhecimentos como higiene, saneamento, estudos sociais, aritmética, ensinamentos práticos de técnicas agrícolas, marcenaria, mecânica e costura [com a finalidade de fazer os indígenas passarem a atuar como] produtores de bens de interesse comercial para o mercado regional e consumidores das tecnologias produzidas pelos não-índios, constituindo também uma reserva alternativa de mão-de-obra barata para abastecer o mercado de trabalho (MEC, 2007, p. 13-14)

O documento prossegue:

Esse papel será instrumentalizado pelo discurso de valorização da diversidade linguística dos povos indígenas, com a proposição da utilização das línguas maternas no processo de alfabetização para grupos que não faziam uso da língua portuguesa, visando facilitar o processo de integração à sociedade nacional. Assim, o ensino bilíngue é estabelecido como prioridade e busca-se implantá-lo nas escolas indígenas por meio de materiais produzidos para a alfabetização e da capacitação de índios para assumirem função de alfabetizadores em seus respectivos grupos. (MEC, 2007, p. 14)

A alfabetização era então realizada na língua materna concomitantemente à língua portuguesa. Uma vez atingido certo nível de proficiência pelas crianças indígenas, as aulas passavam a ser ministradas exclusivamente em português, seguindo a metodologia denominada “bilíngüismo de transição”, em que a língua indígena serviria para facilitar e acelerar a integração do indígena à cultura da sociedade não-indígena, “pois quando aprendia o português e deixava de falar sua língua, simultaneamente, abandonava seu modo de vida e sua identidade diferenciada” (*Ibid.*). A implementação do ensino bilíngue sofreu obstáculos por conta da ausência de conhecimentos linguísticos sobre as línguas autóctones por parte dos gestores e funcionários. Diante disso, em 1970, a Fundação Nacional do Índio (Funai) firmou convênios com a organização missionária Summer Institute of Linguistics (SIL), “visando ao desenvolvimento de pesquisas para o registro de línguas indígenas, identificação de sistemas de sons, composição de alfabetos e estudos das estruturas gramaticais” (*Ibid.*). O Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973) consagrava a integração dos indígenas à “comunhão nacional”, nos moldes dos períodos colonial e imperial, em que a educação indígena se reduzia à assimilação e adaptação a uma nova língua, religião, crenças, costumes, tradições – as da chamada sociedade nacional.

⁹ A Resolução institui como critério preferencial que o “intérprete” seja membro da própria comunidade indígena.

Durante a década de 1970, ampliam-se as discussões sobre direitos humanos, descolonização e recuperação da autonomia de autodeterminação dos povos originários. Foi contudo a Constituição de 1988 que levou os gestores educacionais a considerarem os conhecimentos, tradições e costumes como meio de valorização e fortalecimento das identidades étnicas. Como consequência dessa virada paradigmática, em 1991, realocase a escolarização indígena a cargo do Ministério da Educação e não mais da Funai, como até então (MEC, 2007, p. 16).

Apesar desses avanços, pouco se fez no Brasil para assegurar que os povos indígenas pudessem ter direito de expressão em suas línguas primeiras nos espaços públicos. Ainda hoje, para além do contexto de algumas escolas indígenas (com intérpretes da mesma etnia), o paciente indígena não recebe atendimento em sua própria língua em hospitais ou postos de saúde; o acusado ou o réu indígena não falantes do português não têm assegurado seu direito à ampla defesa em tribunais; as questões burocráticas e administrativas são formuladas e resolvidas em português. Para garantir o direito de acesso aos serviços básicos, são necessárias ações concretas a serem implementadas pelo Estado brasileiro, especialmente por meio da intervenção de mediadores linguísticos e transculturais devidamente formados e capacitados para esse tipo de atuação.

3. A mediação linguística e transcultural como direito linguístico das populações indígenas

De fato, não há por parte do Estado, salvo exceções, oferta de serviço de tradução ou interpretação que facilitem ao não falante do português o exercício de seus direitos. O mesmo acontece na prática escolar. Ainda que as comunidades indígenas tenham direito a uma educação específica, intercultural e bilíngue, a necessidade de intérprete não é assegurada por lei, como aponta Beatriz Oliveira (2020, p. 16). Sua pesquisa sobre a escola Tekoá Marangatu traz a fala de Papá, intérprete e orientador do projeto escolar Casa da Cultura, da mesma instituição, que relata:

O papel do intérprete ali é que tem alguns alunos que têm dificuldade de entender em português, falar, perguntar, ou interpretar o texto, a palavra. Então como tem dificuldade, o bilíngue vai falando em guarani, explicando direitinho como é. Então pra isso que o intérprete tá na sala. (Entrevista: Papá 24/10/2019 *apud* OLIVEIRA, 2020, p. 19)

Além do ambiente educacional, as comunidades indígenas necessitam de interpretação¹⁰ para acessar outros serviços públicos. Não raramente, o intérprete é um membro da comunidade – e com frequência é uma criança – sem formação alguma para garantir:

- direito à informação jurídica em sua língua;
- auxílio na área da saúde, especialmente saúde da mulher, e educação sexual;
- acesso a serviços na área psicológica e de assistência social

¹⁰ Conforme dados coletados principalmente de falas de participantes do curso de formação de intérprete comunitário de línguas indígenas da Universidade Federal de Roraima (2020): https://ufr.br/ultimas-noticias/6730-curso-de-formacao-basica-de-inteprete-de-linguas-indigenas-recebe-inscricoes-ate-16-01?fbclid=IwAR2h3KuOAJ_ecw8BHWwOCTyvpBN5REeVD6mP9ZI-ovWBuwzvP0BJqw8yP3M.

- acesso à saúde, a direitos civis e constitucionais em agências como a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai/Funai)

A mediação transcultural é central para equilibrar a desigualdade de poder e de informação entre as partes. É ela que viabiliza a relação entre falantes de comunidades linguísticas cujas cosmovisões podem ser extremamente distantes uma da outra, em especial quando se referem a questões jurídicas e práticas – como, por exemplo, a medição do tempo (medicação de 8h em 8h), compreensão e conhecimento sobre a saúde conforme a cultura indígena e diminuição da hostilidade entre paciente e médico, entre outros. Tais necessidades das populações indígenas podem ser sanadas por meio da intervenção de um intérprete comunitário que executa a mediação linguística e transcultural.

Uma das características que diferencia a interpretação comunitária das demais modalidades de interpretação é sua vocação para se instituir tanto como mediação linguística e transcultural quanto como *advocacy*. Aryadne Bittencourt (2021) aponta que, por definição, a mediação cultural busca facilitar a comunicação intercultural, utilizando-se da escuta ativa sobre a cultura de outrem, a qual procura observar a própria cultura e permite pontos convergentes mesmo em culturas diferentes. A disposição para esse tipo de aprendizado mútuo é essencial para a criação de elos que facilitam o fluxo da comunicação e qualidade da interação intercultural (BITTENCOURT, 2021, p. 55). Corroborando essa percepção, Myron Lustig e Jolene Koester (2007) sugerem que “a comunicação intercultural é um processo simbólico, interpretativo, transacional e contextual em que pessoas de diferentes culturas criam significados compartilhados” (*apud* BITTENCOURT, 2021, p. 55). Essa comunicação triangular assegurada pelo mediador cultural no acesso a serviços essenciais, ao criar laços de confiança entre as partes, favorece em grande medida o sucesso da comunicação (VENABLES et al, 2021, p. 27). No caso específico das comunidades originárias, Maíra M. Pinheiro (2014) aponta que “os intérpretes de sociedades indígenas historicamente precisaram se envolver com as comunidades nas quais atuavam, ou já faziam parte delas”.

Com base nos instrumentos internacionais e nacionais referentes a direitos linguísticos e acesso a serviços públicos elencados, abordo a seguir o *Guia 2030*, proposta de pesquisadores brasileiros para a inclusão de três novos objetivos de desenvolvimento sustentável aos 17 ODS que constam da Agenda 2030 da ONU (cf. nota 3). Um desses novos objetivos é justamente a garantia dos direitos dos povos originários e comunidades tradicionais. Na análise desse novo ODS, ressalto que a proposta não menciona a necessidade de mediação linguística – e proponho, portanto, sua inclusão.

3. Guia 2030: proposta de incorporação da interpretação comunitária para comunidades indígenas no ODS 20

A Agenda 2030 foi aprovada durante reunião da Cúpula das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável, em setembro de 2015. O documento, que estabelece dezessete objetivos para o desenvolvimento sustentável (doravante chamados apenas de ODS), desdobrados em 169 metas, visa orientar e direcionar tanto políticas nacionais quanto ações de cooperação internacional relativamente a assuntos como combate à fome e à pobreza, mudança climática, desigualdade de gênero, proteção ao

meio ambiente e sustentabilidade. A Agenda para o Desenvolvimento Sustentável sucede aos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM), documento que compreendia quinze metas a serem seguidas e cuja validade expirou naquele mesmo ano de 2015 (MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES, 2017). Assim como os ODM, os ODS têm prazo de 15 anos para serem implementados.

Tendo sido formulada desde a Rio+20 em 2012, a Agenda 2030 foi adotada pelos 193 Estados-membros da ONU e, segundo o documento *Transformando nosso mundo: a Agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável*, contempla os seguintes objetivos:

1. Acabar com a pobreza em todas as suas formas, em todos os lugares;
2. Acabar com a fome, alcançar a segurança alimentar e melhoria da nutrição e promover a agricultura sustentável;
3. Assegurar uma vida saudável e promover o bem-estar para todos, em todas as idades;
4. Assegurar a educação inclusiva e equitativa de qualidade, e promover oportunidades de aprendizagem ao longo da vida para todos;
5. Alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas;
6. Assegurar a disponibilidade e gestão sustentável da água e saneamento para todos;
7. Assegurar o acesso confiável, sustentável, moderno e a preço acessível à energia para todos;
8. Promover o crescimento econômico sustentado, inclusivo e sustentável, emprego pleno e produtivo e trabalho decente para todos;
9. Construir infraestruturas robustas, promover a industrialização inclusiva e sustentável e fomentar a inovação;
10. Reduzir a desigualdade dentro dos países e entre eles;
11. Tornar as cidades e os assentamentos humanos inclusivos, seguros, resistentes e sustentáveis;
12. Assegurar padrões de produção e de consumo sustentáveis;
13. Tomar medidas urgentes para combater a mudança do clima e seus impactos;
14. Conservar e usar sustentavelmente os oceanos, dos mares e dos recursos marinhos para o desenvolvimento sustentável;
15. Proteger, recuperar e promover o uso sustentável dos ecossistemas terrestres, gerir de forma sustentável as florestas, combater a desertificação, deter e reverter a degradação da terra e deter a perda de biodiversidade;
16. Promover sociedades pacíficas e inclusivas para o desenvolvimento sustentável, proporcionar o acesso à justiça para todos e construir instituições eficazes, responsáveis e inclusivas em todos os níveis;
17. Fortalecer os meios de implementação e revitalizar a parceria global para o desenvolvimento sustentável. (ONU, 2016, p. 15)

Ainda que a Agenda 2030 tenha sido idealizada para solucionar problemas enfrentados nos mais diversos países, fato é que cada Estado nacional possui questões domésticas particulares. Com isso em mente, o *Guia Agenda 2030: Integrando ODS, Educação e Sociedade*, publicado em 2020 pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp) em parceria com a Universidade de Brasília (UnB), propõe a adoção de três novos ODS baseados no contexto brasileiro: 18 – Igualdade racial; 19 – Arte, cultura e comunicação; e 20 – Povos originários e comunidades tradicionais. O

Guia tem como um de seus objetivos integrar a Agenda 2030 “aos currículos dos cursos por meio das atividades de extensão universitária”, servindo “ao propósito de inovar as práticas pedagógicas, estimular a ruptura com a fragmentação do conhecimento e redirecionar pela crítica, a busca da descolonização da educação, da desnaturalização da realidade de opressão” (CABRAL; GEHRE, 2020).

Esse *Guia* não tem a pretensão de ampliar a Agenda 2030 estabelecida pela ONU e foca somente o contexto brasileiro. Com a atenção direcionada principalmente à educação e em projetos de extensão nas universidades, o documento levanta o debate sobre o papel das instituições acadêmicas na integração dos povos originários e reflexões a respeito do (re)conhecimento dessas comunidades.

Com vistas a contribuir para o debate proposto pelo Guia e considerando o conjunto da Agenda 2030, sugiro inserir, a interpretação comunitária e a mediação transcultural no contexto dos direitos linguísticos e de acesso a serviços públicos por parte das comunidades indígenas, como meio de assegurar a observância dos ODS 3, 4, 5, 8, 9 e 16 da Agenda, relacionados à saúde, educação, igualdade de gênero, crescimento econômico e acesso à justiça e instituições inclusivas.

Segue o detalhamento do ODS 20, sugerido pelo grupo brasileiro:

Garantir os direitos e promover a cultura dos povos originários e comunidades tradicionais” está respaldado em marcadores internacionais tais como: a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas (1989), que estabeleceu o direito de povos tradicionais de participar na gestão e conservação de seus territórios, indenização e proteção contra despejo, além da compreensão das terras indígenas como toda a extensão ambiental das áreas ocupadas ou usadas pelos povos originários, obtendo direitos sociais, culturais e econômicos da terra; e A Declaração de Direitos dos Povos Indígenas da ONU (2007) que destacava o respeito a suas “estruturas sociais (...) suas culturas, tradições espirituais, histórias e filosofias e os “direitos inerentes aos povos indígenas (...) especialmente às suas terras, territórios e recursos”. *O ODS 20 visa colocar em evidência a necessária preservação cultural, incluindo a valorização da ancestralidade e do conhecimento tradicional, e a garantia de direitos de povos indígenas, comunidades quilombolas, comunidades ribeirinhas, geraizeiras, extrativistas, povos dos terreiros e povos da floresta e outros grupos populacionais auto-identificados nestas categorias historicizantes.* (CABRAL; GEHRE, 2020, p. 181. grifo da autora)

O *Guia* leva em consideração os instrumentos internacionais e a realidade brasileira para propor as seguintes “metas” para esse ODS:

- Valorização da ancestralidade, da cultura e do conhecimento tradicional do Brasil, inclusive mediante matérias para circularem em âmbito nacional e nas escolas.
- Garantir o cumprimento da Lei nº 10.639, que torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas, tanto de rede pública quanto privada, do ensino fundamental ao médio.
- *Promover a participação de representantes dos povos originários e comunidades tradicionais nos conselhos e comissões de políticas públicas, sempre privilegiando-se estruturas anteriores de formação* para que haja maior representatividade com qualidade nos debates.
- Defender as demarcações de terra dos povos originários e comunidades tradicionais para além da temporalidade e do corte constitucional, impelindo o Estado a ser um real mediador e defensor dos justos estudos antropológicos e mais rápidos fluxos jurídico-

demarcatórios, tanto para indígenas quanto para as diversas categorias de comunidades tradicionais que tenham histórica e comprovada relação ancestral com a territorialidade em estudo.

- Garantir o direito à *consulta prévia dos povos originários e comunidades tradicionais quanto a qualquer ação que possa ser planejada ou passando pelos territórios tomados como tradicionais.*
- Fortalecer a rede de articulação dos povos e comunidades tradicionais e o banco de dados das organizações, incentivando organizações sociais (não político-partidárias e não religiosas), o poder público em todos seus níveis e as universidades (públicas e privadas) *na promoção do diálogo antropológicamente adequado com estes povos e comunidades;*
- *Divulgar as legislações que dizem respeito aos povos tradicionais, inclusive por meio de linguagem mais direta e acessível.* Exemplos clássicos são as comunicações das *políticas públicas de saúde e de assistência social, que carecem de ter linguagem apropriada para cada comunidade, de acordo com suas matrizes culturais e até mesmo culturas linguísticas.*
- Combater o *racismo estrutural, com o fortalecimento dos diálogos sobre direitos e políticas públicas dentro das comunidades.* Com isso, melhor instrumentalizando os seus representantes, o racismo estrutural nas arenas de debates tende a ser reduzido;
- Investir em *pesquisas e ações para o diagnóstico socioeconômico e cultural dos povos tradicionais,* incentivar as universidades de modo geral ao protagonismo da ação científica em bases éticas e antropológicamente sustentáveis;
- Fortalecer políticas de desenvolvimento ambiental, reconhecendo o impacto que as atividades econômicas de mineração e do agronegócio têm sobre os territórios tradicionais. [...]
- Defender o direito à manifestação religiosa, combatendo a intolerância, por sua vez pautada sobre a violência cultural latente, sobre o etnocentrismo e, por vezes, culminando na transposição destes sobre campos das políticas públicas;
- Valorizar as ciências e saberes originários, como epistemologias e ontologias igualmente importantes, verdadeiras e eficazes; inclusive garantindo o retorno aos povos originários de toda utilização de seus conhecimentos ao longo dos séculos em que saberes foram apropriados e, em alguns casos, negligenciados;
- Estabelecer *políticas de saúde específicas para os contextos dos povos tradicionais.* Inclusive, destaca-se a *proteção prioritária, o controle social pleno sobre estas políticas e olhares científicos sobre processos de comunicação mais adequados para a melhor comunicação acerca das doenças e sobre as políticas públicas de saúde.* (CABRAL; GEHRE, 2020, p. 182, grifos meus)

Apesar de o documento manifestar explicitamente a preocupação com a comunicação nas áreas da saúde, justiça e educação, não são mencionados nem o intérprete comunitário, nem a necessidade de mediação linguística para se garantir o acesso a serviços pelos povos originários brasileiros que não falam português.

Ressalte-se novamente que a Agenda 2030 também não possui caráter coercitivo, ou seja, não há sanções a países nem punições caso uma meta não seja atingida. Porém, na arena internacional, a responsabilidade e a reputação de cada Estado pesa enormemente e compõe o poder de persuasão que chamamos de *soft power*. Daí a relevância da menção à necessidade de serviços de interpretação comunitária e mediação transcultural nesses documentos e declarações.

Com base nessas premissas, proponho a inclusão dos seguintes dispositivos:

- A obrigação da presença de um tradutor ou intérprete comunitário em ambientes institucionais, contemplados nos demais pontos apresentados no *Guia da Agenda 2030*: assistência social, médica, jurídica, educacional, entre outros serviços fundamentais para uma vida digna;
- A criação e institucionalização de cursos de formação de interpretação comunitária ou mediação transcultural em línguas indígenas nas instituições educacionais, especialmente cursos de extensão, destacada no Guia como central na defesa dos povos originários.

Conclusão

Os documentos, dispositivos legislativos e tratativas internacionais levantados nesse estudo demonstram que o intérprete comunitário é desconsiderado no processo de garantia de direitos. Pode-se atribuir essa ausência à falta de compreensão dos direitos linguísticos como direitos humanos e à falta de percepção da presença ativa na sociedade de comunidades linguísticas minoritárias e intencionalmente minorizadas, cujo acesso a serviços básicos fica comprometido pela ausência de mediação linguística. Essa invisibilização é diretamente associada à colonização do Brasil e à forma como a educação dos povos originários foi percebida e instituída, perpetuando a dominação de populações sobre outras.

Ainda que o *Guia da Agenda 2030* seja relevante por propor um novo ODS relacionado aos povos originários (incluindo, mas não se limitando às populações indígenas), uma lacuna permanece. É por isso que, partindo da recomendação feita no documento, de implementar ações de extensão e abrir mais espaços de intervenção nas universidades, considero uma grande contribuição a capacitação de membros dessas comunidades como intérpretes comunitários e mediadores linguísticos e transculturais nos espaços acadêmicos. Trata-se de dar visibilidade aos direitos linguísticos, historicamente usurpados no Brasil, e dirimir as dificuldades enfrentadas por falantes de línguas indígenas no acesso efetivo aos serviços públicos, garantidos pelo direito brasileiro.

Referências bibliográficas

ABREU, Ricardo N. Estatutos jurídicos e processos de nacionalização de línguas no Brasil: considerações à luz de uma emergente teoria dos direitos linguísticos. *In: Revista da ABRALIN*, v. 17, n. 2, jun. 2019. Disponível em:

<https://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/1324>. Acesso em: 18 out. 2021

BITTENCOURT, Aryadne. Atenção humanitária e pessoas deslocadas: o papel da mediação cultural. *In: CBEAL (org.). Tradução humanitária e mediação cultural para migrantes e refugiados*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2021. Disponível em:

<https://memorial.org.br/wp-content/uploads/2021/06/Tradu%C3%A7%C3%A3o-humanit%C3%A1ria-e-media%C3%A7%C3%A3o-cultural-para-migrantes-e-refugiados.pdf>. Acesso em: 20 out. 2021.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 18 out. 2021.

BRASIL. **Código do Processo Penal de 1941**. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-3689-3-outubro-1941-322206-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 18 out. 2021.

BRASIL. **Decreto nº 7.387, de 9 de dezembro de 2010**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7387.htm. Acesso em 20 out. 2021.

CABRAL, Raquel; GEHRE, Thiago (orgs.). *Guia Agenda 2030: Integrando ODS, Educação e Sociedade*. São Paulo: Lucas Fúrio Melara, 2020. Disponível em: <https://www.guiaagenda2030.org/>.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Discriminação**. Disponível em: https://www.camara.leg.br/Internet/comissao/index/perm/cdh/Tratados_e_Convencoes/Discrimina%C3%A7ao-Racismo/submenu_racismo.htm. Acesso em 18: out. 2021.

CONSELHO DA EUROPA. **Carta europeia das línguas regionais ou minoritárias**. 1992. Disponível em: <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=09000016806d3589>. Acesso em 18: out. 2021.

CONSELHO DA EUROPA. **Framework Convention for the Protection of National Minorities and Explanatory Report**. 1995. Disponível em: <https://rm.coe.int/16800c10cf#:~:text=Objectives%20of%20the%20framework%20Convention&text=The%20framework%20Convention%20is%20the,the%20protection%20of%20national%20minorities..> Acesso em 18: out. 2021.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Resolução nº 287**, de 25/6/2019. Estabelece procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, réis, condenadas ou privadas de liberdade, e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito criminal do Poder Judiciário. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/2959>. Acesso em: 18 out. 2021.

EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS. *European Convention on Human Rights*. 1950. Disponível em: https://www.echr.coe.int/documents/convention_eng.pdf. Acesso em 18: out. 2021.

FCUDLR. *Universal Declaration of Linguistic Rights*. Follow-up Committee of the Universal Declaration of Linguistic Rights, 1998. Disponível em: https://pen-international.org/app/uploads/drets_culturals389.pdf. Acesso em: 18 out. 2021.

GOROVITZ, Sabine. A mediação linguística como garantia de direitos no Brasil. In: CBEAL (org.). *Tradução humanitária e mediação cultural para migrantes e refugiados*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2021. Disponível em: <https://memorial.org.br/wp-content/uploads/2021/06/Tradu%C3%A7%C3%A3o-humanit%C3%A1ria-e-media%C3%A7%C3%A3o-cultural-para-migrantes-e-refugiados.pdf>. Acesso em: 18 out. 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA), 2008. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/declaracao_nacoes_unidas_povo_indigena.pdf. Acesso em: 18 out. 2021. p. 7

LIMA, Gabriela G. B. O conceito de governança global do desenvolvimento sustentável no estudo da efetividade da norma jurídica: reflexões epistemológicas. In: *Nomos*, v. 32, n. 2,

jul-dez. 2012. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/nomos/article/view/356>. Acesso em: 28 ago. 2017.

MEC. *Educação escolar indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola*. Cadernos SECAD, n. 3. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/MEC, 2007. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/educacaoindigena.pdf>. Acesso em: 20 out. 2021.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS). Disponível em: <https://www.gov.br/mre/pt-br/assuntos/desenvolvimento-sustentavel-e-meio-ambiente/desenvolvimento-sustentavel/objetivos-de-desenvolvimento-sustentavel-ods>. Acesso em: 28 ago. 2017.

NYE Jr., S. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. Entrevistadora: Joanne Myers. Nova York: Carnegie Council, 2004.

OLIVEIRA, Beatriz. Políticas de tradução e interpretação no contexto indígena: estudo de caso em uma escola guarani. In: *RBLI – Revista Brasileira de Línguas Indígenas*, v. 3, n. 2, Macapá, 2020, p. 11-27. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/linguasindigenas/article/view/630>. Acesso em: 10 dez. 2021.

ONU. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Organização das Nações Unidas, 2007. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em: 18 out. 2021.

ONU. *Transformando nosso mundo: a Agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável*. Organização das Nações Unidas, 2016. Disponível em: <https://brasil.un.org/sites/default/files/2020-09/agenda2030-pt-br.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2021.

ONU. *Declaração sobre os direitos das pessoas pertencentes a minorias nacionais ou étnicas, religiosas e linguísticas*. Resolução da Organização das Nações Unidas nº 47/135, 1992. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/discrimina/dec92.htm>. Acesso em: 18 out. 2021.

OEA. *Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Organização dos Estados Americanos, 2016. Disponível em: https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf. Acesso em: 18 out. 2021.

OIT. *C169 Sobre Povos Indígenas e Tribais*. Organização Internacional do Trabalho, 1989. Disponível em: https://www.ilo.org/brasilia/convencoes/WCMS_236247/lang-pt/index.htm. Acesso em: 18 out. 2021.

PINHEIRO, Maíra M. O desenvolvimento histórico da interpretação de línguas indígenas brasileiras e o seu papel no contexto atual. In: *TradTerm*, v. 23, São Paulo, set. 2014, p. 83-107. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/tradterm/article/view/85568>. Acesso em: 20 out. 2021.

QUEIROZ, Mylene. *Interpretação médica no Brasil*. Dissertação de mestrado em Estudos da Tradução, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011. p 71-77.

REI, Fernando e GONÇALVES, Alcindo (orgs.). *Governança global: aplicações em temas internacionais*. Santos, SP: Editora Universitária Leopoldianum, 2015.

SIGALES-GONÇALVES, Jael S. A noção de deveres linguísticos e sua contribuição para a configuração do direito linguístico no Brasil. In: *Travessias Interativas*. n. 22, v. 10, São Cristóvão, SE, jul.-dez. 2020, p. 256–278. DOI: <https://doi.org/10.51951/ti.v10i22>.

SIGALES-GONÇALVES, Jael S. *Direitos linguísticos no acesso ao direito à educação por migrantes forçados no Brasil: Estado, práticas e educação superior*. Dissertação de mestrado em Direito. Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas, 2018.

SILVA, Júlia Izabelle. *Direitos linguísticos dos povos indígenas no acesso à justiça: a disputa pelo direito ao uso das línguas indígenas em juízo a partir da análise de três processos judiciais*. Tese de doutorado em Linguística. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

STORTO, Luciana. *Línguas indígenas: tradição, universais e diversidade*. São Paulo: Mercado de Letras, 2020.

UNESCO. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas: perguntas e respostas*. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), Centro de Informação das Nações Unidas para o Brasil (UNIC-Rio) e Instituto

UNESCO. *International Year of Indigenous Languages*. 2019. Disponível em: <https://en.iyil2019.org/about/#action-plan>. Acesso em: 18 out. 2021.

Raquel de Santana Iraha

Bolsista do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL), de outubro a dezembro de 2021, quando mestranda no Programa de Pós-graduação em Língua, Literatura e Cultura Japonesa, da Universidade de São Paulo, onde pesquisa governança global e irmanamento entre cidades japonesas e brasileiras, sob orientação do Prof. Dr. Alexandre Uehara. Bacharel em Tradução e Interpretação e em Relações Internacionais pela Universidade Católica de Santos. Foi voluntária na Cáritas-SP e, atualmente, na Coordenadoria-Geral do Comitê Nacional de Refugiados (CG-Conare) em São Paulo. Participou do curso de Formação em interpretação comunitária (UnB/UFRR), sob a monitoria da professora Jaqueline Nordin. Realizou dois intercâmbios no Japão, por meio da Bolsa Cultural da Prefeitura de Higashi-son (Okinawa, Japão, 2016), para conhecer as tradições do povo Uchinaguchi, e pela Bolsa Acadêmica da ONG Mayors for Peace (Hiroshima, Japão, 2018), para o curso de verão Hiroshima & Peace, na Hiroshima City University.

Parte 2

A interpretação comunitária no contexto de refúgio no Brasil

A mediação linguística e intercultural no processo de interiorização dos migrantes e refugiados venezuelanos no Brasil

Bruno Vicente Lippe Pasquarelli

Resumo: Este trabalho procurou responder à seguinte pergunta: as instituições públicas brasileiras estão sendo respaldadas para garantir o direito de populações linguisticamente minoritárias? A fim de respondê-la, analisei, por meio do estudo de caso e de fontes primárias e secundárias, as políticas linguísticas que foram implementadas no programa de interiorização de migrantes e refugiados venezuelanos em João Pessoa (PB). A crise social, política e econômica na Venezuela fez aumentar o fluxo de venezuelanos em território brasileiro, tornando necessária a intervenção governamental. A Operação Acolhida passou a promover o acolhimento dos migrantes e refugiados via ordenamento da fronteira, abrigamento e interiorização. Por conseguinte, tornou-se vital a coordenação de políticas públicas entre atores governamentais e não-governamentais, considerando a inclusão de políticas de saúde, educação, moradia e linguísticas, com a presença do intérprete comunitário. Contudo, notei que o respaldo de instituições públicas para garantir os direitos de migrantes e refugiados ainda é embrionário, sendo as ações desenvolvidas principalmente pela sociedade civil, pelas universidades e por meio do Projeto Mobilang. Com isso, é imprescindível o aperfeiçoamento da acolhida e da participação do migrante na vida social brasileira, por intermédio do planejamento de políticas públicas efetivas e eficazes no campo dos direitos linguísticos.

Palavras-chave: direitos linguísticos; interiorização de migrantes venezuelanos; interpretação comunitária; migração; refúgio

Introdução

Desde meados de 2015, a Venezuela vive uma situação problemática, com crises políticas, econômicas e sociais que vêm agravando as condições de vida da população, provocando aumento do desemprego e escassez de medicamentos, alimentos e outros bens de consumo básico – em suma, a piora das condições de vida e saúde da maioria dos venezuelanos (Simões, 2017).

A persistência desse cenário de crise gerou o mais visível de seus desdobramentos: um fenômeno migratório cada vez mais amplo, marcado por deslocamentos em massa para os mais variados países – entre eles, o Brasil, que passou a ser local de destino ou de

trânsito. De acordo com o Sistema de Tráfego Internacional da Polícia Federal (STI/PF), de 2017 a 2019, foram contabilizadas respectivamente 481.864 entradas e 280.407 saídas de venezuelanos do Brasil – um número elevado, apesar de o Brasil ser preterido por outros países como Colômbia, Peru e Estados Unidos.

Há duas possibilidades legais para a permanência de imigrantes no Brasil: por meio de solicitação de refúgio¹ (amparada na Lei nº 9.474/1997 e em acordos internacionais dos quais o país é signatário) ou da obtenção de visto temporário e de autorização de residência (estabelecidos pela Portaria Interministerial nº 12/2018). Contudo, de acordo com os dados publicados pela Polícia Federal, houve um aumento drástico de solicitações de refúgio, o que foi potencializado após o reconhecimento pelo Comitê Nacional para Refugiados (Conare, órgão vinculado ao Ministério da Justiça e Segurança Pública) de que há uma grave e generalizada violação dos Direitos Humanos na Venezuela². Dessa maneira, segundo documento do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), a Agência da ONU para Refugiados, em 31 de janeiro de 2020, o Brasil se tornou o país com o maior número de refugiados venezuelanos na América Latina.

Conforme Mendes e Fernandes (2021, p. 224), a cidade de Pacaraima, no estado de Roraima, é o principal ponto de entrada de venezuelanos no território brasileiro – com seu posterior deslocamento para outras cidades, principalmente para a capital do Estado, Boa Vista. A entrada em massa da população venezuelana trouxe grandes dificuldades às autoridades governamentais municipais e estaduais para lidar com a situação. Diante disso, os principais agentes do acolhimento aos imigrantes foram as diversas organizações da sociedade civil, como o ACNUR, a Organização Internacional para as Migrações (OIM), o Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA) e outras organizações ligadas à Igreja Católica. Ademais, diversos ataques xenofóbicos e conflitos entre brasileiros e imigrantes tornaram a situação ainda mais calamitosa, fazendo-se cada vez mais necessária a realização de ações com o objetivo de diminuir os impactos causados pela onda migratória venezuelana no país – principalmente para os próprios venezuelanos, considerando o respeito a seus direitos humanos.

¹ De acordo com a Convenção de Genebra de 1951, refugiados são pessoas que estão fora do seu país de origem devido a fundados temores de perseguição em função de sua religião, raça, nacionalidade, opiniões políticas e pertencimento a um grupo social específico, e não podem ou não querem valer-se da proteção de seu país. De acordo com o Estatuto do Refugiado da ONU, de 1997, ainda é considerado como refugiado o indivíduo que, devido à grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro. Para solicitar refúgio, os proponentes devem comprovar a violação grave e generalizada de direitos humanos ou apresentar justificativas fundamentadas em temores de perseguição pelos motivos acima elencados.

² O relatório Refúgio em Números, de 2019, elaborado pelo Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP) e pelo ACNUR, destaca que o Brasil recebeu 80 mil solicitações apenas em 2018, conforme Balestro e Gorovitz (2021, p. 356). A migração forçada venezuelana também foi o foco do Sistema Interamericano de Direitos Humanos (SIDH), que publicou a Resolução 2/2018, tendo em vista a grave crise política e econômica que assola o país, as diversas violações de direitos humanos e a escassez de alimentos e medicamentos que “vem causando o crescimento exponencial de cento de milhares de pessoas venezuelanas que se viram forçadas a migrar a outros países da região nos últimos anos, como uma estratégia de sobrevivência que lhes permita, a elas e suas famílias, preservar direitos como a vida, a integridade pessoal, a liberdade pessoal, a saúde, a alimentação, entre outros”. (CIDH, 2018) Em informe de junho de 2018, o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (ACNUDH) relatou a grave situação desses direitos na Venezuela, com violações à liberdade de reunião, à liberdade de opinião e expressão e ao devido processo legal, bem como ataques contra opositores políticos, ativistas sociais e defensores de Direitos Humanos, detenções arbitrárias, torturas e maus tratos (ACNUDH, 2018).

A entrada em vigência da Nova Lei de Migração de 2017 e a publicação da Medida Provisória nº 820/2018 (convertida na Lei nº 13.864³) e dos Decretos nº 9.285/2018 e nº 9.286/2018⁴ obrigou o governo brasileiro a implantar uma política de assistência emergencial de acolhida aos imigrantes venezuelanos, com o intuito de reduzir a pressão sobre os serviços públicos e sobre o mercado de trabalho no estado de Roraima. Essa política, amparada pelo Decreto nº 9.286, de 15 de fevereiro de 2018, foi denominada Operação Acolhida e se articula em três frentes de ação: ordenamento da fronteira; acolhida aos imigrantes; e interiorização dos venezuelanos.

O ordenamento de fronteira, realizado pelo exército brasileiro e demais forças, em parceria com órgãos federais e agências internacionais, é a primeira recepção aos imigrantes, antes mesmo de sua entrada no município da Pacaraima. Nessa etapa, é realizada a identificação e o controle do fluxo migratório (Vasconcelos, 2020, p. 105).

Por sua vez, a acolhida (ou abrigamento) envolve infraestrutura de recepção, alimentação, acomodações, instalações sanitárias, assistência médica, lavanderia, coleta de lixo e áreas de convivência (Mendes e Fernandes, 2021, p. 230). O acolhimento é realizado por órgãos do governo em conjunto com iniciativas da sociedade civil e é pautado por ações de assistência nas áreas da saúde, alimentação e moradia.

Já o Programa de Interiorização, importante medida estratégica do governo federal para articular políticas de assistência emergencial, destina-se a enviar imigrantes venezuelanos para outros estados e municípios do Brasil, frente à necessidade de desafogar os impactos do fluxo migratório no estado de Roraima, considerando os serviços públicos e o mercado de trabalho, “além de viabilizar novas oportunidades de trabalho e inserção social que possibilitem melhor qualidade de vida aos migrantes” (Pereira et al. 2018, p. 294). Esse programa, que teve início em abril de 2018, foi e continua sendo desenvolvida com o apoio de organismos como o ACNUR⁵, a OMI⁶, a UNFPA⁷, o PNUD⁸ e de outras organizações não-governamentais e da sociedade civil. Entretanto, apesar de inovações nas leis migratórias (como a citada Lei da Migração, de 2017) e mesmo com o desenvolvimento do Programa de Interiorização, ainda há uma

³ Que “dispõe sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária”.

⁴ Que “define a composição, as competências e as normas de funcionamento do Comitê Federal de Assistência Emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária”.

⁵ “O ACNUR, a Agência da ONU para Refugiados, foi criado em dezembro de 1950 por resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas. Iniciou suas atividades em janeiro de 1951, com um mandato inicial de três anos para reassentar refugiados europeus que estavam sem lar após a Segunda Guerra Mundial” (ACNUR, 2021).

⁶ “A Organização Internacional para as Migrações (OIM) foi criada em 1951, e tem 173 Estados-membros. Desde 2019, a OIM é coordenadora e secretariado executivo da Rede da ONU para Migração” (OIM, 2021).

⁷ A UNFPA (Fundo da População das Nações Unidas) atua “no Brasil, colaborando com o governo e diversas organizações da sociedade civil, incluindo a academia e os movimentos sociais, na formulação e monitoramento de políticas e programas sobre população e desenvolvimento”. (UNFPA, 2021).

⁸ O Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) é um órgão da ONU cujo objetivo é promover o desenvolvimento e erradicar a pobreza no mundo, contribuindo para “o crescimento inclusivo e sustentável, de forma contínua e em bases democráticas, sempre em parceria com o Estado, a sociedade civil organizada e o setor privado”. (PNUD, 2021).

grande dificuldade em atender os migrantes e refugiados venezuelanos com políticas públicas mais inclusivas, considerando principalmente as questões linguísticas.

No caso de migrantes oriundos de comunidades linguísticas distintas das do país para onde imigram, a acessibilidade linguística é, de fato, condição primeira para a sua inclusão na sociedade de acolhimento, o que abrange “a integração no meio trabalhista, no sistema de saúde, na educação, no conhecimento jurídico, entre outros” (Balestro e Golovitz, p. 361). Assim, os chamados direitos linguísticos devem ser percebidos pelas autoridades como direitos humanos e individuais (Schneider-Mizony, 2018). E o direito à assistência linguística por um mediador (chamado no Brasil de intérprete comunitário) é condição essencial para o imigrante ter acesso a serviços básicos – educacionais, judiciários e médicos, entre outros.

De acordo com Balestro e Gorovitz (2021), Oliveira e Silva (2017) e Varennes (2001), a ausência de políticas públicas que garantam a presença de um mediador linguístico ameaça os direitos dessas populações. Daí porque é extremamente urgente a implementação de políticas linguísticas, de modo a prover serviços de interpretação comunitária e de mediação linguística e intercultural. Frente à omissão histórica do Estado brasileiro quanto à garantia de direitos de populações linguisticamente minoritárias, é vital a inclusão dos direitos linguísticos na pauta do Parlamento, especialmente no que se refere ao serviço de mediação linguística. No contexto específico das populações refugiadas no Brasil, esse recurso favoreceria bastante a participação e a integração de imigrantes e refugiados venezuelanos realocados em diferentes municípios brasileiros pelo programa de interiorização.

Com base nessas considerações iniciais, procuro responder à seguinte pergunta: as instituições públicas brasileiras estão sendo respaldadas para garantir os direitos das populações linguisticamente minoritárias? Buscando respondê-la, minha pesquisa visa conhecer, analisar e descrever as eventuais políticas linguísticas implementadas no processo de interiorização dos venezuelanos no Brasil no município de João Pessoa (PB), pressupondo que tanto estado como os municípios são omissos em relação aos direitos linguísticos dessa população. Assim, busco compreender como políticas linguísticas poderiam compor a arquitetura da governança migratória em conjunto com outras iniciativas, de modo a produzir condições de acolhimento e participação de migrantes e refugiados, cuja expressiva maioria se encontra em situação de grande vulnerabilidade. Abordo mais particularmente a necessidade de apoio linguístico como garantia dos direitos de imigrantes e refugiados venezuelanos em sua relação com instituições públicas, em contextos variados: saúde, justiça, educação etc..

Para tanto, a primeira seção discorre sobre os caminhos da interiorização dos venezuelanos no Brasil, abrangendo sua instituição e definição, seu desenvolvimento, além do arcabouço legal de sua implementação a partir da ótica das políticas públicas. Para tanto, analiso fontes primárias, como atas de reuniões, portarias e regulamentos, além de fontes secundárias. Na segunda seção, analiso os direitos linguísticos, considerando a importância da interpretação comunitária em contextos migratórios. Na terceira seção, a partir do estudo de caso do programa de interiorização em João Pessoa (PB), aponto os obstáculos linguísticos para acesso de refugiados e imigrantes a serviços público, analisando fontes primárias, como relatórios técnicos, legislações, regulamentos e portarias, bem como fontes secundárias, as principais obras que tratam sobre o tema. Por fim, teço as considerações finais.

1. Os caminhos da interiorização dos venezuelanos no Brasil

O Brasil, apesar de atualmente não ser o país mais atrativo para a migração internacional em razão de questões socioeconômicas, tem uma tradição importante na adesão a convenções internacionais e na elaboração de legislações voltadas à política migratória⁹, considerando a recepção de migrantes, em geral, e de refugiados, em especial. Na esfera legal, o Brasil ratificou as principais convenções referentes às migrações, como o Estatuto do Refugiado, a Convenção dos Trabalhadores Migrantes, o Estatuto do Apátrida e a Convenção para a Redução dos casos de Apatridia.

Em 1961, o Brasil promulgou a Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados pelo Decreto nº 50.215, que define como refugiado

a pessoa que temendo ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, encontra-se fora do país de sua nacionalidade e que não pode ou, em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país, ou que, se não tem nacionalidade encontra-se fora do país no qual tinha sua residência habitual e em consequência de tais acontecimentos, não pode ou, devido ao referido temor, não quer voltar a ele. (Brasil, 1961).

No plano regional, o país é signatário de outras declarações relativas à proteção aos Direitos Humanos: a Declaração de Cartagena, de 1984; a Declaração de San José sobre Refugiados e Deslocados Internos, de 1994; a Declaração e Plano de Ação do México para fortalecer a Proteção Internacional dos Refugiados na América Latina, de 2004; e a Declaração de Brasília sobre a Proteção de Refugiados e Apátridas no Continente Americano, de 2014.

No âmbito interno, por sua vez, o Estatuto do Estrangeiro foi aprovado em 1980 (Lei nº 6.815). Elaborado sem consulta à opinião pública, durante o regime militar, de exceção, o texto entendia a pessoa que migra como alguém que efetivamente não pertence ao país. O Estatuto foi elaborado a partir de uma perspectiva claramente excludente, com restrições de direitos e imposição de deveres, com ênfase na proteção aos interesses e aos trabalhadores brasileiros, e à segurança nacional.

Em 1997, no novo e atual período democrático, o Brasil aprovou o Estatuto do Refugiado (Lei nº 9474), contemplando os principais instrumentos regionais e internacionais referentes ao refúgio e incluindo a definição ampliada estabelecida pela Declaração de Cartagena de 1984 (art. 1, III). Para o pedido de refúgio, a Lei nº 9.474/1997 estabelece que

Art. 1º Será reconhecido como refugiado todo indivíduo que:

I - devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas encontra-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país;

II - não tendo nacionalidade e estando fora do país onde antes teve sua residência habitual, não possa ou não queira regressar a ele, em função das circunstâncias descritas no inciso anterior;

⁹ A construção de uma política migratória pode ser compreendida em quatro momentos: a saída do país de origem, a trajetória pelos países de trânsito, a chegada ao país de destino e a permanência nele. Todos esses momentos devem ser contemplados na construção de uma política pública migratória efetiva e voltada aos direitos humanos, com diálogo entre poder público e organizações da sociedade civil (e que envolva diretamente a participação de migrantes e refugiados).

III - devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país (BRASIL, 1997).

Em 2017, foi promulgada a Lei de Migração (Lei nº 13.445), que revogou o Estatuto do Estrangeiro de 1980 e garantiu ao migrante a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à equidade, à segurança e à propriedade – além de instituir o visto temporário de assistência humanitária a refugiados. Com uma perspectiva humanitária e perfilando-se como um avanço em termos normativos, permitiu que residentes de países vizinhos entrem no Brasil com o *status* de residentes temporários por até dois anos, o que lhes garante (assim como aos refugiados) o acesso, à documentação, à assistência e proteção social, à educação e às políticas educacionais. Essa Lei também prevê um processo simplificado de regularização migratória, de acesso a serviços públicos de assistência social, saúde e previdência, além da não criminalização ou discriminação devido a razões migratórias¹⁰. Ressalto contudo que a Lei de Migração ainda possui diversas limitações, considerando as omissões deixadas para regulamentação posterior.

A partir de 2016 – e durante esse momento de transição da legislação brasileira – muitos venezuelanos acometidos pela crise política, social e econômica passaram a ter o Brasil como local de destino ou de trânsito. Na figura 1 (página seguinte), observa-se que o Brasil não lidera o acolhimento de migrantes venezuelanos; no conjunto da América Latina, o país ocupa o quinto lugar.

¹⁰ O artigo 120 dessa Lei ainda estabelece a criação de uma Política Nacional de Migração, Refúgio e Apatridia a partir da articulação de entes federativos, organismos internacionais, organizações da sociedade civil e entidades privadas, visando à formulação de políticas públicas. Além disso, a formulação das políticas públicas deve abarcar tanto o aspecto quantitativo como o qualitativo, com base na criação de um banco de dados. Todavia, tal dispositivo ainda dependia de regulamentação, que não foi realizada pelo Decreto nº 9199/2017.

Figura 1 – Panorama dos migrantes venezuelanos na América Latina até novembro de 2021



Fonte: R4V, 2021

Os migrantes forçados venezuelanos que passaram a entrar no Brasil se enquadram, por sua situação de vulnerabilidade agravada, no grupo de indivíduos que necessitam de proteção internacional, na condição seja de refugiados (nos moldes da Lei nº 9.474/1997), seja de residentes temporários, de acordo com a Lei de Migração. O artigo 14 desta Lei destaca que o visto “poderá ser concedido ao imigrante que venha ao Brasil com o intuito de estabelecer residência por tempo determinado” (Brasil, 2017), desde que se enquadre na hipótese de acolhida humanitária. Ressalto também que embora a Portaria Ministerial nº 9/2018 determine que o prazo para residência temporária seja de dois anos, no caso de venezuelanos o migrante pode requerer à Polícia Federal, até o fim desse prazo, autorização de residência por tempo indeterminado.

Com a intensificação do fluxo migratório e das solicitações de refúgio em 2017¹¹, o Governo Federal passou a atuar de maneira mais contundente, especialmente frente à situação precária e emergencial dos venezuelanos, concentrados em um estado com pouca estrutura para receber tamanho contingente de migrantes. Por isso, o governo brasileiro federalizou a questão através da Medida Provisória nº 820/2018, convertida na Lei nº 13.683/2018. Em seguida, foi publicado o Decreto nº 9.286/2018, que criou o Comitê Federal de Assistência Emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária. Em conjunto com outros 16 órgãos governamentais (como Ministérios, Exército e instituições

¹¹ Em 2014, foram 225 solicitações de refúgio, ao passo que em 2017 foram 20.586 solicitações em todo o Brasil (Casa Civil, 2018). Trata-se, obviamente, de um fluxo recente e em andamento, motivo pelo qual a análise é parcial em relação a um todo que ainda não é possível dimensionar e documentar.

federais, estaduais e municipais), as ações passaram a analisar as consequências da situação dos venezuelanos, implementando a denominada Operação Acolhida.

Constatadas a crise humanitária e a necessidade de articular políticas sociais para a população migrante e refugiada e visando dar resposta mais efetiva à demanda por interlocuções entre os mais variados atores, logo após a institucionalização do Comitê Federal de Assistência Emergencial, os Ministérios envolvidos criaram quatro subcomitês. São eles: o Subcomitê Federal para Recepção, Identificação e Triagem dos Imigrantes, instituído pela Resolução nº 3/2018¹²; o Subcomitê Federal para Acolhimento aos Imigrantes em Situação de Vulnerabilidade, instituído sob a Resolução nº 6/2018¹³; o Subcomitê Federal para Ações de Saúde aos Imigrantes, de acordo com Resolução nº 4/2018¹⁴; e o Subcomitê Federal para Interiorização dos Imigrantes que se encontram no Estado de Roraima, instituído pela Resolução nº 2/2018¹⁵ e alterado pela Resolução nº 5/2018¹⁶.

Para a assistência emergencial aos imigrantes, foi implementado o já mencionado plano operacional em três frentes, nas quais se insere a atuação dos Subcomitês mencionados: em primeiro lugar, o ordenamento de fronteira; em segundo lugar, a acolhida aos imigrantes (ou abrigamento); e, por fim, a interiorização dos venezuelanos, que visa ao deslocamento voluntário dos migrantes venezuelanos para outros entes da federação¹⁷.

No ordenamento de fronteira, o objetivo central é recepcionar, orientar, regular e documentar o imigrante:

¹² BRASIL. Resolução nº 3, de 2 de maio de 2018. Institui o Subcomitê Federal para Recepção, Identificação e Triagem dos Imigrantes que se Encontram no Estado de Roraima, em decorrência de fluxo migratório provocado por crise humanitária na República Bolivariana da Venezuela. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 3 mai. 2018. Disponível em: http://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/12714193/do1-2018-05-03-resolucao-n-3-de-2-de-maio-de-2018-12714189. Acesso em: 9 nov. 2021.

¹³ BRASIL. Resolução nº 6, de 28 de dezembro de 2018. Institui o Subcomitê para Acolhimento dos Imigrantes em Situação de Vulnerabilidade Provenientes da Venezuela. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 31 dez. 2018. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/resolucao-n-6-de-28-de-dezembro-de-2018-57496789>. Acesso em: 9 nov. 2021.

¹⁴ BRASIL. Resolução nº 4, de 2 de maio de 2018. Institui o Subcomitê Federal para Ações de Saúde aos Imigrantes que se encontram no Estado de Roraima, em decorrência de fluxo migratório provocado por crise humanitária na República Bolivariana da Venezuela. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 3 mai. 2018. Disponível em: https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/12714206/do1-2018-05-03-resolucao-n-4-de-2-de-maio-de-2018-12714202. Acesso em: 9 nov. 2021.

¹⁵ BRASIL. Resolução nº 2, de 26 de março de 2018. Institui o Subcomitê Federal para Interiorização dos Imigrantes que se encontram no Estado de Roraima. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 29. mar. 2018. Disponível em: https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/8438555/do1-2018-03-29-resolucao-n-2-de-26-de-marco-de-2018-843855. Acesso em: 9 nov. 2021.

¹⁶ BRASIL. Resolução nº 5, de 8 de outubro de 2018. Altera a Resolução nº 2, de 26 de março de 2018, que institui o Subcomitê Federal para Interiorização dos Imigrantes que se encontram no Estado de Roraima. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 29. mar. 2018. Disponível em: https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/44499670/do1-2018-10-09-resolucao-n-5-de-8-de-outubro-de-2018-44499491. Acesso em: 9 nov. 2021.

¹⁷ BRASIL. Operação Acolhida. Disponível em: <https://www.gov.br/casacivil/pt-br/acolhida>. Acesso em: 9 nov. 2021.

há um posto de identificação, com estrutura de espera, alimentação, identificação das pessoas que necessitam de algum grau de acolhimento, então serão direcionadas à triagem para ser atendidas pela equipe de saúde, Acnur, Assistência Social e Polícia Federal. (Casa Civil, 2018, linhas 213-216)

No posto de identificação, todos os imigrantes que atravessam as fronteiras são recepcionados e, em seguida, aqueles que desejam permanecer no Brasil são levados até a triagem, onde é feito o cadastro, a imunização por vacinas, a regularização migratória pela Polícia Federal, a documentação (CPF) e o atendimento social.

Logo após a triagem, na segunda frente do plano operacional, o imigrante é encaminhado para o abrigo – cuja gestão é feita pelo Ministério do Desenvolvimento Social e pelo ACNUR – que proporciona alimentação, segurança e atenção à saúde. Tendo em vista que grande parte dos imigrantes é economicamente vulnerável, aqueles que não possuem recursos para uma moradia digna têm direito ao abrigo. Nos abrigos, os imigrantes fazem três refeições ao dia, recebem kits de higiene, aulas de português, além de terem acesso à assistência social, à saúde, à educação e outras ações emergenciais específicas.

Entretanto, a estratégia centrada na construção de abrigos mostra-se insuficiente para lidar com o fluxo contínuo de imigrantes, uma vez que o mercado de trabalho passa a saturar-se, diminuindo as probabilidades de inserção social. Quando ocorre alta concentração de contingentes migratórios em áreas geográficas determinadas no país, entende-se que os governos passem a atuar por meio de medidas de distribuição e redistribuição da população migrante (Hou, 2005). Diante disso, a interiorização¹⁸ surge como medida político-administrativa para enfrentar o problema. Com ela o ente público, em parceria com outras entidades públicas e privadas, assume “o ônus de transportar para outras partes do território nacional os migrantes estrangeiros que estejam concentrados demograficamente em algum estado ou município” (Xavier, 2021, p. 2). Ao assumir essa missão, o Estado deve lidar com o descontrolado incremento geográfico, promovendo a distribuição do contingente populacional e diminuindo, assim, os impactos sociodemográficos, econômicos e político-institucionais.

Frente às dificuldades de inserção dos migrantes venezuelanos em Roraima, considerando as limitações do mercado de trabalho local¹⁹ e a pressão sobre os serviços públicos, o governo federal passou a realizar a terceira fase da Operação Acolhida (o processo de interiorização²⁰) como forma de oferecer maior oportunidade de inserção socioeconômica a esses imigrantes no país (Rocha e Pinheiro, 2019, p. 557). Essa estratégia desdobra-se em quatro modalidades: o abrigo em outras cidades²¹; a

¹⁸ A interiorização não é uma novidade na realidade brasileira, visto que, em 2014, no ápice da imigração haitiana, o governo do Estado do Acre implementou ações de interiorização a fim de reduzir a concentração demográfica dos imigrantes que ingressaram via fronteira com o Peru.

¹⁹ Em Roraima, grande parte da oferta de trabalho está concentrada no setor público, que expõe ainda mais os limites de inserção do migrante e a capacidade do governo local e da iniciativa privada.

²⁰ Como se verá ao longo deste texto, a interiorização não é um processo de implementação simples quando se consideram as políticas linguísticas. Também não é simples em termos logísticos, dado que Roraima é um estado isolado, ao qual se tem acesso por via terrestre apenas pelo estado do Amazonas, tornando o transporte aéreo a alternativa mais viável. Por fim, nem todos têm interesse na interiorização, já que ela poderia impedir contatos regulares com o país natal, por meio da migração pendular (Camargo e Hermany, 2018).

²¹ Os abrigos de destino se referem a moradias temporárias fornecidas tanto diretamente pelos governos federal, estadual, distrital ou municipal como pela sociedade civil.

reunificação familiar (quando o imigrante sinaliza que possui família morando em outro estado); a reunião social; e a sinalização de vaga de trabalho – quando o venezuelano assume um posto de trabalho previamente identificado²².

Em março de 2018, o Comitê Federal de Assistência Emergencial decidiu implementar a interiorização dos migrantes como uma estratégia que, de acordo com a ata de sua 2ª reunião, deveria ser desenvolvida

por vários ministérios com o apoio de agências internacionais vinculadas à Organização das Nações Unidas. O resultado esperado é que os imigrantes sejam integrados à sociedade brasileira. O público alvo seriam os imigrantes regularizados no Brasil, com carteira de trabalho, imunizados, que estejam abrigados em Roraima e tenham interesse em participar da ação. A oferta de interiorização será uma proposta feita de forma cuidadosa, uma vez que não necessariamente o imigrante vai encontrar uma proposta de trabalho onde for, mas há uma expectativa de que melhore suas condições (Casa Civil, 2018, linhas 65-72)²³.

A ata dessa reunião apresenta ainda as quatro principais etapas no processo de implementação gradual da interiorização. A primeira delas é “o levantamento e priorização das cidades de destino, com a avaliação das vagas de abrigamento nos municípios disponíveis na rede pública” (*Ibid.*, linhas 78-80). Portanto, é necessário que haja interesse da cidade de destino e disponibilidade de vagas em abrigos públicos ou da sociedade civil²⁴. A segunda etapa diz respeito “ao cadastro dos imigrantes. O ACNUR está agindo com efetividade nesse assunto [...] com o cadastro, vai ser possível saber individualmente de onde a pessoa saiu e para onde foi”. (*Ibid.*, linhas 92-97). Já a terceira etapa é derivada da articulação operacional com os estados, “realizada *in loco* pelo comitê de interiorização que se pretende instituir e com o apoio do ACNUR” (*Ibid.*, linhas 103-104). Por fim, a quarta etapa é a seleção dos participantes pelo Comitê com o apoio da Organização Internacional para as Migrações (OIM), destacando a importância do “apoio de organismos internacionais para fazer entrevistas, sensibilização e conscientização dos candidatos” (*Ibid.*, linhas 111-112). Após essa etapa, as Forças Armadas seriam o órgão responsável pelo deslocamento, com acompanhamento logístico pela OIM. Ressalta-se que, conforme o documento, o imigrante ficará até 60 dias abrigado no destino, com possibilidade de uma bolsa de subsistência, oferecida pelo ACNUR, por mais seis meses²⁵.

²² BRASIL. Painel de Interiorização. Disponível em: <http://aplicacoes.mds.gov.br/snas/painel-interiorizacao/>. Acesso em: 9 nov. 2021.

²³ Disponível em: https://www.gov.br/casacivil/pt-br/assuntos/comite-federal-de-assistencia-emergencial/arquivos-das-atas-cfae/anexo_2488504_ata_2a_reuniao_cfae.pdf. Acesso em: 3 nov. 2021.

²⁴ De acordo com Rocha e Ribeiro (2019, p. 557-8), a maior dificuldade da interiorização está na “anuência das cidades de destino à disponibilidade de vagas em abrigos. Para tanto, são feitas inúmeras articulações, reuniões e seminários de sensibilização nos estados”.

²⁵ A ata da reunião demonstra a importância da interiorização como política social e interinstitucional, visto que é necessário: em primeiro lugar, a elaboração de um plano local de acompanhamento socioassistencial; em segundo lugar, a articulação entre os entes federados e a sociedade civil para garantir disponibilidade de vagas nas cidades de destino; por fim, a coordenação interministerial, a partir da criação de um subcomitê responsável pela interiorização dos imigrantes, com a participação do Ministério do Desenvolvimento Social, do Ministério da Justiça, do Ministério do Trabalho, do Ministério da Saúde, e do Ministério das Relações Exteriores – a pedido da Embaixadora Maria Dulce Barros (Brasil, 2018). No subcomitê criado pela Resolução nº 2, foi acertada a participação do Ministério das Relações Exteriores e também dos ministérios dos Direitos Humanos, da Segurança Pública e da Defesa (Presidência da República, 2018a, art. 2º).

Para acompanhar o início do programa de interiorização, foi criado, o “Subcomitê Federal para Interiorização dos Imigrantes que se encontram no Estado de Roraima”²⁶, de acordo com a Resolução nº 2 de 26 de março de 2018 (e alterado pela Resolução nº 5 de 8 de outubro de 2018). Compete a esse subcomitê

I - estabelecer diretrizes e procedimentos para a interiorização dos imigrantes que se encontram no Estado de Roraima; II - apoiar a Organização das Nações Unidas na elaboração, na manutenção e na atualização de cadastro dos imigrantes; III - articular com as unidades federativas a disponibilização de vagas de acolhimento provisório, mediante integração da rede de políticas públicas estaduais e locais; IV - manter cadastro atualizado de vagas de abrigo no País; V - selecionar os imigrantes a serem interiorizados; VI - elaborar e emitir orientações relativas à interiorização; VII - realizar o acompanhamento dos imigrantes interiorizados; VIII - elaborar estratégias de inserção social nos municípios de destino dos imigrantes; IX - articular oferta de qualificação profissional dos imigrantes interiorizados; X - articular o atendimento de saúde dos imigrantes para interiorização (Presidência da República, 2018a, art. 3º).

Nota-se a preocupação central em estabelecer a articulação governamental com órgãos internacionais, entes federativos e sociedade civil (que poderia participar das reuniões com seus representantes), e a integração entre políticas públicas estaduais e municipais – o que caracteriza a política de interiorização como uma política migratória de cunho social. Para coordenar as ações, o Subcomitê Federal conta com o apoio do ACNUR, da OIM, da UNFPA, além de Estados, municípios e instituições e entidades da sociedade civil.

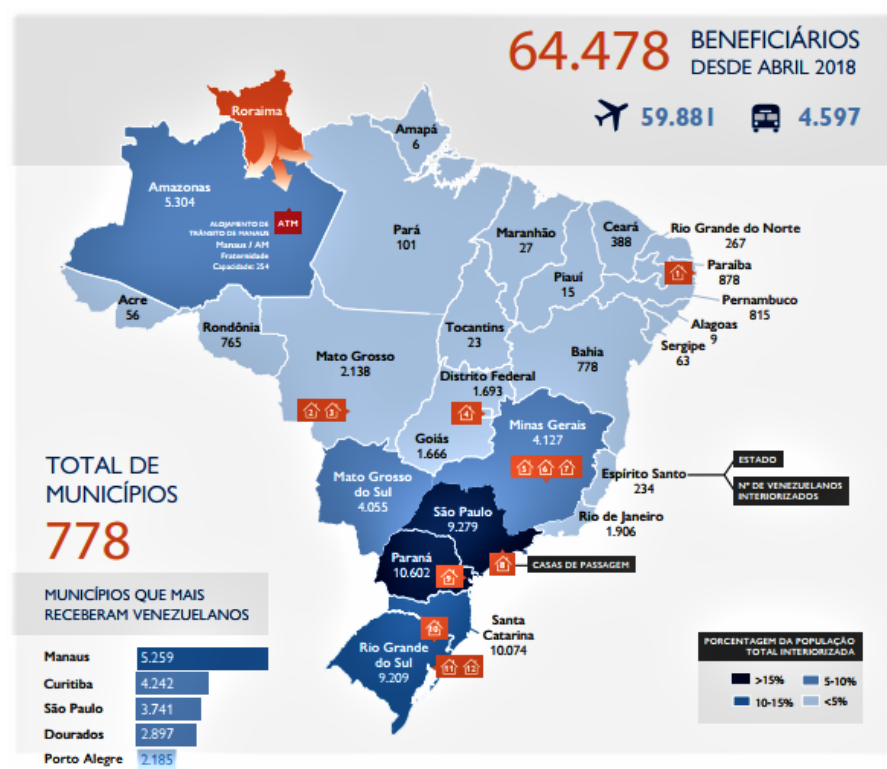
Cabe ainda a esse Subcomitê a apresentação de relatórios mensais de atividades ao Comitê Federal de Assistência Emergencial, conforme art. 4º da Resolução 2/2018. No primeiro relatório, de maio de 2018, foi estabelecida a conceituação de interiorização: “a estratégia [...] que desloca imigrantes para outros estados brasileiros com apoio do Governo Federal, tem como objetivo oferecer maiores oportunidades de inserção socioeconômica aos imigrantes venezuelanos e diminuir a pressão sobre os serviços públicos do estado de Roraima” (Presidência da República, 2018b).

De acordo com o Informe de Interiorização de novembro de 2021, até essa data o processo alcançou os 27 estados da Federação, envolvendo 778 municípios, e o Distrito Federal, tendo interiorizado mais de 64 mil venezuelanos desde abril de 2018, como se observa na figura 2, a seguir. Os Estados que mais receberam os migrantes e refugiados venezuelanos foram Paraná (10.602), Santa Catarina (10.074), São Paulo (9.279), Rio Grande do Sul (9.209) e Amazonas (5.304). Entre os municípios os destaques foram Manaus (5.259 venezuelanos), Curitiba (4.242), São Paulo (3.741), Dourados (2.897) e Porto Alegre (2.185).

²⁶ Disponível em:

https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/resolu%C3%A7%C3%B5es_do_Comit%C3%AA_Emergencial/RESOLU%C3%87%C3%83O_N%C2%BA_2_DE_26_DE_MAR%C3%87O_DE_2018.pdf. Acesso em: 3 nov. 2021.

Figura 2 – Interiorização de migrantes venezuelanos, até novembro de 2021



Fonte: Informe de Interiorização (2021)

Os dados analisados, a legislação e resoluções que caracterizam e dão forma à Operação Acolhida permitiram conhecer a estratégia do Programa de Interiorização, considerando seus pressupostos básicos, a importância da coordenação entre os mais variados atores e a necessidade de criação de políticas públicas efetivas para o acolhimento e participação dos migrantes e refugiados venezuelanos. Dentre as políticas públicas, assinalo a ausência de políticas linguísticas voltadas à acessibilidade linguística possibilitada pela figura do intérprete comunitário – embora estas sejam fundamentais para que o migrante e o refugiado tenham acesso aos direitos a eles legalmente garantidos e sejam atores efetivos de sua participação social. Frente a esse vácuo institucional, na próxima seção, abordo a importância da interpretação comunitária em contextos de migrações e de refúgio; em seguida, analiso sua efetividade no estudo de caso do município de João Pessoa, na Paraíba, a partir da ótica do acolhimento e da participação dos venezuelanos interiorizados.

2. Políticas públicas e direitos linguísticos

Como já se mencionou, o Brasil tem sido reconhecido no plano internacional por seus altos padrões de proteção a migrantes e refugiados, por meio de leis avançadas que asseguram acesso a direitos fundamentais e de instituições dedicadas ao tema. No entanto, apesar do avanço na legislação, há ainda diversos desafios a enfrentar na implementação de políticas públicas mais efetivas – o que envolve a falta de dados atualizados sobre os fluxos migratórios, a ausência de coordenação entre diferentes níveis de governo (considerando a necessidade de governança), a precariedade de políticas sociais de serviços públicos nos locais de acolhimento da interiorização, como é o caso das políticas linguísticas.

Um migrante que ingressa no país pode enfrentar empecilhos diversos, como preconceitos, o clima, a cultura, os costumes, a alimentação; pode também enfrentar vários problemas sociais vivenciados pela população mais pobre, como a violência, o custo de vida, a alta taxa de desemprego e a precariedade de serviços sociais em geral. Como dificuldade adicional, os migrantes não falam a(s) língua(s) locais e, por isso, muitas vezes “não têm suas necessidades básicas satisfeitas” (Origuela, 2014, p. 230-1). Ora, em um contexto de ruptura com relação às práticas linguísticas e culturais, a ausência de políticas de acessibilidade linguística no acolhimento ameaça os próprios direitos linguísticos das comunidades (Hamel, 1995).

Se o acolhimento pressupõe facilitar a sucessão de processos burocráticos, entre eles o pedido de entrada e a regularização migratória e documental, também se efetiva por meio de ações mais amplas voltadas aos direitos e garantias fundamentais – tais como a saúde, o abrigo e os direitos linguísticos²⁷. De acordo com Lussi (2015, p. 136), “a inclusão da população migrante e refugiada nas políticas públicas pensadas em uma perspectiva integral e transversal favorece a integração e a prevenção de violações de direitos”.

O acesso efetivo a direitos só pode ocorrer se ao imigrante é dada a possibilidade de interagir com as instituições garantidoras desses direitos, ainda que o solicitante não fale o português. Para tanto, o mediador linguístico é figura central para assegurar ao imigrante o direito à comunicação em sua própria língua, especialmente em contextos institucionais – um dos chamados direitos linguísticos da pessoa humana. A importância desses direitos, tanto sob a ótica coletiva quanto individual, está consignada na Declaração Universal dos Direitos Linguísticos. Conforme seu art. 4º, “esta Declaração considera que as pessoas que se deslocam e fixam residência no território de uma comunidade linguística diferente da sua têm o direito e o dever de manter com ela uma relação de integração”²⁸. Balestro e Gorovitz (2021, p. 361) sublinham que

a língua como direito prevê a não discriminação linguística e a promoção da inclusão na sociedade de acolhimento, de maneira a abranger integração no meio trabalhista, no sistema de saúde, na educação, no conhecimento jurídico, entre outros. [...] Não saber falar a língua oficial de um país não pode ser impedimento para acesso aos direitos civis.

No âmbito das políticas linguísticas, o intérprete comunitário é um dos principais agentes para o cumprimento dos direitos linguísticos no cenário migratório brasileiro – seja em seu caráter geral, considerando todo o fenômeno, ou especial, destacando a entrada dos migrantes venezuelanos (Balestro e Gorovitz, 2021, p. 355). Ao exercer a interpretação comunitária, um mediador linguístico profissional assegura a

²⁷ A Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), em seu *Informe sobre seguridad ciudadana y derechos humanos* (2019), ressalta a necessidade de implementação de políticas públicas com foco nos direitos humanos a serem garantidos para pessoas, grupos e coletividades. Assim, de acordo com o CIDH (2019, p. 45-46), “una política pública con enfoque de derechos humanos es el conjunto de decisiones y acciones que el Estado diseña, implementa, monitorea y evalúa a partir de un proceso permanente de inclusión, deliberación y participación social efectiva –con el objetivo de proteger, promover, respetar y garantizar los derechos humanos de todas las personas, grupos y colectividades que conforman la sociedad, bajo los principios de igualdad y no discriminación, universalidad, acceso a la justicia, rendición de cuentas, transparencia, transversalidad, e intersectorialidad”. Disponível em: <https://www.oas.org/es/cidh/docs/pdfs/seguridad%20ciudadana%202009%20esp.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2021.

²⁸ Disponível em:

http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a_pdf/dec_universal_direitos_linguisticos.pdf. Acesso em: 16 nov. 2021.

participação linguística dos sujeitos que pertencem a minorias linguísticas – tais como imigrantes, indígenas e refugiados – em situações de interação com instituições públicas²⁹, possibilitando a relação entre os dois interlocutores.

Mas, afinal, o que é interpretação comunitária? De acordo com Pöchhacker (1999, p. 126-127), trata-se da “interpretação nos espaços institucionais de uma dada sociedade nos quais os prestadores de serviços públicos e clientes individuais não falam a mesma língua”³⁰, facilitando a comunicação entre subgrupos culturais dessa sociedade. É caracterizada, portanto, por “qualquer tipo de interpretação dirigida a um cliente e um prestador de serviços dentro de contexto hospitalar, forense, judiciário e similares” (Origuela, 2014, p. 226).

Ao discutir as particularidades dessa modalidade, Hale (2007, p. 25) ressalta que ela “leva o intérprete para as esferas mais particulares da vida humana³¹”, uma vez que ocorre em locais nos quais são discutidas

as questões mais íntimas e significativas de indivíduos comuns: um consultório médico, uma assistente social ou um escritório de advogados, uma cadeia, uma delegacia de polícia ou uma sala de audiências³² (*Ibid.*, p. 26).

Com isso, a responsabilidade, a ética e a confidencialidade da atuação são fatores primordiais, visto que a intervenção do intérprete comunitário é complexa e crucial para o acesso a esses tipos de serviços (Hale, 2007, p. 26)³³.

Reafirmando a complexidade do desafio enfrentado pelo intérprete comunitário nesses contextos de atuação, Wandesjö (1995, p. 112) sugere que ele é agente-pivô da interação, pois é único “capaz de compreender tudo o que é dito e, por conseguinte, perceber e coordenar a interação”³⁴. Além disso, a autora caracteriza sua atuação como uma “inter-atividade” em que tradução e assistência social se sobrepõem, uma *situação social*

²⁹ Caso, por exemplo, do Comitê Nacional para os Refugiados (Conare), órgão de deliberação coletiva, vinculado ao Ministério da Justiça e da Segurança Pública, que analisa os pedidos e decide “sobre o reconhecimento da condição de refugiado” (Brasil, 1998, art. 2º). Contudo, de acordo com Balestro e Gorovitz (2021, p. 369), “a necessidade de um serviço de interpretação comunitária qualificada nessa etapa do processo de solicitação de refúgio vem timidamente ganhando destaque, ainda que em descompasso com a crescente demanda que se apresenta”.

³⁰ No original: “*interpreting in the institutional settings of a given society in which public service providers and individual clients do not speak the same language*”.

³¹ No original: “*takes the interpreter into the most private spheres of human life*”.

³² No original: “*the most intimate and significant issues of everyday individuals are discussed: a doctor’s surgery, a social worker’s or a lawyer’s office, a gaol, a police station or courtroom*”.

³³ Frente a tamanho desafio e complexidade, Hale aponta que um dos aspectos mais problemáticos da interpretação comunitária no mundo todo é o treinamento do intérprete. Isso se deve, por um lado, à variedade das situações em que esse profissional precisa intervir, considerando adequação, qualidade e efetividade. Por outro lado, deve-se também à falta de reconhecimento de sua importância, pois muitos consideram que a interpretação comunitária se reveste de menor importância por não contemplar contextos de diplomacia internacional, grandes conferências, negócios e reuniões (Hale, 2007, p. 163). Já Wandesjö (1995) e Pym (2006, p. 20) ressaltam que a interpretação comunitária (que também pode ser chamada de “interpretação para a comunidade”, “interpretação social” ou “interpretação nos serviços públicos”) vai além da interpretação de conferência, visto que possui uma função social; ou seja, o intérprete não representa um país ou uma empresa, mas é contratado pela sociedade.

³⁴ No original: “*potentially has a unique possibility to understand everything said and therefore a unique possibility to overview and coordinate interaction*”.

em que se desenvolve uma *interação dialógica*³⁵. Por isso, a interpretação se converte em evento também político, intercultural e contextual, sendo crucial entender de quem, para quem e onde interpreta (Angelelli, 2004; Pöchhacker, 2008, Pym, 2006). Por conseguinte, “os conhecimentos extralinguísticos, como o conhecimento sobre a situação política do país [...] também são fatores a ser considerados” (Garcia e Gorovitz, 2000, p. 84)³⁶.

A análise dessas características exigidas da interpretação comunitária e da atuação do intérprete, torna clara sua importância na implementação de políticas linguísticas comprometidas com a participação social de comunidades e de grupos étnicos. Na próxima seção, dedico-me a verificar se políticas públicas de acessibilidade linguística com tais características estão sendo aplicadas em instituições que realizam o acolhimento de imigrantes e refugiados no município de João Pessoa, capital do Estado da Paraíba – um dos municípios brasileiros que aderiram ao Programa Nacional de Interiorização da Operação Acolhida.

O programa de interiorização em João Pessoa³⁷

A Paraíba está entre os estados que se dispuseram a acolher migrantes provenientes da Venezuela, no âmbito do Programa de Interiorização da Operação Acolhida. Para tanto, diversas ações interinstitucionais foram especialmente implementadas visando enfrentar os desafios e demandas próprias da situação de extrema vulnerabilidade na qual se encontra essa população. De acordo com os dados obtidos no Painel de Interiorização do Ministério do Desenvolvimento Social³⁸, de abril de 2018 até dezembro de 2021, o Estado da Paraíba interiorizou 878 migrantes venezuelanos (1,36% do total do Brasil), sendo a unidade federativa da região Nordeste que recebeu o maior índice de pessoas deslocadas pelo programa.

³⁵ De acordo com o modelo de interação dialógica, “o significado é conceituado como co-construído entre falante e ouvinte(s) em interação. Assim, os significados não podem ser inteiramente descritos em termos das intenções dos indivíduos. Pelo contrário, o sentido que cada indivíduo dá a palavras e expressões específicas, ao que é ouvido e dito provém em parte, do uso já conhecido dessas palavras; em parte, do conhecimento que o interlocutor detém sobre a prática em curso (na qual determinada palavra ou expressão é expressa); e, em parte, das ações dos interlocutores que estão interagindo” (Wandeszjö, 1995, p. 114). No original: “*meaning is conceptualized as co-constructed between speaker and hearer(s) in interaction. Meanings can thus not be described entirely in terms of individuals’ intentions. On the contrary, the sense each individual makes of specific words and expressions, of what is heard and said, is understood to be drawn partly from the already known use of these words, partly from the interlocutor’s knowledge about the ongoing practice where a particular utterance is voiced and partly from the interlocutors’ actions in interaction*”.

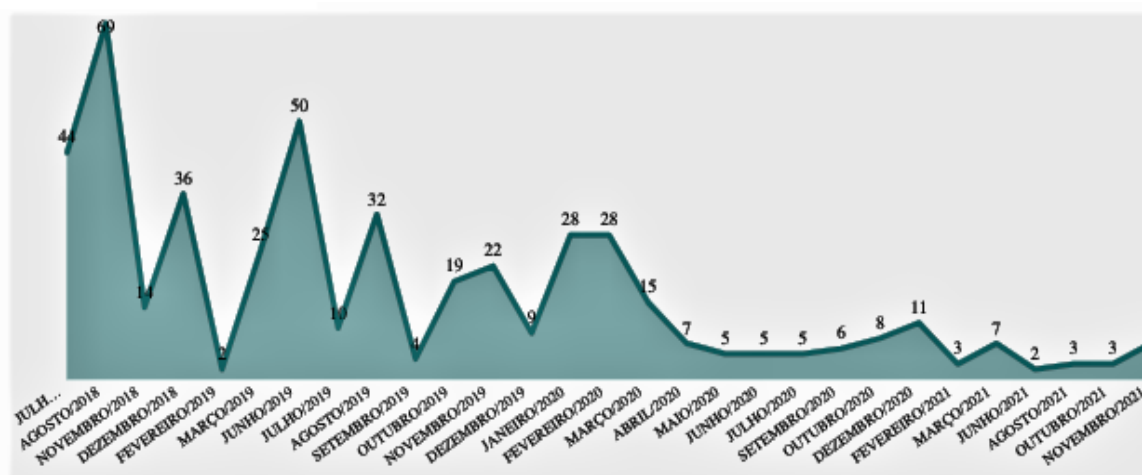
³⁶ O Manual do ACNUR ressalta que o intérprete comunitário deve atuar como um mediador cultural, pois é capaz de identificar conceitos e características da cultura daquele sujeito que está sendo atendido que podem não possuir equivalentes na língua do interlocutor (geralmente um agente que presta o serviço público), propiciando sua “tradução intercultural” (UNHCR, 2017).

³⁷ O município de João Pessoa (PB) foi escolhido por mim porque, em primeiro lugar, é a cidade com o maior número de interiorizados da região Nordeste. Em segundo lugar, como se verá, houve a formação inicial de uma rede local de acolhimento de que participam a Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e a Universidade Federal da Paraíba (UFPB), que desenvolvem o projeto de extensão do Mobilang. Por fim, é um dos únicos locais em que há a preocupação com os direitos linguísticos – por parte da sociedade civil e das Universidades.

³⁸ Disponível em: <http://aplicacoes.mds.gov.br/snas/painel-interiorizacao/>. Acesso em: 20 dez. 2021.

Foram oito os municípios paraibanos envolvidos: João Pessoa (com 479 migrantes³⁹), Conde (338), Campina Grande (46), Santa Rita (6), Cruz do Espírito Santo (4), Bayeux (3), Dona Inês (1) e Sobrado (1). João Pessoa começou a acolher os migrantes venezuelanos a partir de julho de 2018, na 6ª etapa do programa, e atingiu seu ápice em agosto do mesmo ano (69 no total). A pandemia da Covid-19, entretanto, fez o número de venezuelanos interiorizados cair drasticamente a partir de março de 2020, como se observa no gráfico a seguir.

Gráfico 1 - Venezuelanos em João Pessoa, até dezembro de 2021



Fonte: Ministério do Desenvolvimento Social, Painel de Interiorização

No âmbito municipal, a política migratória deve priorizar “a coordenação de ações no acolhimento e integração dos imigrantes e refugiados, tendo como foco a realidade local, suas facilidades e desafios” (Torres, 2019, p. 275). Logo, o programa de interiorização necessita de estratégias locais de governança migratória, considerando a articulação do poder público em seus diversos níveis (federal, estadual e municipal), em conjunto com empresas, sindicatos, ONGs e sociedade civil.

A chegada dos venezuelanos ao Estado e à cidade de João Pessoa deu visibilidade inédita ao tema da migração, tornando necessária a cooperação dos mais variados atores para a acolhida aos migrantes (Pacífico e Silva, 2020, p. 326). E, como já apontado, acolher os migrantes e refugiados significa favorecer o acesso a todo tipo de assistência básica, como alojamento, inclusão em políticas públicas, emprego decente, além da necessidade de implementação de políticas em favor dos direitos linguísticos.

Nesse ínterim, em abril de 2019, a Escola Superior do Ministério Público da União (ESPMU) organizou o Simpósio Refugiados e Migrantes na Paraíba: como acolher e integrar?. Nele debateu-se a “necessidade de se estabelecer uma política local de integração para migrantes e refugiados e capacitar os atores envolvidos no

³⁹ De acordo com os dados do Ministério do Desenvolvimento Social, 57% foram interiorizados na modalidade institucional (que implica a realocação voluntária da população venezuelana e migrante dos abrigos emergenciais para centros de acolhida), 21% via reunião social (quando o receptor é um amigo ou alguém de confiança), 20% através de reunificação familiar (quando possuem familiares fora dos estados de Roraima) e 2% por meio de vaga de emprego sinalizada (que permite que a pessoa se desloque de Roraima por meio de um emprego garantido na cidade de destino). Disponível em: <http://aplicacoes.mds.gov.br/snas/painel-interiorizacao/>. Acesso em: 20 dez. 2021.

acolhimento, integração e interiorização dos refugiados e migrantes na Paraíba” (ESMPU, 2019, p. 4); além disso, discutiu-se a urgência de capacitar atores e dar aos setores públicos a oportunidade de “se integrarem a fim de uma maior e melhor proteção” (Silva e Pacífico, 2021, p. 5). Realizado em conjunto com grupos regionais e estaduais, diferentes instituições⁴⁰ e representantes de setores envolvidos na assistência aos migrantes venezuelanos no Estado, o encontro destacou a importância do trabalho em rede, da articulação entre a sociedade civil, ONGs e poder público, a fim de realizar um processo de interiorização planejado. No Simpósio estiveram presentes também a Secretaria Municipal de Saúde de João Pessoa, a Pastoral do Migrante de Conde e a ONG Aldeias Infantis SOS, de João Pessoa – o que indica a importância desse conjunto de atores “na construção de uma cooperação para integração desta população vulnerável em sua nova sociedade de acolhida” (Pacífico e Silva, 2020, p. 329).

O relatório produzido pela ESMPU sobre essa atividade (2019, p. 33-34) aponta as diversas potencialidades da realidade paraibana, como a possibilidade de se consolidar uma rede local em prol da proteção dos migrantes (mesmo não juridicamente instituída); a presença de ONGs atuantes; a obrigatoriedade do ensino de espanhol no ensino fundamental; a facilidade de acesso aos serviços públicos; a receptividade do mercado de trabalho; e o bom acolhimento e integração por parte da sociedade. O documento, porém, elenca também os principais desafios: moradia, sensibilização de gestores públicos, inserção no mercado de trabalho e no sistema educacional (por meio da revalidação de diplomas), discriminação, xenofobia, machismo e, por fim, ausência de profissionais qualificados para assegurar a interação com agentes prestadores de serviços públicos – os intérpretes comunitários.

Na capital paraibana, a recepção aos imigrantes é realizada pela ONG Aldeias Infantis SOS⁴¹, situada no bairro de Mangabeira, que atua no município desde sua fundação, em 1987, quando “passou a atender crianças, adolescentes e jovens que por algum motivo tiveram seus direitos violados e ficaram sob os cuidados de uma mãe social” (Aldeias Infantis SOS, 2021)⁴². O foco da instituição é o acolhimento familiar e comunitário e a proteção infantil, além da prestação de auxílio aos venezuelanos – como a busca por emprego e o atendimento em saúde. A instituição também oferece cursos de qualificação profissional, em parceria com a Secretaria Estadual de Direitos Humanos, e “ações com profissionais de recursos humanos visando acesso ao trabalho formal e digno” (ESMPU, 2019, p. 16).

De acordo com Albuquerque (2020, p. 40), ao chegarem a João Pessoa, os migrantes e refugiados são levados pelo exército brasileiro diretamente à sede das Aldeias Infantis SOS, onde participam de uma reunião de acolhida com a coordenadora geral da ONG, que os orienta sobre o funcionamento do programa de acolhimento, destacando as regras de convivência e de boa conduta, bem como a oferta de moradia

⁴⁰ O Ministério Público do Trabalho (MPT), a Defensoria Pública da União (DPU), o ACNUR, a OIM, o UNFPA e o Unicef.

⁴¹ Fundada em 1949, na Áustria, Aldeias Infantis SOS é uma organização humanitária internacional, presente em mais de 130 países, que luta pelo direito de as crianças de viverem em família. Atuando no Brasil há mais de 50 anos, com 187 projetos em 31 localidades, a ONG tem a missão de proteger crianças e famílias em situações de emergência, como é o caso de migrantes em situação de vulnerabilidade (Aldeias Infantis SOS, 2020).

⁴² Disponível em: <https://www.aldeiasinfantis.org.br/conheca/onde-estamos/no-brasil/joao-pessoa>. Acesso em: 16 dez. 2021.

pelos três meses seguintes⁴³ em uma das 12 casas-residência mantidas pela instituição – período durante o qual “receberão todo o apoio administrativo, financeiro, logístico e psicológico para recomeçarem a sua vida em João Pessoa” (ESPMU, 2019, p. 16). Nessa reunião os migrantes são informados que a ONG também atuará para obter documentos para eles (CPF, Carteira de Trabalho, carteira do SUS), auxiliará na busca por emprego (no preenchimento de currículos, acompanhamento em entrevistas de emprego e encaminhamento para empresas), nos cuidados de saúde⁴⁴ (em parceria com as secretarias estadual e municipal, para garantir a eficiência no atendimento) e na matrícula das crianças e adolescentes em creches e escolas. Importa destacar que essas orientações são passadas em português, pois não se conta com a assistência de um mediador linguístico, o que precariza o procedimento de acolhida quanto à garantia de direitos aos migrantes.

Na busca por superar esses entraves e visando assegurar os direitos linguísticos dessa população, a organização Aldeias Infantis SOS estabeleceu parcerias com a Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e com a Universidade Federal da Paraíba (UFPB), para oferecer programas de ensino de língua portuguesa para garantir aos migrantes o acesso a políticas públicas. Aulas de português para os venezuelanos são oferecidas na UEPB por meio do projeto de extensão Ensino do Português como Língua de Acolhimento para Refugiados e Solicitantes de Refúgio Venezuelanos na Paraíba, coordenado pelas professoras Andrea Pacífico e Mônica Santana⁴⁵. Já na UFPB as aulas de português ocorrem no âmbito do projeto de extensão Refugiados na Paraíba: Integração Linguística e Transculturalidade, coordenado pelas professoras Ana Berenice Martorelli e Socorro Claudia Tavares de Sousa.

Albuquerque (2020, p. 54) ressalta, contudo, que, ao longo do ano de 2019, nenhum dos profissionais da Aldeias SOS dominava a língua espanhola e que “todos os processos são feitos em português, sem a real certeza de que os venezuelanos estão absorvendo as informações ou interpretando-as corretamente”, evidenciando uma vez mais a necessidade de um intérprete comunitário como facilitador de diálogos. Como vimos, desde a reunião de acolhida, as informações são passadas oralmente em português.

Ressalto que, ainda no ano de 2019, o Projeto Mobilang passou a atuar junto às Aldeias Infantis SOS e, com ele, o uso da língua espanhola começou a se tornar mais frequente entre os funcionários da organização, otimizando a comunicação entre a instituição e a comunidade (Cardoso, 2020). O projeto, que é coordenado nacionalmente pela professora Sabine Gorovitz, da Universidade de Brasília, foi levado a João Pessoa pela professora Angela Erazo Muñoz, docente do Curso de Línguas Estrangeiras Aplicadas às Negociações Internacionais, na UFPB, e tem o objetivo de promover

ações a favor do plurilinguismo à população imigrante que chega à cidade de João Pessoa por meio de um acompanhamento linguístico (atendimento, tradução,

⁴³ Contudo, dependendo do nível de adaptação das famílias acolhidas, esse tempo pode durar de três a seis meses (Cardoso, 2020).

⁴⁴ Na área de Saúde, destacam as ações da Secretaria de Saúde de João Pessoa, que tem realizado levantamentos epidemiológicos, atendimentos odontológicos, vacinação e campanhas de conscientização.

⁴⁵ Como resultado desse trabalho, temos o e-book “Português como língua de acolhimento”, publicado pela Editora da UEPB, que traz noções de gramática, documentação, dicas relacionadas a questões socioculturais do Brasil, etc.

interpretação, mediação) que facilite o contato com as diferentes instituições envolvidas direta ou indiretamente com essa comunidade (Mobilang, 2021).⁴⁶

O projeto de extensão Mobilang UFPB – Cidadania e plurilinguismo na Paraíba é desenvolvido em duas dimensões: o plurilinguismo, com foco em seu desenvolvimento no ambiente acadêmico (por meio de palestras, encontros e minicursos) e a mediação e interpretação comunitária em ONGs, com a promoção do diálogo entre os agentes da instituição e os migrantes, contribuindo na comunicação entre as Aldeias Infantis SOS e a comunidade venezuelana⁴⁷.

Sublinho entretanto que, em julho de 2020, esse conjunto de ações e todo o esforço despendido em torno do projeto de acolhimento das Aldeias Infantis SOS sofreu um terrível abalo, com o desligamento da ONG do Programa Nacional de Acolhimento. Com isso, muitos dos venezuelanos participantes do Programa de Interiorização foram deslocados para unidades de outros estados.

Há ainda outro fato importante a destacar: desde 2019, João Pessoa tem recebido uma expressiva quantidade de indígenas da etnia Warao⁴⁸ da Venezuela – que chegaram, em sua maioria, de forma espontânea, sem intermediação do governo federal, organizando-se em uma vila do município e vivendo sob condições de extrema vulnerabilidade social. Por isso, desde fevereiro de 2020, no âmbito da Política de Atendimento a Migrantes e Refugiados – entre eles, os Warao – a gestão estadual do acolhimento passou a ser conduzida pela Secretaria de Estado do Desenvolvimento Humano (SEDH), em convênio com a Ação Social Arquidiocesana (ASA), com o apoio de outros órgãos como a Defensoria Pública e a Prefeitura Municipal de João Pessoa. Atualmente 82 indígenas da etnia Warao estão estabelecidos em João Pessoa, acolhidos em casas de abrigo situadas nos bairros do Roger, Jaguaribe, Torre, Centro e Ernani Sátiro.

No entanto, a gestão de acolhimento pela SEDH é um processo ainda em fase inicial de gestação, que vem sendo acompanhada pela recém-criada Gerência Executiva em Direitos Humanos. No mês de dezembro de 2021, a pasta articulou com o ACNUR a realização do curso de Formação em Direitos Humanos e a Questão Imigratória, que teve por objetivo

fomentar entre os participantes a criação de ferramentas e estratégias para o fortalecimento dos modelos de abrigo para indígenas venezuelanos da etnia Warao, garantia de direitos, acesso às políticas públicas e documentação básica, além de debates concernentes às questões étnicas e socioculturais (Paraíba, 2021a)⁴⁹.

⁴⁶ Disponível em: http://mobilang.unb.br/index.php?option=com_content&view=article&id=25&Itemid=686. Acesso em: 19 dez 2021.

⁴⁷ Devido ao contexto da Covid-19 no ano de 2020 estas ações foram adaptadas para realização de maneira remota.

⁴⁸ Em abril de 2020, a Frente Parlamentar em Defesa da Democracia e Diversidade, presidida pela deputada estadual Estela Bezerra, reuniu-se (de modo remoto) para debater a situação dos refugiados e indígenas Warao em tempos de pandemia na Paraíba. Na reunião, foram apresentados desafios, como a necessidade “de um Comitê Estadual de Proteção aos Direitos dos Migrantes, Refugiados e Apátridas, a importância de garantir a soberania alimentar à população Warao em tempos de Covid-19, a criação de convênios com as universidades públicas para garantir a tradução de documentos e o ensino da língua portuguesa” (Silva, 2021, p. 97).

⁴⁹ Disponível em: <https://paraiba.pb.gov.br/noticias/sedh-realiza-curso-de-formacao-em-direitos-humanos-e-a-questao-imigratoria>. Acesso em: 20 dez. 2021.

Entre as medidas da SEDH, aponto a emissão de instrução normativa, em parceria com a UFPB, para a contratação de equipe técnica municipal que será responsável por atender migrantes e refugiados, com o possível recrutamento de um tradutor, mas não de um intérprete comunitário.

Paralelamente, no mesmo mês de dezembro de 2021, o Governo da Paraíba recebeu da OIM e da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) o selo MigraCidades. Este selo reconhece o mérito de governos comprometidos com a governança migratória, identificando potencialidades a serem desenvolvidas para consolidar a participação dos migrantes. O documento de MigraCidades destacou como ponto positivo a oferta de oficinas, em língua Warao, voltadas à formação e à inserção da população migrante no mercado de trabalho, ressaltando que tais iniciativas possibilitaram às pessoas migrantes o acesso “a cursos de idiomas que são promovidos por organizações parceiras como a Ação Social Arquidiocesana (ASA) e o Serviço de Pastoral de Migrantes (SPM) e a UFPB” (Migracidades, 2021, p. 20). No campo das políticas e direitos linguísticos, o documento recomenda que “os profissionais da área sejam capacitados também para se comunicar com migrantes em diferentes idiomas [...] e que as ações sejam realizadas nos idiomas falados pelas pessoas migrantes” (Migracidades, 2021, p. 21). A mesma recomendação estende-se à área da saúde, para que “sempre que possível, as equipes contem com servidores aptos a realizar comunicação em diferentes idiomas” (Migracidades, 2021, p. 18). Por fim, na entrega do Selo MigraCidades, foi ainda apontada a importância da criação de um Comitê Estadual, “um órgão colegiado de natureza consultiva, com objetivo de elaborar e monitorar as políticas públicas destinadas às pessoas refugiadas, apátridas e migrantes do Estado” (Paraíba, 2021b⁵⁰). Embora bastante abrangente em suas considerações, é preciso, uma vez, denunciar a falta de menção do relatório ao tema dos direitos linguísticos e à necessidade de intérpretes comunitários.

De modo geral, a Paraíba destacou-se por realizar

um diagnóstico situacional da rede intersetorial para pessoas migrantes, com foco na população indígena migrante refugiada Warao [...] desenvolvida em parceria com o Observatório Antropológico da Universidade Federal da Paraíba (Paraíba, 2021b)⁵¹.

Em que pesem as boas iniciativas que destaquei, os projetos e programas para os migrantes e refugiados venezuelanos e indígenas da etnia Warao, (como tantos outros), ainda são embrionários na Paraíba. O imenso desafio de acolhimento e hospitalidade agrava-se pela ausência da figura do intérprete comunitário, como venho insistindo. Apesar desse diagnóstico emanar da maioria dos atores envolvidos no processo de integração, seja no programa de interiorização ou em qualquer fase de acolhimento, as ações em prol dos direitos linguísticos são isoladas, emanando principalmente da sociedade civil e das universidades públicas.

Embora a menção aos direitos linguísticos seja rara exceção, assinalo um horizonte encorajador: a pauta colocada em discussão na Frente Parlamentar em Defesa

⁵⁰ Disponível em: <https://paraiba.pb.gov.br/noticias/sedh-realiza-curso-de-formacao-em-direitos-humanos-e-a-questao-imigratoria>. Acesso em: 20 dez. 2021.

⁵¹ Disponível em: [https://paraiba.pb.gov.br/noticias/paraiba-recebe-selo-migracidades-2021-da-organizacao-internacional-para-as-migracoes-e-da-ufrgs#:~:text=O%20Governo%20da%20Para%C3%ADba%20recebeu,Grande%20do%20Sul%20\(UFRGS\)](https://paraiba.pb.gov.br/noticias/paraiba-recebe-selo-migracidades-2021-da-organizacao-internacional-para-as-migracoes-e-da-ufrgs#:~:text=O%20Governo%20da%20Para%C3%ADba%20recebeu,Grande%20do%20Sul%20(UFRGS)). Acesso em: 20 dez. 2021.

da Democracia e Diversidade da Assembleia Legislativa da Paraíba (ALPB)⁵² pela deputada estadual Estela Bezerra (PSB), voltada a criar um Núcleo de Tradução e mediação linguístico-cultural por meio de convênio entre as universidades e institutos de educação superior, além da contratação de mediadores linguísticos e intérpretes comunitários.

Considerações finais

Os fenômenos migratórios são imprevisíveis, a exemplo do que ocorreu com os venezuelanos, obrigados subitamente, a partir de 2017, a deixar seu país devido às crises econômica, política, social. Nesse contexto, o Brasil, país fronteiriço, passou a ser visto como um destino em potencial – principalmente a partir de 2010, pela conjuntura econômica favorável e pelo apelo dos grandes eventos internacionais que o país sediou (a Copa do Mundo e as Olimpíadas, por exemplo). No entanto, para converter-se em país de fato capaz de acolher migrantes e refugiados, precisou superar novos desafios o maior deles, a necessidade de coordenação de políticas públicas e de acolhida humanitária.

Como apontei, embora a Lei de Migração brasileira seja considerada inovadora, ela não se reflete na implementação das políticas públicas do país. Por exemplo, ainda não foi regulamentada e implementada a Política Nacional Migratória, prevista no artigo 120, que exige articulação e cooperação entre organismos internacionais e nacionais, poder público e sociedade civil. Existem, portanto, dois tipos de fragmentação: no plano horizontal, há desconexão das políticas de âmbito federal com as políticas locais; e, no plano vertical, não há representação (menos ainda representatividade) dos migrantes em instâncias de formulação de políticas migratórias. O desafio é elaborar e construir uma política articulada, com ênfase em redes de acolhida e inclusão de pautas múltiplas: saúde, educação, trabalho, moradia – ou seja, cidadania. Isto, porém, só se efetivará se e quando essa pauta abranger também os direitos linguísticos.

Vivemos num país com grande diversidade linguística e cultural que pouco incentivou – quando não combateu administrativamente – a implementação de políticas linguísticas em favor do reconhecimento das várias línguas faladas em nosso território. Historicamente, o Brasil tem sido visto por seus próprios habitantes como um país monolíngue. Essa imagem fantasiosa se consolida pela ausência de direitos linguísticos na pauta das políticas públicas, o que agrava a situação de vulnerabilidade das comunidades linguísticas minoritárias que, no entanto, são parte intrínseca e originária da sociedade brasileira.

Há as múltiplas políticas e iniciativas linguísticas a serem consideradas para garantir direitos aos brasileiros e estrangeiros que não falam o português. Dentre elas, destaco a centralidade da atuação de mediadores linguísticos, cuja invisibilidade é total. Frente a esse vácuo institucional, os eventuais serviços de mediação linguística nas esferas públicas são efetuados por intérpretes voluntários, sem qualquer formação: são membros da comunidade do país de origem do migrante, profissionais de organizações não governamentais e religiosas, discentes e professores ou pesquisadores de universidades.

⁵² Disponível em: <http://www.al.pb.leg.br/36257/covid19-frente-da-democracia-da-alpb-propoe-criacao-de-comite-para-protoger-indigenas-e-refugiados.html>. Acesso em: 15 dez 2021.

Ainda que o Brasil seja reconhecido por seu caráter acolhedor, essa receptividade manifestamente se restringe a certos perfis – branco e europeu –, o que evidencia uma recepção assimétrica, pautada na discriminação e no racismo estrutural do país. Nesse contexto, boa parte dos migrantes, especialmente refugiados e os forçados à migração, acabam subalternizados (Origuela, 2021).

Diante da chegada de mais de 260 mil venezuelanos ao Brasil e da expressiva concentração destes em Roraima (na cidade fronteiriça de Paracaima e na capital, Boa Vista), o governo federal promoveu a Operação Acolhida, em parceria com outros níveis dos poderes públicos, organismos internacionais e sociedade civil. Entre as três frentes de desenvolvimento dessa Operação (ordenamento de fronteiras, abrigamento e interiorização), neste estudo abordei especificamente o programa de interiorização, que busca oferecer melhores condições de vida e trabalho aos migrantes e refugiados venezuelanos que se concentram em Roraima, transportando-os para outros locais do Brasil e buscando assegurar-lhes acesso às políticas públicas (educação, saúde, cultura, entre outras) para que possam integrar-se e participar da vida do país. A efetivação desses propósitos nos municípios para os quais os migrantes são deslocados depende, entretanto, da formação de redes de cooperação entre atores públicos (de nível federal, estadual e municipal) e privados, bem como de algum grau de padronização das políticas de acolhimento, incluindo-se nelas políticas linguísticas. Meu foco de estudo, as ações de acolhimento dos venezuelanos interiorizados na capital do Estado da Paraíba, João Pessoa – para aonde foram levados a partir de 2018 – revelou, entretanto, variadas dificuldades e a falta de diálogo entre atores. Além da carência de ações de proteção conjuntas, observa-se pouca participação dos migrantes em associações e na gestão das políticas voltadas a eles, inclusive as linguísticas – estas ainda restritas e organizadas principalmente pela sociedade civil, ONGs e universidades. Ou seja, no programa de interiorização em João Pessoa ainda é embrionário o respaldo que as instituições públicas oferecem às populações linguisticamente minoritárias para garantir seus direitos, pois as ações linguísticas são desenvolvidas principalmente pela UFPB e UEBP, e pela ONG Aldeias Infantis SOS em parceria com o Projeto Mobilang.

A chegada recente dos indígenas da etnia Warao ao Estado constitui um enorme desafio, tendo em vista suas características culturais e linguísticas. A maioria deles não fala espanhol, muito menos português. Nesse cenário, a presença de um profissional da interpretação comunitária qualificado torna-se vital – no caso, com uma especificidade ainda maior, pois deve ser capaz de atuar com línguas de pouca circulação, como é o caso do warao.

Concluindo, reafirmo ainda uma vez a necessidade de implementação de políticas que enfatizem o diálogo entre instituições públicas, acadêmicas e da sociedade civil, incluídos migrantes, visando garantir direitos às minorias linguísticas, como os venezuelanos e os Warao.

A gestão estadual do programa de interiorização em João Pessoa, sob condução da Secretaria de Estado do Desenvolvimento Humano, em convênio com a Ação Social Arquidiocesana e apoiada por outros órgãos públicos de nível estadual e municipal, assim como e o novo projeto MigraCidades são formas de estruturação das ações que podem e devem ser aperfeiçoadas, com base no planejamento de políticas públicas efetivas e eficazes no campo dos direitos linguísticos. É vital que o Estado brasileiro, por intermédio de suas instituições públicas, em conjunto com organizações da sociedade civil e sobretudo com os próprios imigrantes, promova o apoio linguístico e

implemente políticas linguísticas com o objetivo de garantir o acesso aos direitos humanos aos quais fazem jus todos os cidadãos (Balestro e Gorovitz, 2021, p. 357).

Referências bibliográficas

ACNUDH – ALTO COMISSARIADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS. *Violaciones de los Derechos Humanos en la República Bolivariana de Venezuela: una espiral descendente que no parece tener fin*. Relatório. Jun. 2018. Disponível em:

https://www.ohchr.org/Documents/Countries/VE/VenezuelaReport2018_SP.pdf. Acesso em: 8 nov. 2021.

ACNUR – ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS. Histórico. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/historico/>. Acesso em: 14 out. 2021.

ACNUR. *Manual de procedimentos e critérios para a determinação da condição de refugiado*. [S.I.], 2011. Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/02/Manual_de_procedimentos_e_crit%C3%A9rios_para_a_determina%C3%A7%C3%A3o_da_condi%C3%A7%C3%A3o_de_refugiado.pdf. Acesso em: 17 nov. 2021.

ALBUQUERQUE, Luize. *Migrantes e o processo de integração: um estudo de caso sobre migrantes venezuelanos em João Pessoa*. Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal da Paraíba, 2019.

ALDEIAS INFANTIS SOS. Relatório 2020. Disponível em: <https://www.aldeiasinfantis.org.br/conheca/transparencia/relatorio-de-atividades>. Acesso em: 15 dez. 2021.

ALDEIAS INFANTIS SOS. Disponível em <https://www.aldeiasinfantis.org.br/conheca/onde-estamos/no-brasil/joao-pessoa>. Acesso em: 16 dez. 2021.

ANGELELLI, C. *Revisiting the interpreter's role: a study of conference, court, and medical interpreter in Canada, Mexico, and the United States*. Philadelphia: John Benjamins B.V, 2004.

BALESTRO, A. C.; GOROVITZ, S. Direitos linguísticos de solicitantes de refúgio no Brasil: a presença do mediador linguístico na entrevista de solicitação de refúgio como garantia de direitos humanos. In: *Gragoatá – Revista dos programas de pós-graduação do Instituto de Letras da UFF*, v. 26, n. 54. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2021, p. 355-379.

BRASIL, Decreto nº 50215, 1961. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-50215-28-janeiro-1961-389887-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 2 nov. 2021.

BRASIL. Regimento interno do Comitê Nacional para os Refugiados – Conare. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 6 de novembro de 1998, seção 1, p. 1-2. Disponível em: <https://www.refworld.org/pdfid/54e742a04.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2021.

BRASIL. Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017. Disponível em: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2017/11166.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2021.

BRASIL. Portaria Interministerial nº 9, de 14 de março de 2018. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-interministerial-n-9-de-14-de-marco-de-2018-6653694>. Acesso em: 14 dez. 2021.

CAMARGO, Daniela Arguilar; HERMANY, Ricardo. Migração venezuelana e poder local em Roraima. In: *Revista de Estudos Jurídicos*, ano 22, n. 35, p. 229-251. Franca: Unesp, jan.–jun. 2018.

CASA CIVIL (Brasil). Ata da 2ª reunião do Comitê Federal de Assistência Emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária, 2018. Disponível em: https://www.gov.br/casacivil/pt-br/assuntos/comite-federal-de-assistencia-emergencial/arquivos-das-atas-cfae/anexo_2488504_ata_2a_reuniao_cfae.pdf. Acesso em: 3 nov. 2021.

CASA CIVIL. Informe de interiorização. Novembro de 2021. Disponível em: https://www.gov.br/casacivil/pt-br/acolhida/transparencia/informativos/informe-de-interiorizacao-novembro-2021_211209_180211.pdf/view. Acesso em: 20 dez. 2021.

CARDOSO, Joyce. *A intercompreensão como ferramenta de auxílio aos agentes não-governamentais na Paraíba: compreender para mediar*. Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal da Paraíba, 2020.

CIDH – CONSELHO INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS. Resolução 2/18 – Migração forçada de pessoas venezuelanas. Disponível em:

<https://www.oas.org/pt/cidh/decisiones/pdf/Resolucao-2-18-pt.pdf>. Acesso em: 9 de nov. 2021.

CIDH. *Informe sobre Seguridad Ciudadana y Derechos Humanos*. Disponível em: <https://www.oas.org/es/cidh/docs/pdfs/seguridad%20ciudadana%202009%20esp.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2021.

ESMPU – ESCOLA SUPERIOR DO MINISTÉRIO PÚBLICO DA UNIÃO. Atividade em João Pessoa. Disponível em: <http://escola.mpu.mp.br/h/rede-de-capacitacao-a-refugiados-e-migrantes/atividade-em-joao-pessoa>. Acesso em: 2 dez. 2021.

GARCIA, Fernanda; GOROVITZ, Sabine. O intérprete comunitário: sua agência na entrevista de solicitação de refúgio. In: *TradTerm*, São Paulo, v.36, dez/2020, p. 72-101.

HALE, Sandra Beatriz. *Community Interpreting*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

HAMEL, R. E. Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas de análisis sociolingüístico. In: *Alteridades*, v. 5, n. 10, 1995, p. 79-88.

HOU, Feng. The Initial Destinations and Redistribution of Canada's Major Immigrant Groups: Changes over the Past Two Decades. In: *Analytical Studies Branch Research Paper Series* 254, Ottawa: Statistics Canada, 2005.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. *Migrantes, apátridas e refugiados: subsídios para o aperfeiçoamento de acesso a serviços, direitos e políticas públicas no Brasil*. Série Pensando o Direito, n. 57. Relatório de Pesquisa. Brasília: IPEA, 2015.

LUSSI, Carmem. Políticas públicas e desigualdades na migração e refúgio. In: *Psicologia USP*, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 136- 144, 2015.

MENDES, Denise; FERNANDES, Duval. Interiorização de venezuelanos para Minas Gerais: instituições que atuam em redes sociais. *In: Revista Brasileira de Sociologia*, v. 9, n. 22, p. 222-245.

METIN, E. *Community Interpreting in the USA: Contributions of a Broad-based National Organization*. M.A. Translation Studies Dissertation. Istanbul University, Institute of Social Sciences, 2015.

MIGRACIDADES. Relatório de diagnóstico. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/migracidades/wp-content/uploads/2021/02/Migracidades%E2%80%9393Paraiba.pdf>. Acesso em: 20 dez 2021.

MOBILANG. Quem somos. Disponível em: http://mobilang.unb.br/index.php?option=com_content&view=article&id=8&Itemid=422. Acesso em: 19 dez 2021.

OIM – ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES. Sobre a OIM. Disponível em: <https://brazil.iom.int/pt-br>. Acesso em: 14 out. 2021.

OLIVEIRA, Gilvan M. de; SILVA, Julia I. da. Quando barreiras linguísticas geram violação de direitos humanos: que políticas linguísticas o Estado brasileiro tem adotado para garantir o acesso dos imigrantes a serviços públicos básicos? *In: Gragoatá – Revista dos programas de pós-graduação do Instituto de Letras da UFF*, v.22, n. 42. Niterói: Universidade Federal Fluminense, jan.–abr, 2017. p. 131-153.

ORIGUELA, D. Interpretação comunitária, direitos humanos e assistência social: proposta de política pública no contexto brasileiro. *In: Tradterm*, v.23, p. 225-240. São Paulo, 2014.

ORIGUELA, Daniella A. A atuação do intérprete comunitário junto às comunidades migrantes no Brasil. *In: LIMA, Érica; PISETTA, Lenita Rimoli; VERAS, Viviane. (orgs.) E por falar em tradução*. Bauru: Canal 6 Livraria, 2021.

ORTEGA-HERRÁEZ, J. M. Hacia una mayor calidad formativa en interpretación judicial. *Calidad y traducción – Perspectivas académicas y profesionales*. Madrid: Universidade Alfonso X El Sabio, 2004.

PACÍFICO, Andrea e SILVA, SARAH. A cooperação como instrumento para fortalecer a integração de migrantes forçados venezuelanos na Paraíba em 2018. *In: Monções – Revista de Relações Internacionais da UFGD*, v. 8, n. 16. Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, 2020.

PARAÍBA. Disponível em: <https://paraiba.pb.gov.br/noticias/sedh-realiza-curso-de-formacao-em-direitos-humanos-e-a-questao-imigratoria>. Acesso em: 20 dez. 2021.

PARAÍBA. Disponível em: [https://paraiba.pb.gov.br/noticias/paraiba-recebe-selo-migracidades-2021-da-organizacao-internacional-para-as-migracoes-e-da-ufrgs#:~:text=O%20Governo%20da%20Para%C3%ADba%20recebeu,Grande%20do%20Sul%20\(UFRGS\)](https://paraiba.pb.gov.br/noticias/paraiba-recebe-selo-migracidades-2021-da-organizacao-internacional-para-as-migracoes-e-da-ufrgs#:~:text=O%20Governo%20da%20Para%C3%ADba%20recebeu,Grande%20do%20Sul%20(UFRGS)). Acesso em: 20 dez. 2021.

PEREIRA, José C.; CARVALHO, Leticia; PARISE, Paolo. Venezuelanos acolhidos na Missão Paz: do lugar para descanso à incidência política e inserção social. *In: BAENINGER R.; JAROSHINSKI, J. C. (coords.). Migrações venezuelanas*. Campinas: Nepo/Unicamp, 2018. p. 293-303

PNUD. Sobre o PNUD. Disponível em: <https://www.br.undp.org/content/brazil/pt/home/about-us.html>. Acesso em: 14 out. 2021.

PÖCHHACKER, F. Interpreting as mediation. In: VALERO-GARCÉS, C.; MARTIN, A. (ed.). *Crossing Borders in Community Interpreting – Definitions and dilemmas*. Amsterdam: John Benjamins, 2004. p. 9-26

PÖLLABAUER, S. “Translation culture” in Interpreted Asylum Hearings. In: PYM, A.; SHLESINGER, M.; JETTMAROVÁ, Z. (orgs.) *Sociocultural Aspects of Translating and Interpreting*. Amsterdam: John Benjamins, 2006.

PYM, A.; SHLESINGER, M.; JETTMAROVÁ, Z. (orgs.) *Sociocultural Aspects of Translating and Interpreting*. Amsterdam: John Benjamins, 2006.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. (2018a). Relatório trimestral. Comitê Federal de Assistência Emergencial. Disponível em: <https://www.gov.br/casacivil/pt-br/acolhida/transparencia/relatorios/1o-relatorio-geral-operacao-acolhida.pdf/@@download/file/1%C2%BA%20Relat%C3%B3rio%20Geral%20Opera%C3%A7%C3%A3o%20Acolhida.pdf>. Acesso em: 3 nov. 2021.

R4V – PLATAFORMA DE COORDINACIÓN INTERAGENCIAL PARA REFUGIADOS Y MIGRANTES DE VENEZUELA. Refugiados y migrantes venezolanos en la región. Disponível em: <https://www.r4v.info/es/document/r4v-america-latina-y-el-caribe-refugiados-y-migrantes-venezolanos-en-la-region-noviembre-1>. Acesso em: 20 dez. 2021.

ROCHA, Gustavo do Vale; RIBEIRO, Natália Vilas Pinto. Fluxo migratório venezuelano no Brasil: análise e estratégias. In: *Revista Jurídica da Presidência*, v. 20 n. 122, p. 541-563. Brasília, 2019.

SCHNEIDER-MIZONY, Odile. Les droits linguistiques sont-ils solubles dans l’espace?. In: *Les Cahiers du GEPE*, n. 9, Migration(s) et langues; langues et espace(s), Strasbourg: Groupe d’Etudes sur le Plurilinguisme Européen/Université de Strasbourg, 2018. [Online]

SILVA, Sarah. *A integração local dos migrantes forçados venezuelanos na Paraíba (2018-2020)*. Dissertação de mestrado em Relações Internacionais, Universidade Estadual da Paraíba, 2021.

SILVA, Sarah; PACÍFICO, Andrea. Atuação da rede local na proteção de migrantes venezuelanos durante a pandemia de COVID-19 na Paraíba. Anais do V SERPINF e III SENPINF, 2020.

SIMÕES, Gustavo. Venezuelanos em Roraima: características e perfis da migração venezuelana para o Brasil. In: CIERCO, Teresa. (org.). *Fluxos migratórios e refugiados na atualidade*. Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer Stiftung, 2017.

TONELLA-TÜZÜN, Lilian. An investigation of the strategy of interiorization of the Venezuelans refugees in Brazil. In: *OPUS – International Journal of Society Research*, v. 8, n. 15, 2018. p. 1696-1715.

TORRES, Raíssa. *Imigrantes e refugiados venezuelanos na Paraíba: aspectos para o desenvolvimento da política migratória em nível local*. Tese de doutorado, Universidade Federal da Paraíba, 2019.

UNFPA – FUNDO DE POPULAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. UNFPA no Brasil. Disponível em: <https://brazil.unfpa.org/pt-br>. Acesso em: 14 out. 2021.

VARENNE, Fernand de. Language Rights as an Integral Part of Human Rights. *In: International Journal on Multicultural Societies*, The Conditions of Modern Return Migrants, v. 3, n. 1, 2001. p. 15-25.

VASCONCELOS, Iana. Entre acolher e manter a ordem – Notas etnográficas sobre a gestão das forças armadas brasileiras nos abrigos para venezuelanos/as solicitantes de refúgio em Boa Vista-RR. *In: MACHADO, Igor J. de R. (org.). Etnografias do refúgio no Brasil*. São Carlos: EduFScar/ Universidade Federal de São Carlos, 2020. p. 104-117.

XAVIER, Fernando César Costa. A interiorização como um direito social universalizável. *In: Revista Direito GV*, v. 17, n. 1, jan./abr. 2021.

WADENSJÖ, C. Dialogue Interpreting and the Distribution of Responsibility. *In: Hermes, Journal of Linguistics*. v. 14, n. 8, 1995, p. 111-129.

Bruno Vicente Lippe Pasquarelli

Bolsista do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL). Pós-doutorando do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap), desenvolve pesquisa sobre a política migratória no Brasil, abordando a importância da governança na formulação de políticas públicas para migrantes e refugiados e das políticas linguísticas para migrantes e refugiados venezuelanos no Programa de Interiorização da Operação Acolhida. Professor de Relações Internacionais no Centro Universitário Sagrado Coração (Unisagrado), Bauru, SP. Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar, 2015), fez doutorado-sanduíche na Universidade de Oxford (Reino Unido, 2014). Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar, 2011). Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar, 2008), e em Direito, pela Instituição Toledo de Ensino (ITE, 2017). Membro do Centro de Estudos de Partidos Políticos Latino-Americanos (CEPPLA/ UFSCar), e coordenador do Núcleo de Pesquisa em Política Externa Sul-americana (NUPPES). Desenvolve pesquisa sobre migrações internacionais, instituições políticas comparadas, processo decisório, relações Executivo–Legislativo e política externa. É coordenador do projeto de extensão Legis-Bauru, que monitora as atividades legislativas do município de Bauru, e coordenou o projeto Bauru Novo Lar, que promove a acolhida de imigrantes.

Kreyòl pale, kreyòl konprann: o ensino de crioulo haitiano e a formação de intérpretes comunitários no Brasil em contexto humanitário

Bruno Pinto Silva

Resumo: Desde 2010, especialmente em razão do terremoto no Haiti, a imigração haitiana se tornou uma das mais significativas no Brasil. Assim, a atuação do intérprete comunitário se mostra muito importante para a superação da barreira linguística, e torna possível o acesso desses imigrantes a serviços públicos. Visto que não há em língua portuguesa material didático de crioulo haitiano, me coloco diante do seguinte problema: como suprir essa necessidade por meio de um material didático que sirva de apoio à formação e atuação de intérpretes comunitários em âmbito humanitário que queiram se especializar neste par de línguas? O projeto procura contextualizar a imigração haitiana desde 2010 até o momento atual, a fim de orientar a elaboração de um material didático que contemple as principais necessidades reveladas pela pesquisa. O material didático foi desenvolvido com base no modelo de gramática contrastiva, em que as estruturas do crioulo haitiano serão comparadas com as do português brasileiro.

Palavras-chave: crioulo haitiano; imigração no Brasil; interpretação comunitária; contexto humanitário.

Introdução

Em 2004, a relação entre o Brasil e o Haiti alcançou um patamar inédito na história dos dois países. Naquele ano estabeleceu-se a Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti, a Minustah, intervenção militar da Organização das Nações Unidas (ONU)¹ – que foi comandada pelo Brasil de 2004 a 2017. Mais de 30 mil

¹ A mais longa operação da ONU no Haiti, com 13 anos de duração (2004-2017), a Minustah “foi concebida originalmente com o objetivo de colaborar com instituições locais em um contexto de instabilidade política dominada pelo crime organizado. O mandato foi prolongado devido às catástrofes naturais: em 2010, o Haiti sofreu um terremoto, e em 2016 padeceu os arrasadores efeitos do furacão Matthew, acontecimentos que aumentaram a insegurança da situação política do país”. A matéria de Sabine Lee e Susan Bartels para *El País* (Os filhos abandonados da ONU no Haiti) traz também informações sobre violações de direitos humanos e crimes cometidos pelos soldados das forças da ONU. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2019-12-27/os-filhos-abandonados-da-onu-no-haiti.html>.)

militares brasileiros viveram no Haiti durante esse período. A marca deixada pela Missão, entretanto, não foi das melhores: a imprensa denunciou uma série de violações dos direitos humanos cometidos por militares, como centenas de casos de abuso sexual (LEE; BARTELS, 2019).

Mas é somente a partir de 2010 que essas relações ganham outro contorno e impulso, quando passa a ocorrer uma significativa vinda de haitianos para o Brasil. Em 12 de janeiro daquele ano, o Haiti sofreu um terremoto devastador, de magnitude 7.0 na escala Richter. Mais de 300 mil mortos e a destruição da cidade de Porto Príncipe, capital do país. Nesse cenário, a migração para o Brasil se intensifica: apenas sete haitianos haviam entrado no Brasil como refugiados em 2009 e número chega a 595 no ano seguinte; já em 2014 os refugiados haitianos no país totalizaram 29.241 pessoas, segundo levantamento a Diretoria de Análise de Políticas Públicas da Fundação Getúlio Vargas (DAPP/FGV). Dados do relatório anual de 2021 do Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra) indicam que hoje a migração haitiana é a segunda maior, atrás apenas da venezuelana (CAVALCANTI *et al.*, 2021). Em menos de uma década (entre 2011 e 2020), o número de haitianos (residentes e temporários) que imigraram para o Brasil chegou a de 149.085.

Duval Fernandes e Andressa V. de Faria (2017) comentam que os primeiros grupos dispersos de haitianos começaram a chegar em 2010, ao Amazonas, na cidade de Tabatinga, fronteira com o Peru – imigrantes que logo seguiam para Manaus. Nos primeiros meses, esses imigrantes não chamaram a atenção das autoridades brasileiras, mas no final de 2011 já se registravam mais de 4 mil haitianos no país. O número continuou crescendo, passando de 20 mil em 2013, em seguida 55 mil em 2014, e 65 mil em 2015 (COSTA, 2012; SILVA, 2013)².

A solicitação de refúgio por parte de haitianos era frequentemente recusada pelo governo brasileiro, uma vez que a principal justificativa – o terremoto de 2010 – não se enquadrava no previsto pela legislação brasileira para o *status* de refugiado. A Lei nº 9.474, de 1997, reconhece como refugiado todo indivíduo que:

- I - devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas encontre-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país;
- II - não tendo nacionalidade e estando fora do país onde antes teve sua residência habitual, não possa ou não queira regressar a ele, em função das circunstâncias descritas no inciso anterior;
- III – devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país. (BRASIL, Art. 1, Lei nº 9.474, 1997)

Em 2011, pela primeira vez, o Conselho Nacional de Imigração (CNIg), por meio da Resolução Normativa nº 27/1998, concedeu a autorização de permanência em território nacional a um grupo de 199 haitianos. Em dezembro de 2011, o número de solicitações de permanência concedida já ultrapassava 600. Em janeiro de 2012, o CNIg editou a Resolução Normativa nº 97/2012, que dispõe sobre a concessão do visto permanente a imigrantes de nacionalidade haitiana. Dizem os artigos 1º e 2º dessa resolução:

² Pormenores a respeito dos números e de como se deu a chegada desses imigrantes ao Brasil podem ser encontrados em Faria (2012), Seguy (2014), Joseph (2015) e Pachi (2019).

Art. 1º Ao nacional do Haiti poderá ser concedido o visto permanente previsto no art. 16 da Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, por razões humanitárias, condicionado ao prazo de 5 (cinco) anos, nos termos do art. 18 da mesma Lei, circunstância que constará da Cédula de Identidade do Estrangeiro.

Parágrafo único. Consideram-se razões humanitárias, para efeito desta Resolução Normativa, aquelas resultantes do agravamento das condições de vida da população haitiana em decorrência do terremoto ocorrido naquele país em 12 de janeiro de 2010.

Art. 2º O visto disciplinado por esta Resolução Normativa tem caráter especial e será concedido pelo Ministério das Relações Exteriores, por intermédio da Embaixada do Brasil em Porto Príncipe.

Parágrafo único. Poderão ser concedidos até 1.200 (mil e duzentos) vistos por ano, correspondendo a uma média de 100 (cem) concessões por mês, sem prejuízo das demais modalidades de vistos previstas nas disposições legais do País. (CNIG, 2012)

Fernandes e Faria discutem em detalhes o visto humanitário concedido aos haitianos como resposta a seus constantes pedidos, até então frequentemente recusados. E apontam:

[...] [A] chegada dos haitianos e também de imigrantes de outras nacionalidades mostrou que os mecanismos legais de que dispõe o país não estão adaptados à nova realidade de um mundo no qual as pessoas transitam por diversas razões, sendo a mais importante a migração laboral.

[...] [H]á de se buscar conhecer com profundidade a situação, prevendo os impactos das medidas adotadas, caso contrário o governo passa a ser ator coadjuvante em processos migratórios que ampliam a vulnerabilidade e o desrespeito aos direitos humanos dos imigrantes. (FERNANDES e FARIA, 2017, p. 157)

Parte do esforço para garantir o respeito aos direitos dos imigrantes no Brasil remete ao acolhimento em sua língua primeira. As necessidades linguísticas que emergem das situações de interação com agentes públicos muitas vezes impedem que esses imigrantes tenham acesso a serviços que lhes são de direito, uma vez que não está prevista a presença de profissionais com treinamento adequado para atuar como intérpretes para mediar a comunicação entre os imigrantes haitianos e autoridades e servidores públicos brasileiros.

Mas, afinal, que língua falam os haitianos?

Tanto o francês quanto o crioulo haitiano são línguas oficiais no Haiti. O crioulo haitiano, no entanto, é a língua de fato no país. O francês é falado apenas na escola, mas não em casa, o que também é problemático já que a escolarização acaba se instituindo numa língua que não é aquela dos alunos, conforme aponta Michel DeGraff (2017).

O Haiti já foi descrito como modelo do que se conhece por “diglossia” (FERGUSON, 1959). A diglossia é a situação em que duas línguas são faladas em uma comunidade, sendo uma a língua de prestígio, adotada em contextos mais formais e oficiais, e outra, no dia a dia, em contextos menos formais. No entanto, o linguista haitiano Yves Dejean argumenta que a definição de diglossia não se aplica ao Haiti porque “todos os haitianos falam crioulo e a grande maioria deles (por volta de 95%) são falantes monolíngues de crioulo. Esta maioria não pode, portanto, fazer uma escolha entre o crioulo (sua única língua materna) e o francês (que não falam)” (DEJEAN, 1983, p. 211).

Feitas essas considerações, é preciso reconhecer que iniciativas de acolhimento ao número expressivo de imigrantes haitianos no Brasil pressupõe também lidar com suas necessidades linguísticas. Para dar voz a essas pessoas em sua interlocução com os serviços públicos, e indispensável a atuação de mediadores linguísticos, os chamados intérpretes comunitários. Essa interpretação tem sido exercida por familiares, amigos, vizinhos e, pior, por crianças – filhos e filhas dos próprios imigrantes que, matriculados em escolas locais, acabam por adquirir proficiência em português antes dos pais. Essa atividade, entretanto, deveria ser assegurada pelo Estado e reconhecida profissionalmente. Por não contar com reconhecimento institucional, o intérprete comunitário carece de formação, tanto nas línguas de trabalho quanto nas especificidades da mediação. No caso dos intérpretes de crioulo haitiano, o problema é ainda maior, pois não há em português material didático para especialização nessa língua. Como formar intérpretes comunitários em âmbito humanitário que queiram se especializar nesse par de línguas? Como suprir a necessidade de um material didático que sirva de apoio à sua atuação?

Acredito que um material didático que contemple as principais necessidades de formação do intérprete comunitário ou humanitário no par de línguas português | haitiano deve ir além da língua de trabalho e abarcar os caminhos burocráticos para a obtenção do visto humanitário, bem como outros processos pelos quais os imigrantes passam para ter acesso a direitos como emprego, saúde e educação. Nesses processos e procedimentos a tradução e a mediação linguística serão, sem dúvida, essenciais. Por isso trato desses aspectos a seguir, mesmo que alguns deles sejam prévios à chegada no Brasil. E também apresento algumas das iniciativas que visam auxiliar os haitianos nesses processos burocráticos, implementadas especialmente por parte da comunidade haitiana no Brasil.

A carga e o preço da burocracia na vida dos imigrantes haitianos

O processo burocrático para a vinda de um haitiano ao Brasil começa com a obtenção do visto brasileiro ainda no Haiti. A página eletrônica oficial da Embaixada do Brasil em Porto Príncipe³ elenca um conjunto de cerca dez documentos (ou vistos) exigidos para entrar no Brasil, de acordo com o propósito da vinda. Há vistos individuais, mas há também vistos para reunião da família⁴ – o que se aos vistos humanitários individuais ou familiares. Os pormenores acerca de cada um dos tipos de visto devem ser buscados na própria página da Embaixada – onde as informações estão disponíveis apenas em português e francês.

Entre as diferentes categorias de visto, darei atenção especial ao visto humanitário para haitianos⁵, pois esta é a categoria de visto que grande parte dos haitianos obtém para vir ao Brasil. Na página da Embaixada dedicada a esse visto específico, em língua francesa, apenas algumas informações sobre os procedimentos estão escritas em crioulo haitiano.

³ No endereço <http://portoprincipe.itamaraty.gov.br>.

⁴ São exigidos os vistos: de visita (VIVIS); temporário I (VITEM I); temporário III (VITEM III); temporário IV (VITEM IV); visto V (VITEM V); visto VI (VITEM VI); visto VII (VITEM VII); permanente (VIPER); diplomático (VIDIP) e oficial (VISOF). Disponível em: http://portoprincipe.itamaraty.gov.br/fr/a_propos_des_visas.xml.

⁵ Disponível em: http://portoprincipe.itamaraty.gov.br/pt-br/vistos_humanitarios_para_haitianos.xml.

O processo de obtenção do visto humanitário é feito *online*, por meio do Centre de éception des Demandes de Visas pour le Brésil (Centro de recebimento de pedidos de vistos para o Brasil) – ou BVAC, ligado à Organização Internacional para as Migrações (OIM). Novamente, no *site* há apenas duas opções de leitura, em francês e em inglês. Mas há instruções em crioulo haitiano num vídeo oficial disponível no Youtube, *Bon jan enfomasyon sou viza Brezil pou ayisyen: yon videyo ofisyèl IOM*⁶.

Chegar à página eletrônica do BVAC a partir da página de entrada da IOM não é tarefa das mais simples, mas é nela que os interessados na obtenção do visto humanitário podem agendar seu atendimento na Embaixada brasileira. Na data e horário agendados para a entrevista, o imigrante que pleiteia esse tipo de visto deve comparecer à Embaixada munido de uma série de documentos⁷, entre os quais o recibo de pagamento da taxa do BVAC (no valor de US\$ 60,00 em dezembro de 2021). O processo de obtenção do visto pode demorar até 120 dias. A resposta vem por telefone. Com o visto, o cidadão haitiano pode vir e permanecer legalmente no Brasil. Mas, para que tenha acesso à maioria de seus direitos, os trâmites burocráticos continuam.

No Brasil, um dos primeiros passos do imigrante recém-chegado é a tradução de seus documentos – emitidos originalmente em francês no caso dos haitianos – trabalho que deve ser feito por tradutor juramentado. É possível encontrar tradutores juramentados por meio de pesquisas em *sites* de busca na internet ou em *sites* específicos, como o do Sindicato Nacional dos Tradutores (Sintra)⁸. No Estado de São Paulo, em dezembro de 2021 o preço de tradução juramentada por lauda era de R\$ 58,18 para textos comuns (passaportes, certidões de registros civis, cédula de identidade, habilitação profissional e documentos similares) e de R\$ 81,45 para textos especiais (jurídicos, técnicos e científicos, bancários e contábeis, certificados e diplomas escolares). Os valores são cobrados por lauda⁹, de acordo com tabela estabelecida pela Junta Comercial do Estado de São Paulo (Jucesp).

Um dos primeiros documentos que o imigrante deve obter para se inserir na sociedade (trabalho, saúde, educação) é o Registro Nacional de Estrangeiro – RNE. A partir da data de seu ingresso em território brasileiro, o imigrante tem o prazo de 90 dias para a solicitação de seu RNE. A solicitação desse documento deve ser feita pelo *site* da Polícia Federal, por meio de formulário específico. O formulário de solicitação de RNE – disponível em cinco línguas, entre as quais o francês – deve ser preenchido *online* e, em seguida impresso, para que o solicitante agende sua visita ao posto mais próximo da Polícia Federal. Para tanto, o solicitante deverá pagar a taxa para a emissão da primeira via de seu RNE (no valor de R\$ 204,77 em dezembro de 2021). Na visita agendada – em que não contará com um profissional de interpretação comunitária – o solicitante deve levar seu passaporte; o visto consular obtido em seu país de origem; duas fotos 3x4

⁶ No endereço <https://www.youtube.com/watch?v=Sa3DKIOCG8g>.

⁷ São eles: passaporte válido (com pelo menos 6 meses de validade a contar a partir da data de chegada a Brasil e ao menos duas páginas em branco); uma foto 3 x 4 recente; certidão de registro judiciário emitida pela Diretoria Central da Polícia Judiciária do Haiti (DCPJ), para os maiores de 18 anos; a reserva de passagem de avião; Certificado Internacional de Vacinação; certidão de nascimento emitida pelos Arquivos Nacionais; recibo de pagamento da taxa do BVAC.

⁸ No endereço: <http://www.sintra.org.br>.

⁹ Lauda de até 1000 (mil) caracteres digitados, não computados os espaços em branco, ou 25 (vinte e cinco) linhas datilografadas ou equivalentes.

recentes, coloridas, com fundo branco; e o recibo original do pagamento da taxa de emissão do RNE.

Outro documento de grande importância é o Cadastro de Pessoa Física (CPF). A solicitação do CPF deve ser feita no *site* da Receita Federal, com o preenchimento de formulário específico para solicitantes estrangeiros – no qual todas as instruções estão em português. O solicitante deve se dirigir a uma agência conveniada à Receita Federal, e pagar uma taxa (de R\$ 7,00 em dezembro de 2021). Durante o cadastramento, será necessário informar tanto o número do passaporte como o do RNE. Vê-se, portanto, que o procedimento para a obtenção do CPF não é tão distinto daquele do cidadão brasileiro nato. O mesmo acontece com a solicitação da Carteira de Trabalho.

A Carteira de Trabalho e Previdência Social (CTPS) é indispensável para aqueles que desejam atuar no mercado de trabalho formal, em funções assalariadas que garantem direitos como férias e licenças, aposentadoria, seguro-desemprego, Fundo de Garantia por Tempo de Trabalho (FGTS). A CTPS é emitida gratuitamente pelo Ministério do Trabalho e Previdência Social (MTPS), bastando que o solicitante compareça a uma das Superintendências Regionais do Trabalho e Emprego – onde também não haverá um profissional apto a fazer interpretação. Os endereços da rede de atendimento do Ministério nos diversos estados e no Distrito Federal assim como outras informações podem ser encontrados no site do MTPS¹⁰ – sempre em português. No caso do imigrante, o prazo de validade da carteira é vinculado ao tempo de permanência autorizado no Brasil, se houver. Para a solicitação de CTPS, o imigrante deve levar duas fotos 3x4 recentes (com fundo branco), seu visto ou seu RNE, seu CPF e um comprovante de residência.

A seguir, reprodução da página de acesso à cartilha *Guia de informação sobre trabalho aos imigrantes e refugiados*, desenvolvida pelo MTPS e o Instituto Migrações e Direitos Humanos (IMDH)¹¹, com versões em espanhol e francês, para fornecer aos imigrantes esclarecimentos sobre os vários processos e procedimentos burocráticos relacionados ao mundo do trabalho no Brasil.

¹⁰ A partir do endereço: <https://www.gov.br/trabalho-e-previdencia/pt-br>.

¹¹ O IMDH é uma associação sem fins lucrativos, de caráter filantrópico, vinculada à Congregação das Irmãs Scalabrinianas. Dedicar-se ao atendimento jurídico e socioassistencial, à acolhida humanitária e à integração social e laboral de pessoas migrantes, solicitantes de refúgio, refugiadas e apátridas, principalmente aquelas em situação de maior vulnerabilidade. Fundado em 1999 em Brasília, mantém um escritório em Boa Vista/Roraima (o IMDH Solidário) voltado ao atendimento a mulheres e crianças venezuelanas, com ações que abrangem também o município fronteiriço de Pacaraima.

Em âmbito nacional, desde 2004 o Instituto articula a Rede Solidária para Migrantes e Refugiados (RedeMiR), que reúne cerca de 60 instituições da sociedade civil de todas as regiões do Brasil.



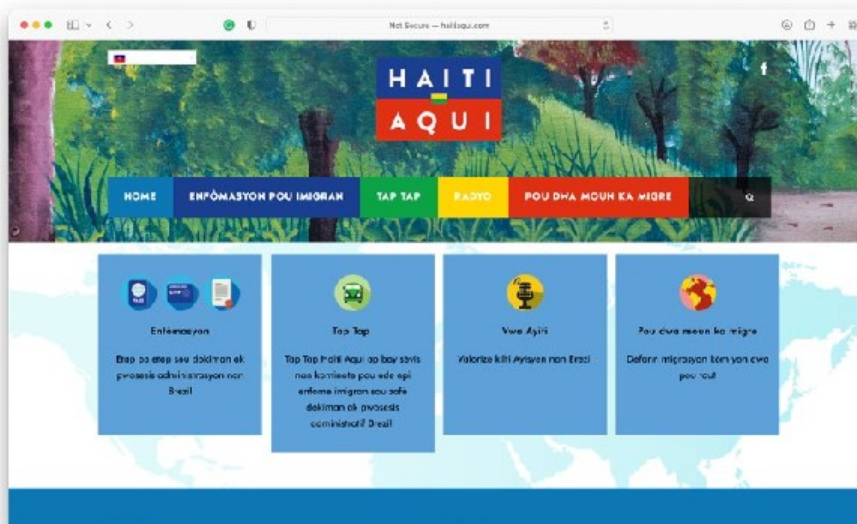
Fonte: <https://haiti.iom.int/bvac/sites/bvac/files/pdf/guia-trabalho-haitiano.pdf>

Ocorre que todo o percurso de processos e procedimentos burocráticos exigidos para a obtenção de alguns dos principais documentos que garantem direitos aos imigrantes quase nunca é conhecido pelos agentes públicos com quem os haitianos se relacionam. Também não costuma ser abordado nos cursos de formação de tradutores e intérpretes comunitários. Por isso, considero essencial pontuá-lo para subsidiar a elaboração de um material didático voltado à formação de tradutores e intérpretes comunitários do par linguístico crioulo haitiano | português capazes de uma atuação compreensiva e situacional.

Devido à falta de informação sobre esses temas e processos entre os brasileiros, mesmo os que se voluntariam na ajuda comunitária a imigrantes e refugiados, é comum que iniciativas de auxílio com questões burocráticas surjam da própria comunidade que já está estabelecida no país há mais tempo. Essas iniciativas da própria comunidade haitiana são de especial importância porque fornecem, em crioulo haitiano, instruções detalhadas que ajudam esses imigrantes a se familiarizarem com informações que possibilitam a regularização documental no Brasil. E possibilitam a inserção no mercado de trabalho e em instituições como escolas e universidades, por exemplo.

Uma das iniciativas da comunidade haitiana no Brasil é o *site HaitiAqui.com*¹², onde é possível encontrar tutoriais para a obtenção desses documentos – e de outros não mencionados aqui. O *site*, que é ligado à organização social Viva Rio, também reúne informações e orientações relevantes sobre saúde, moradia, família, educação, cultura etc. *HaitiAqui.com* está disponível em português, inglês e nas duas línguas oficiais do Haiti, o francês e o crioulo haitiano.

¹² Disponível no endereço: <http://haitiaqui.com>.



Fonte: <http://haitiaqui.com/ht/>

Outra iniciativa identificada nesta pesquisa é o site *Haitiens au Brésil – Ayisyen nan Brazil*¹³, página que também reúne informações em crioulo haitiano sobre visto, trabalho, saúde etc.



Fonte: <https://sites.google.com/site/haitiensaubresil/>

Não há como não reconhecer a importância de se promover a participação dos haitianos na sociedade brasileira por meio, por exemplo, do aprendizado do português como língua de acolhimento. No entanto, entendo que iniciativas complementares de mediação linguística são indispensáveis nas fases iniciais de adaptação dos recém-chegados. Assim, para que mais brasileiros aprendam o crioulo haitiano e se habilitem como intérpretes nessa língua, é necessário haver algum material por onde começar – e a elaboração de material desse tipo é o intento central deste trabalho. Antes, porém, de descrever o material que desenvolvi, é indispensável conhecer o terreno e, portanto, responder à seguinte pergunta: o que é uma língua crioula?

¹³ Disponível no endereço: <https://sites.google.com/site/haitiensaubresil/>.

Afinal, o que são as chamadas línguas crioulas?

A formação de novas línguas como resultado dos contatos linguísticos em algumas regiões do mundo há muito intriga linguistas de diversas áreas. Ao longo dos anos, diversas teorias tentaram dar conta dos processos linguísticos envolvidos na gênese das chamadas “línguas de contato” – farei um breve sobrevoo dessas teorias, de suas principais hipóteses e de alguns dos questionamentos a que estão submetidas. Mas, antes, vale notar que Hugo Schuchardt (1884, p. 5), um pioneiro no estudo do contato de línguas, já dizia: “não há língua totalmente não mista¹⁴”. Ou seja, o contato linguístico faz parte da história de todas as línguas.

Muitas dessas *línguas de contato* são classificadas sob os rótulos *pidgin* e *crioulo*. O termo *crioulo* provavelmente tem origem no português, como comenta Viveka Velupillai (2015), e era usado inicialmente como designação etnográfica dos nascidos nas colônias europeias nas Américas. Em seguida passou a ser usado também para animais e plantas encontradas nas colônias, até então desconhecidos dos europeus. E gradualmente passou a ser usado em referência às culturas e línguas desses povos. Sobre a origem de *pidgin* Velupillai (2015) aponta diversas hipóteses explicativas, sendo a mais aceita a de que tenha surgido inicialmente em Cantão, na China, como derivado da pronúncia alterada da palavra inglesa *bussiness*.

Entre as várias correntes teóricas que buscam explicar a origem e a estruturação dos *pidgins* e *crioulos*, destaco: a Teoria da Monogênese, a Hipótese do Bioprograma Linguístico e a Hipótese da Relexificação.

A Teoria da Monogênese propõe que muitos dos *pidgins* e *crioulos* têm origem comum: um *pidgin* de léxico português surgido na África, no século XV. Keith Whinnom (1956) baseia-se nas muitas similaridades entre a gramática e o vocabulário das variedades vernaculares de contato do espanhol nas Filipinas e do indo-português para sugerir a proposta da monogênese para essas línguas. Alguns anos depois, os trabalhos de Douglas R. Taylor (1959) e de Robert W. Thompson (1961) apontam mais similaridades entre os crioulos, defendendo o que ficou conhecido por Teoria da Monogênese nos estudos de contato linguístico.

A Hipótese do Bioprograma Linguístico (HBL) foi proposta por Derek Bickerton. Nesta hipótese, assim como na teoria monogenética, a ênfase recai nas similaridades entre as línguas de contato – similaridades que são atribuídas a um programa biolinguístico inato das crianças que crescem numa comunidade em que há intenso contato linguístico. Esse autor diz:

As evidências advindas das línguas crioulas sugerem que a aquisição da primeira língua é mediada por um dispositivo inato de um tipo diferente. Em vez de listar uma gama de modelos gramaticais disponíveis, o dispositivo fornece à criança um modelo gramatical único e bastante específico. Foi apenas em comunidades de língua *pidgin*, onde não havia nenhum modelo gramatical que pudesse competir com a gramática inata da criança, que o modelo de gramática inata não foi completamente suprimido. A gramática inata revestiu então qualquer vocabulário que estivesse disponível no local e

¹⁴ No original: “es gibt keine völlig ungemischte Sprache”.

deu origem às línguas crioulas que conhecemos hoje. (BICKERTON, 1983, p. 68 – tradução minha)¹⁵

A HBL já foi descrita como a primeira tentativa gerativista de elucidar e explicitar a gênese das línguas crioulas (DEGRAFF, 1999, X). Sua proposta, no entanto, não foi bem aceita e logo começaram a surgir outras explicações, como a que ficou conhecida por Hipótese da Relexificação.

O termo *relexificação* aparece pela primeira vez no trabalho de William A. Stewart (1962) sobre as línguas crioulas do Caribe. Em Pieter C. Muysken (1981), a proposta da relexificação foi mais desenvolvida, em aplicação à *media lingua*, uma variedade do quéchua falado no Equador, cujo léxico original foi substituído pelo do espanhol. A ideia principal é justamente um processo de contato entre línguas no qual se mantêm o léxico de uma e a gramática da outra. Claire Lefebvre (1998), que trabalha com a Hipótese da Relexificação para explicar o crioulo haitiano, procura mostrar que, enquanto seu léxico vem primariamente do francês, sua gramática vem do fon, língua africana do grupo gbe. Ela escreve:

A relexificação é, portanto, um processo mental que constrói novas entradas lexicais copiando as entradas lexicais de um léxico já estabelecido e substituindo suas representações fonológicas por representações derivadas de outra língua. (LEFEBVRE, 1998, p. 16 - tradução minha)¹⁶

Há, portanto, um léxico pré-existente da língua dos falantes nativos (L1) que entra em contato com outro léxico, de uma língua-alvo (L2), num processo orientado semanticamente. Ou seja, nesse contato há necessidade de relação semântica entre os itens lexicais. Segundo essa hipótese, é possível prever que esses itens terão as propriedades semânticas e sintáticas de uma língua (o que geralmente se chama de *substrato*) e a representação fonética da língua lexificadora (o que se tem chamado de *superestrato*).

Outras perspectivas teóricas surgiram para tentar explicar o processo de formação de crioulos e pidgins. Muitas delas, no entanto, deixam de considerar os fatores sociais mais amplos envolvidos nesses contatos linguísticos e se refletem também na formação dessas línguas. Uma das propostas que aponta a importância de observar os fatores sociais e ecológicos no contato das línguas está em Sarah G. Thomason e Terrence Kaufman:

É a história sociolinguística dos falantes, e não a estrutura de sua língua, que é o principal determinante do resultado linguístico do contato entre as línguas.

¹⁵ No original: “*The evidence from creole languages suggests that first-language acquisition is mediated by an innate device of a rather different kind. Instead of making a range of grammatical models available, the device provides the child with a single and fairly specific grammatical model. It was only in pidgin-speaking communities, where there was no grammatical model that could compete with the child’s innate grammar, that the innate grammar model was not eventually suppressed. The innate grammar was then clothed in whatever vocabulary was locally available and gave rise to the creole languages heard today*”.

¹⁶ No original: “*Relexification is thus a mental process that builds new lexical entries by copying the lexical entries of an already established lexicon and replacing their phonological representations with representations derived from another language*”.

Considerações puramente linguísticas são relevantes, mas estritamente secundárias no geral. (THOMASON & KAUFMAN, 1988, p. 35 - tradução minha).¹⁷

Embora reconheçam a importância dos fatores sociais, hoje vistos como imprescindíveis para compreender melhor os contatos linguísticos, há poucas informações sociolinguísticas no modelo desses autores. Seu ponto de vista é o da linguística histórica, que pretende propor um modelo de análise capaz de, com alguma segurança, prever as interferências linguísticas que podem resultar do contato entre as línguas. Mas não foi o modelo de análise que tornou esses autores conhecidos. Foram as proposições de Thomason e Kaufman quanto à relação genética de *crioulos* e *pidgins* com as línguas que participaram de sua formação que ecoaram no campo dos estudos crioulisticos.

Segundo Thomason e Kaufman, os *crioulos* e *pidgins* se formaram devido a uma ruptura de transmissão, que resultou na aprendizagem imperfeita de L2. Essa transmissão “anormal” (nas palavras dos autores) quebra, portanto, a filiação genética dos *crioulos* e *pidgins* tanto com as línguas de substrato quanto com as línguas de superestrato. Portanto, essas línguas não podem ser alocadas em uma Stammbaumtheorie (teoria da árvore genealógica, em português), ou seja, em uma árvore de famílias linguísticas. Essas línguas não teriam relação genética com nenhuma das línguas que participaram de sua formação¹⁸.

Outra abordagem tradicional, conhecida como “ciclo de vida” (HALL, 1962, 1966), é uma das principais ideias ainda prevalentes no campo da crioulistica. Esta é a explicação mais usual em manuais e dicionários modernos de linguística. A ideia tradicional do ciclo de vida dos *crioulos* propõe para essas línguas os seguintes estágios: *pidgin* (pidginização) > *crioulo* (crioulização) > *pós-crioulo* (descrioulização). O *pidgin* é um “estágio” em que apenas algumas estruturas pouco desenvolvidas se mostram suficientes para interações com propósitos específicos, especialmente comerciais. Ao passo que o *pidgin* começa a ser produzido de maneira mais ampla, e especialmente quando as crianças começaram a adquiri-lo, há uma evolução de estágio, resultando no que seria um *crioulo*. De acordo com essa visão, umas das principais diferenças entre esses estágios – na verdade, o maior diferencial – é que *pidgins* não têm falantes nativos, mas *crioulos* sim. Com o tempo, na coexistência com a língua europeia de maior prestígio, o ciclo de vida prevê a ocorrência da *descrioulização*. Seu resultado seria a perda das supostas características irregulares da fase *crioula*, o que tornaria a língua uma variedade vernacular da língua europeia.

Como muitas das ideias tradicionais da crioulistica, tanto o ciclo de vida como muitas outras noções advindas dessa tradição têm sido questionadas. Para o crioulo haitiano, por exemplo, não há como atestar uma fase *pidgin* anterior à crioulização. O mesmo é verdade para a maioria das línguas crioulas. Também muitas das línguas que ainda são classificadas como *pidgin* têm falantes nativos. Neste ponto, é interessante detalhar alguns dos questionamentos levantados nos últimos anos por muitos linguistas.

Desde o início dos estudos linguísticos acerca das línguas rotuladas como *crioulas*, prevalece sobre elas um olhar exótico: a proposição é que são línguas

¹⁷ No original: “It is the sociolinguistic history of the speakers, and not the structure of their language, that is the primary determinant of the linguistic outcome of language contact. Purely linguistic considerations are relevant but strictly secondary overall”.

¹⁸ Para uma crítica da noção de “aprendizagem imperfeita”, ver Siegel (2007).

excepcionais quando comparadas a outras. O conjunto de ideias que põe os *crioulos* à parte dos não-crioulos é conhecido como “excepcionalismo crioulo”. Atualmente, muitos linguistas têm levantado questionamentos acerca dessas ideias tão propagadas. O linguista haitiano Michel DeGraff, professor no renomado Instituto de Tecnologia de Massachusetts (MIT), publicou em 2005 o artigo intitulado “Linguists’ most dangerous myth: The fallacy of Creole Exceptionalism” (O mito mais perigoso entre os linguistas: o Excepcionalismo Crioulo), em que comenta:

Apesar de sua base histórica no colonialismo e na escravidão e suas falhas científicas e sociológicas, o Excepcionalismo dos Crioulos ainda está consagrado no estabelecimento linguístico moderno e em sua literatura clássica.¹⁹ (DEGRAFF, 2005, p. 533 - tradução minha)

O que DeGraff assinala é claramente observável mesmo na literatura moderna da linguística. Especialmente nos manuais de introdução à linguística e nos dicionários de linguística, essas línguas ainda são explicadas exclusivamente com base na literatura clássica excepcionalista. Para citar apenas um exemplo, em seu manual de linguística básica, Robert Dixon (2010, p. 21) escreve que “dentre os crioulos mais bem documentados, nenhum se equipara à complexidade — ou ao poder comunicativo — de uma língua não-crioula”.

Em meio aos linguistas que têm questionado as ideias excepcionalistas, prevalece a posição de Salikoko Mufwene (2000, 2002, 2003), um dos mais importantes pesquisadores dos estudos do contato linguístico, que propõe entender os termos *pidgin* e *crioulo* como rótulos sócio-históricos. Focando a atenção na história dos povos que falam essas línguas, esse linguista explica que *pidgins* surgiram em colônias desenvolvidas em torno de fortificações voltadas ao comércio, ao passo que *crioulos* se desenvolveram em colônias de povoamento, cuja atividade principal era o cultivo de cana-de-açúcar e arroz por parte de escravos. Mufwene ainda enfatiza que o termo *crioulo* surgiu no final do século XVI, na América Latina, ao passo que o termo *pidgin* surgiu no começo do século XIX, em Cantão, na China. Assim, ao contrário do que propõe John McWhorter (1998), por exemplo, essa classificação não é tipológica-estrutural, mas remete ao processo sócio-histórico dos povos que falam as línguas rotuladas como *pidgins* e *crioulos*. Por sua vez, Umberto Ansaldo e Stephen Matthews, em seu livro *Deconstructing Creole* (Desconstruindo o crioulo, 2007), classificam como mitos algumas das ideias ainda bastante difundidas na crioulistica, a saber, o mito da simplicidade, o mito da descrioulização e o mito da diacronia excepcional.

De fato, muitos linguistas que têm renunciado a modelos excepcionalistas têm chegado a uma conclusão comum: muito do que se acreditava sobre essas línguas são mitos, e os *crioulos* não precisam ser vistos sob uma ótica particular. Essas perspectivas vão ao encontro do que propõem Enoch Aboh e DeGraff (2016), por exemplo, que defendem para os *crioulos* uma “teoria nula”: não há necessidade de teoria *sui generis* para essas línguas. Oliver Mayeux chega a essa mesma conclusão em seu trabalho acerca do *crioulo* da Louisiana:

Esta tese constata que a mudança induzida pelo contato no Crioulo da Luisiana não provém de uma forma específica dos crioulos. [...] Defende-se que o contato e a mudança linguística nos crioulos são mais bem caracterizados por estruturas teóricas

¹⁹ No original: “Despite its historical basis in colonialism and slavery and its scientific and sociological flaws, Creole Exceptionalism is still enshrined in the modern linguistics establishment and its classic literature”.

existentes e não por noções específicas para as línguas crioulas, como a descrioulização. A intenção desta tese é não descartar décadas de trabalho sobre a descrioulização; em vez disso, essa tese demonstra que o trabalho sobre descrioulização pode ser integrado a uma descrição não específica dos crioulos sobre o contato, a variação e a mudança das línguas e, portanto, contribuir para a nossa compreensão dos fatores universais que modulam esses fenômenos. (MAYEUX, 2019, p. iii tradução minha)²⁰

O que os estudos mais recentes apontam, portanto, é que os *crioulos* são línguas completamente desenvolvidas, e não um estágio em um ciclo de vida. São línguas como o inglês, o espanhol, o português e qualquer outra. Conforme indicam os estudos tipológicos de Damián Blasi *et al.* (2017), Guillaume Fon Sing (2017) e Pui Szeto, Jackie Lai e Umberto Ansaldò (2019), os *crioulos* não formam uma classe à parte dos não crioulos. Em língua portuguesa, talvez a única referência que aborda a discussão acerca dos *crioulos* amplamente – e não apenas o ponto de vista excepcionalista – é o dicionário de sociolinguística de Marcos Bagno (2017).

Como posicionamento antiexcepcionalista em relação a essas línguas, pergunto-me: ainda que se entenda o significado sócio-histórico do rótulo *crioulo*, por que não abrir mão dele? Por que não nomear a língua mais falada no Haiti simplesmente como *haitiano*?

Proposta de material didático para aprender o haitiano

A formação de intérpretes comunitários especializados no par linguístico português–haitiano necessita de material didático para facilitar o aprendizado dessa língua, especialmente com o fim de subsidiar a atuação dos intérpretes em contextos humanitários. Até o presente momento, não existe um material didático ou uma gramática do haitiano em português para apoiar aos que queiram se especializar nessa língua.

Diante dessa constatação, me propus a elaborar um primeiro material, que pretende ajudar os intérpretes interessados a conhecerem as estruturas mais básicas do haitiano, nos níveis fonético-fonológico, morfossintático, sintático e semântico. É uma proposta inicial, por isso reconheço suas limitações. No entanto, há sempre que responder aos desafios com coragem e honestidade. Foi o que tentei fazer a cada passo.

O trabalho de elaboração começou com o levantamento bibliográfico das descrições da língua disponíveis na literatura dedicada ao crioulo haitiano. Fiz o levantamento a partir de Lefebvre (1998), uma das referências mais completas para a gramática do haitiano. As referências que constam de Lefebvre foram organizadas conforme o nível de análise linguístico para, em seguida, obter os textos originais e proceder à sua leitura. Esses textos serviram de base para a elaboração de cada uma das seções que compõem o material didático: introdução; expressões fáticas do (crioulo) haitiano; aspectos fonético-fonológicos; aspectos morfossintáticos; aspectos da sintaxe e

²⁰ No original: “*This thesis finds that contact-induced change in Louisiana Creole does not proceed in a creole-specific fashion. It is therefore argued that language contact and change in creole languages is better characterized through existing theoretical frameworks and not through the creole-specific notion of decreolization. The intention of this thesis is not to dismiss decades of work on decreolization; rather, this thesis demonstrates that work on decreolization can be integrated into a non-creole-specific account of language contact, variation and change and so contribute to our understanding of the universal factors which modulate these phenomena*”.

da semântica verbal. No desenvolvimento dessas seções, adotei o modelo de gramática contrastiva – ou seja, as estruturas gramaticais do haitiano são explicitamente comparadas com as do português brasileiro.

É um prazer apresentar à comunidade de intérpretes o material desenvolvido com a bolsa do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina, da Fundação Memorial da América Latina. Apresento a seguir um pequeno resumo do material, cuja integralidade está em **Anexos**, no final deste livro.²¹

Na *Introdução* esclareço os objetivos do material e a metodologia usada em sua elaboração. Comento brevemente aspectos da história do haitiano, e apresento referências para os que desejem aprofundamento. Abordo de maneira reduzida a controvérsia envolvendo as línguas crioulas, novamente com referências para aprofundamentos. Por fim, explico algumas das escolhas feitas, em função do contexto de atuação dos intérpretes comunitários, e reconheço suas limitações.

Na seção dedicada *Expressões fáticas*, introduzo as principais expressões para cumprimento, agradecimento e despedida usadas no haitiano. Abaixo, um dos exemplos apresentados:

CUMPRIMENTOS	
<i>Bonjou</i>	Bom dia.
<i>Bon jounen</i>	Tenha um bom dia.
<i>Bonswa</i>	Boa tarde / boa noite.

Na seção *Aspectos fonético-fonológicos do (crioulo) haitiano*, abordo a organização dos sons desse idioma, identificando algumas das principais dificuldades comuns aos falantes de português brasileiro, e indico também vídeos na internet que possibilitam a exposição aos sons apresentados no texto.

Na seção *Aspectos morfossintáticos* apresento as diversas partes que compõem o discurso. A apresentação é feita por meio de quadros, mas também é contextualizada por exemplos de uso real da língua, uma vez que as formas linguísticas sempre são usadas em contextos comunicativos específicos. A todo momento trato do contraste com a língua portuguesa, a fim de enfatizar em que pontos as estruturas das duas línguas são similares e em que pontos diferem.

Em *Aspectos da sintaxe* comento as principais estruturas do haitiano em relação às do português.

Na seção *Aspectos da semântica verbal do (crioulo) haitiano* explano as noções de tempo, modo e aspecto dos verbos em haitiano.

Por fim, em uma sequência de três apêndices, apresento os seguintes conteúdos:

- no *Apêndice A* abordo as estruturas com os verbos de ligação *ser* e *estar* em haitiano, que merecem atenção especial devido às suas particularidades;

²¹ Esse material pode também ser baixado gratuitamente em https://bit.ly/CBEAL_kreyol_permitindo_a_correção_dos_exercícios_propostos.

- no *Apêndice B*, fontes de consulta para que o aprendiz possa adquirir vocabulário, uma vez que a apostila se concentra em ajudar na aquisição da gramática da língua; e
- no *Apêndice C*, frases úteis para os contextos em que os intérpretes comunitários atuam, como no acesso a serviços de saúde, justiça e outros.

Acredito que o material elaborado tem o potencial de ferramenta que iniciará o contato dos interessados com o haitiano. Apesar de não ser focado em conversação, o material dará ao aluno o conhecimento necessário para que possa se envolver em conversações com haitianos e desenvolver as diversas habilidades linguísticas necessárias para o domínio do idioma-alvo e da mediação linguística a ser desempenhada. Cada uma das seções conta com um formulário eletrônico com exercícios que são corrigidos de maneira automática após o envio das respostas.

Referências bibliográficas

ABOH, Enoch; DEGRAFF, Michel. *A Null Theory of Creole Formation Based on Universal Grammar*. Oxford Handbooks Online, 2016. Disponível em: <http://linguistics.mit.edu/wp-content/uploads/aboh-and-degraff-2017-null-theory-of-creole-formation.pdf>.

ANSALDO, Umberto; MATTHEWS, Stephen. Deconstructing creole: The rationale. In: ANSALDO, U.; MATTHEWS, S.; LIM, L. (eds) *Deconstructing Creole*. Amsterdam: John Benjamins, 2007. 1–18. DOI: [10.1075/tsl.73.02ans](https://doi.org/10.1075/tsl.73.02ans)

BAGNO, M. A. *Dicionário crítico de sociolinguística*. São Paulo: Parábola Editorial, 2017.

BICKERTON, Derek. *Roots of language*. Ann Harbor MI: Karoma, 1981.

BICKERTON, Derek. ‘The language bioprogram hypothesis’. In: *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 7, 1984. p. 173–203.

BICKERTON, Derek. (1988). ‘Creole languages and the Bioprogram’. In: NEWMYER, Frederick (ed.) *Linguistics: The Cambridge survey*, Volume 2, Cambridge: Cambridge University Press., pp. 268–284.

BICKERTON, Derek. *Language and species*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

BICKERTON, Derek. ‘How to acquire language without positive evidence: What acquisitionists can learn from Creoles’. In: DEGRAFF, Michel. (ed.) *Language creation and language change: Creolization, diachrony and development*. Cambridge, MA: MIT Press, 1999. p. 49–74.

BICKERTON, Derek. *Bastard tongues: A trail-blazing linguist finds clues to our common humanity in the world’s lowliest languages*. New York: Hill and Wang. 2008.

BLASI, D.E.; MICHAELIS, S.M.; HASPELMATH, M. Grammars are robustly transmitted even during the emergence of creole languages. In: *Nature Human Behavior*, v. 1, 2017. p. 723–729 Disponível em: <https://doi.org/10.1038/s41562-017-0192-4>. Acesso em: 20 dez 2021.

BRASIL. Presidência da República. Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. Brasília, 1997. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9474.htm. Acesso em: 23 dez. 2021.

CAVALCANTI, L.; OLIVEIRA, T.; SILVA, B. G. **2011-2020: Uma década de desafios para a imigração e o refúgio no Brasil**. Relatório Anual 2021, Série Migrações. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília, DF: OBMigra, 2021

COSTA, Pe. Gelmino A. 2012. Haitianos em Manaus: dois anos de imigração – e agora!. In: *Travessia – Revista do Migrante*, n. 70, 2012. p. 91-99. Disponível em: <https://travessia.emnuvens.com.br/travessia/article/view/259>.

DEGRAFF, Michel. La langue maternelle comme fondement du savoir: L’initiative MIT–Haïti: vers une éducation en créole efficace et inclusive. In: *Revue transatlantique d’études suisses*, n. 6/7, Université de Montreal, 2016/2017. p. 177-197.

DeGRAFF, Michel. Linguists’ most dangerous myth: The fallacy of Creole Exceptionalism. In: *Language in Society*, v. 34, n. 4. 2005, p. 533-591.

DEJEAN, Yves. Diglossia revisited: French and Creole in Haiti. In: *Word*, v. 34, n.3, dez. 1983 p. 189-213. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00437956.1983.11435744>.

DIXON, R. M. W. *Basic linguistic theory. Volume 1: Methodology*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

FARIA, A. V. *A diáspora haitiana para o Brasil: o novo fluxo migratório (2010-2012)*. Dissertação, Mestrado em Tratamento da Informação Espacial, Programa de Pós-graduação em Geografia, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

FERGUSON, Charles A. Diglossia. In: *Word*, v. 15, n. 2, 1959, p. 325-340. DOI: 10.1080/00437956.1959.11659702

FERNANDES, D.; FARIA, A. V. de. O visto humanitário como resposta ao pedido de refúgio dos haitianos. In: *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 34, n. 1, abr. 2017, p. 145–161. Disponível em: <https://rebep.emnuvens.com.br/revista/article/view/1055>. Acesso em: 28 dez. 2021.

FON SING, Guillaume. 2017. Creoles are not typologically distinct from non-Creoles. In: *Language Ecology* 1.44–74. <https://doi.org/10.1075/le.1.1.04fon>

HALL, Robert A., Jr. (1962). The life-cycle of pidgin languages. In: *Lingua*, vol. 11, 1962, p. 151–156.

JOSEPH, Handerson. **Diaspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa**. 2015. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

LEE, Sabine; BARTELS, Susan. Os filhos abandonados da ONU no Haiti. In: *El País*, 27 dez. 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2019-12-27/os-filhos-abandonados-da-onu-no-haiti.html>. Acesso em: 23 dez. 2021.

LEFEBVRE, Claire. *Creole genesis and the acquisition of grammar: the case of Haitian Creole*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

MAYEUX, Oliver. *Rethinking decreolization: Language contact and change in Louisiana Creole*. Tese de doutorado em Linguística Teórica e Aplicada. Universidade de Cambridge, 2019. DOI: <https://doi.org/10.17863/CAM.41629>.

- McWHORTER, John (1998). Identifying the Creole prototype: Vindicating a typological class. *In: Language*, v. 74, n. 4, dez. 1998, p. 788–818.
- MUFWENE, Salikoko S. 2000. Creolization is a social, not a structural, process. *In: SCHNEIDER, E.; NEUMANN-HOLZSCHUH, I. (eds.) Degrees of restructuring in creole languages.*, Amsterdam: John Benjamins. p. 65-84.
- MUFWENE, Salikoko. Pidgin and Creole Languages. *In: SMERLSER, N. J.; BALTES, P. B. (eds.) International encyclopedia of the social and behavioral sciences.* Amsterdã: Elsevier, 2002. p. 11.440-11.445.
- MUFWENE, Salikoko. Genetic linguistics and genetic creolistics: A Response to Sarah G. Thomason’s “Creoles and Genetic Relationships. *In: Journal of Pidgin and Creole Languages*, v. 18, n. 2, 2003, p. 273-288.
- MUYSKEN, Pieter C. Half-way between Quechua and Spanish: the case for relexification. *In: HIGHFIELD, A.; VALDMAN, A. (eds.) Historicity and variation in creole studies.* Ann Arbor: Karoma Publishers, 1981. p. 52–79.
- PACHI, Priscilla. *A precarização na base da mundialização contemporânea: a imigração haitiana na metrópole de São Paulo*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo, 2019.
- SCHUCHARDT, Hugo. *Slawo-Deutsches und Slawo-Italienisches*. Graz: Leuschner & Lubensky, 1884.
- SEGUY, Frank. *A catástrofe de janeiro de 2010, a “Internacional Comunitária” e a recolonização do Haiti*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 2014.
- SIEGEL, Jeff. Sociohistorical contexts: Transmission and transfer. *In: ANSALDO, U.; MATTHEWS, S.; LIM, L. (eds.) Deconstructing Creole*. Amsterdam: John Benjamins, 2007. p. 1–18. DOI: [10.1075/tsl.73.02ans](https://doi.org/10.1075/tsl.73.02ans)
- SILVA, S. A. Brazil, a new eldorado for immigrants? The case of haitians and the Brazilian immigration policy. *In: Urbanities*, v. 3, n. 2, nov. 2013, p. 3-18.
- STEWART, W. A. (1962) Creole languages in the Caribbean. *In: RICE, F. A. (ed.) Study of the role of second languages in Asia, Africa and Latin America*. Washington: Center for Applied Linguistics, , pp. 34–53.
- SZETO, P. Y.; LAI, J.; ANSALDO, U. Creole typology is analytic typology. *In: Language Ecology*, v. 3, n. 2, 2019, p. 89-119. DOI: [10.1075/le.17003.sze](https://doi.org/10.1075/le.17003.sze).
- TAYLOR, D. R. On function words versus form in “non-traditional” languages. *In: Word*, 15: 1959, p. 485–589.
- THOMASON, S.; KAUFMAN, T. *Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- THOMPSON, R. W. A note on some possible affinities between the creole dialects of the Old World and those of the New. *In: LE PAGE, R.B. (ed.) Creole Language Studies*. Vol. 2 – Proceedings of the conference on Creole Language Studies : held at the University College of the West Indies, March 28 - April 4, 1959. London: McMillan, 1961, p. 107–113.
- VELUPILLAI, Viveka. *Pidgins, Creoles and Mixed Languages: An Introduction* (Creole Language Library 48). Amsterdam & Philadelphia, PA: John Benjamins, 2015.

WHINNOM, K. *Spanish contact vernaculars in the Philippine Islands*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1956.

Bruno Pinto Silva

Bolsista do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL), da Fundação Memorial da América Latina, pesquisador em nível de mestrado sob orientação do Prof. Dr. Paulo Chagas de Souza, no programa de Semiótica e Linguística Geral do Departamento de Linguística da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). É membro do Grupo de Estudos de Tipologia Linguística (Tipoling) da USP, onde desenvolve pesquisa sobre o sistema fonético-fonológico do crioulo haitiano. Bacharel em Tradução e Interpretação pela Universidade Nove de Julho, durante a graduação foi estudante especial do bacharelado em Linguística no Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (IEL/Unicamp). Como pesquisador-bolsista do CBEAL desenvolveu a pesquisa apresentada neste livro, sob orientação da Profa. Dra. Sabine Gorovitz, da Universidade de Brasília (UnB).

A mediação linguística e transcultural: Abordagem decolonial e formação do intérprete comunitário para imigrantes hispano-falantes

Gabriel Adams Castelo Branco de Aragão

Resumo: O objetivo deste trabalho é apresentar orientações teóricas e metodológicas necessárias para a formação de intérpretes comunitários, junto a imigrantes latino-americanos falantes de língua espanhola, que devem ser levadas em consideração no desenvolvimento da competência transcultural por parte desses profissionais. Observando os apontamentos da UNESCO a respeito das Políticas Linguísticas para o Multilinguismo, assim como outros instrumentos específicos que garantem o direito linguístico ao uso das línguas tradicionais e maternas, pretendo ainda propor abordagens para a formação de tradutores e intérpretes comunitários, respaldando nas contribuições teórico-metodológicas de autores como Origuela (2021), Kleinert (2016), Fraser (2020), Elhajji (2020), entre outros. Nesse sentido, esta proposta de pesquisa reitera o fato de que o Brasil, por ser um país multilíngue, comporta muitos habitantes que não possuem domínio proficiente do português brasileiro, sobretudo os latino-americanos falantes de espanhol como língua materna. Logo, vejo a necessidade do apoio do Estado em reforçar as políticas públicas para a formação de tradutores e intérpretes comunitários a tais habitantes, assegurando-lhes direitos linguísticos que são previstos tanto na Constituição Federal como na Declaração Universal dos Direitos Linguísticos (1996).

Palavras-chave: competência transcultural; interpretação comunitária; formação de intérpretes; imigrantes hispano-falantes; América Latina.

Mediação linguística enquanto direito linguístico: a necessidade de um intérprete comunitário qualificado

*Si hablas a un hombre en una lengua que entiende, el mensaje
llega a su cabeza. Si le hablas en su lengua, le llega al corazón.*
(Nelson Mandela)

A intensificação dos fluxos migratórios para o Brasil tem trazido à tona a discussão sobre a necessidade de assumir a multiculturalidade da sociedade brasileira. Essa imigração tem origens diversas – do tipo laboral, residencial ou turística,

proveniente de países pobres ou em conflito, etc. –, o que reconfigurou a paisagem social com novas necessidades, interesses e, assim, riscos de polarização sociopolítica, de exclusão social de minorias étnicas, marginalização e conflito.

Além disso, a sociedade tem buscado assumir também sua inserção num contexto social latino-americano, que reconhece – ou tenta reconhecer – os direitos de cidadania a todas as pessoas que habitam esse território. Segundo a historiadora Graciela Malgesini e o professor de Antropologia da Universidade Autônoma de Madri, Carlos Giménez, os direitos de cidadania só podem servir de veículo de integração e de participação se os imigrantes fizerem uso desses direitos, se as instituições do país de acolhimento responderem às demandas das minorias étnicas e, em um plano mais amplo, se forem institucionais (MALGESINI & GIMÉNEZ, 2000). As políticas deveriam favorecer a equidade social e fortalecer a participação cidadã.

De acordo com o Relatório Anual do Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra), publicado em 2019, observa-se a predominância de latino-americanos falantes de espanhol entre as cinco primeiras nacionalidades que formam o grupo de imigrantes no Brasil: venezuelanos, bolivianos, colombianos e argentinos. Outra comunidade fortemente presente é a dos haitianos, falantes de francês e/ou crioulo haitiano. O relatório ainda traz um diagnóstico social e profissional desses grupos, que revela a condição de extrema vulnerabilidade social em que se encontram, uma condição muitas vezes anterior à migração, já que provêm de países em situação de crise (política e/ou econômica e/ou climática). Assim, características sociais e econômicas desses grupos em seus países de origem acabam se reproduzindo e, eventualmente, se potencializando no Brasil, sobretudo pela ausência de políticas públicas de gestão desses fluxos.

Outros fatores também favorecem a precarização dessas comunidades, muitas vezes excluídas dos serviços sociais, a priori “universais”. Com efeito, além do abstencionismo estatal, que tende a marginalizá-las, são constantemente vítimas de discriminação, sobretudo por se tratar de uma imigração proveniente do continente latino-americano, fortemente estigmatizado pela sociedade brasileira. A esse respeito, Origuela (2021, p. 30) destaca que a receptividade brasileira se concentra no “branco europeu”, ainda que o país se coloque como aberto a todos. A autora chama a atenção, ainda, para o fato de que as diferenças de status migratório não se refletem, necessariamente, em vulnerabilidades, mas a questão de classe, sim.

Um importante aspecto de exclusão, e que é foco desta análise, é o fato de que essas comunidades recém-chegadas não falam o português, considerado historicamente como única língua oficial no país, sendo portanto a única língua das instituições públicas de prestação de serviços, com exceção da Libras¹. Podem-se destacar, a título de exemplo, alguns dos serviços públicos – contextos institucionais onde essa falta de proficiência compromete o acesso a direitos cidadãos: contexto jurídico (delegacias, tribunais, Ministério Público, Polícia Federal etc.), assistência médica (SUS, ambulatórios, UBS, clínicas especializadas), abrigos públicos, assistência social, escolas, entre outros.

¹ Em 24 de abril de 2002, foi sancionada a Lei nº 10.436, que reconhece a LIBRAS como meio legal de comunicação e expressão no Brasil.

Partindo desse pano de fundo, ou seja, de um quadro de extrema vulnerabilidade e precarização (ironicamente os mesmos fatores que motivam a emigração), reforçadas pela ausência de políticas de acolhimento, notadamente em termos de acessibilidade linguística, investigo nessa pesquisa a necessidade de assistência linguística em todas as instituições públicas de prestação de serviços básicos. Essa assistência deveria ser institucionalizada, por meio da contratação de profissionais reconhecidos, remunerados e qualificados: os chamados intérpretes comunitários, que asseguram a mediação linguística entre os usuários e prestadores dos serviços. Sua presença é mais que necessária e útil. Ela é vital, é instrumento de sobrevivência.

Contrariamente à interpretação de conferências, que floresceu durante a Primeira Guerra Mundial, quando as relações internacionais passaram a ser linguisticamente mediadas em contextos de resolução de conflito e construção de alianças econômicas e políticas, a interpretação comunitária é uma modalidade de aparição muito mais recente, no âmbito da interpretação. A globalização intensa e os movimentos migratórios, assim como a mobilidade internacional, que culminam nos séculos 20 e 21, resultaram em uma sociedade multicultural continuamente reconfigurada. Dessas reconfigurações sociais, surge a necessidade de interação sistemática entre pessoas que não falam a mesma língua, como é o caso da maioria dos falantes que imigram ao Brasil.

Logo, nasceu a necessidade de se interpretar no campo dos serviços públicos, como instituições médicas e sociais. A professora e pesquisadora mexicana Cristina Kleinert (2014), em suas pesquisas sobre intérpretes sociais no México, explica que a interpretação comunitária vem sendo o tipo de interpretação mais praticado a nível mundial. Surgiu como um trabalho voluntário e se desenvolveu até se estabelecer como uma profissão. Sandra Beatriz Hale (2007), uma das principais pesquisadoras dos estudos na área, menciona que, apesar do uso universal, ainda não existem normas profissionais e que há falta de requisitos oficialmente estabelecidos quanto à formação de intérpretes comunitários.

A necessidade de contar com tradutores e intérpretes capacitados para contextos comunitários deveria se justificar sempre que pessoas chegam a outro país sem falar a(s) língua(s) desse lugar de acolhida, de modo a reconhecer o direito linguístico como um dos direitos humanos. Mas não basta prover serviços de mediação sem capacitação profissional. É o que se pondera no presente estudo, que busca mostrar que a formação profissional adequada às necessidades locais do intérprete comunitário desdobra-se em bem-estar social, econômico e/ou pessoal.

A oficialização do trabalho do/da tradutor/a, no Brasil, ocorreu a partir da década de 1960, quando surgiram os primeiros cursos de graduação em tradução. A profissão fora exercida de modo informal e ocasional por diversos tipos de profissionais. Ainda que a profissão tenha obtido reconhecimento legal no passado, na prática, muitos desconhecem a especificidade do processo tradutório, considerando que a tarefa, para ser exercida, somente exige um nível de proficiência elevada em uma língua estrangeira. Muitos inclusive desconhecem a distinção entre “tradução/tradutor” e “interpretação/intérprete”. A esse respeito, existem competências específicas que cada uma dessas modalidades requer.

Nesse sentido, é necessário revisitar pesquisas e experiências profissionais e docentes para questionar a efetividade de certas metodologias na formação de tradutores

e intérpretes. Parte-se aqui da hipótese de que todas elas deveriam situar o tradutor e o intérprete no centro da formação e fomentar uma aprendizagem significativa, ativa e reflexiva, não apenas das línguas, a fim de preparar tradutores e intérpretes a atuar de forma efetiva nos diferentes contextos e situações em que são requeridos. Isso implica abordar a tradução/interpretação em contexto, de modo a levar em consideração a complexidade das situações acarretada pela multiplicidade de fatores envolvidos e co-ocorrentes.

Assim, partindo dessa premissa, busco revisitar e questionar a noção de ‘competência’ na prática formativa, especialmente nas perspectivas da escola espanhola, desenvolvidas por autoras como Amparo Hurtado (1996; 1999), PACTE (2020), Lupe Romero (2018), Lucía Molina e Laura Santamaría (2016). O objetivo é refletir sobre as peculiaridades da situação sociolinguística da região latino-americana, e os conceitos locais que dela emergem para se pensar as políticas a serem implementadas em termos de assistência linguística. Ainda que se trate de uma região muito heterogênea, apresenta características compartilhadas por muitos de seus países, em termos de estrutura e organização social, mas também na configuração dos fluxos migratórios.

Logo, à luz desses diagnósticos, busco propor uma perspectiva local da formação do intérprete comunitário, de acordo com a especificidade dos desafios enfrentados localmente. Desse modo, trata-se de discutir, com base num estado da arte das pesquisas desenvolvidas na Espanha na área de formação de intérpretes, a validade dessas abordagens para assentar políticas públicas locais de formação. Parto de uma perspectiva crítica sobre essas abordagens, muitas vezes ancoradas numa visão eurocêntrica e hegemônica dos fenômenos linguísticos, notadamente na área da tradução/interpretação.

Parto dessa perspectiva mais ampla para investigar a formação mais adequada ao intérprete comunitário que atua no contexto específico de migração e refúgio por parte de hispano-falantes, no Brasil, para responder à seguinte pergunta de pesquisa: Como delimitar melhor a competência transcultural no âmbito da formação do intérprete comunitário a partir das pesquisas desenvolvidas pela escola espanhola, considerando as realidades de imigrantes latino-americanos, falantes de língua espanhola, no Brasil?

Para tanto, é basilar considerar os dados e os aspectos específicos da contextura de comunidades hispano-falantes, que requerem, como direito, a efetivação de políticas públicas de assistência linguística, tendo como condição a formação adequada de tais profissionais. Assim, faz-se necessário articular conhecimentos de diferentes áreas, da Tradutologia à Sociologia, passando pelo Direito e pela Antropologia, com a finalidade de garantir uma prática apropriada aos desafios que emergem das situações específicas de interação.

André Santos e Douglas Lucas (2016) entendem que cabe ao Estado, por meio da salvaguarda de direitos, a consolidação categórica dos interesses dos grupos minoritários, já que tal proteção política e jurídica não pode ser prescrita pelos sistemas de dominação institucionalizados. Os autores mencionam também, ao citar outros pesquisadores, que, por efeito das migrações, as sociedades estão cada vez mais multiétnicas e diversas, frente e em reação aos processos de homogeneização promovidos pela circulação global de pessoas, objetos e ideias. Nesse sentido, Stephen May (2010) chama a atenção para o fato de que, apesar do crescimento da articulação dos direitos humanos nos últimos 60

anos, o direito a se expressar numa língua primeira sem discriminação permanece questionado como um direito humano. Essa problemática pode ser observada quando se constata, conforme aponta Roberto Mayoral (1999, p. 212), que muitos documentos oficiais, voltados para a tradução juramentada, vêm com uma versão em inglês, o que corrobora a afirmação de Santos e Lucas quanto aos sistemas de dominação.

Erika García (2013), por sua vez, destaca o fato de que muitas são as profissões que são consideradas “de prestígio”, não admitindo, portanto, profissionais amadores. Logo, a autora questiona o porquê de isso não ocorrer com a tradução e a interpretação comunitárias. A autora afirma que há falsas crenças a respeito das competências que o profissional da tradução e da interpretação deve ter, como o simples conhecimento dos idiomas envolvidos, sem um trabalho técnico e uma formação que o fundamente.

García traduz a definição de Hale (2007) a respeito de interpretação comunitária:

Se trata del término utilizado para el tipo de interpretación que acontece dentro de la propia comunidad del país de uno, entre residentes de tal país, a diferencia de la interpretación de conferencias, la cual tiene lugar entre residentes de diferentes países, en el contexto de una conferencia o reunión internacional. A pesar de que el término interpretación comunitaria sea la designación genérica utilizada, a continuación se marcarán las diferencias claras que vienen determinadas por cada contexto en el que se desarrolla la interpretación. Las dos especializaciones principales que engloba el término de la Interpretación Comunitaria son la interpretación médica y la interpretación legal. El resto de los tipos de interpretación que también abarca el término aludido son demasiado diversos como para asignarles un término especializado. Tales designaciones incluyen los servicios sociales, la inmigración, la educación, por mencionar algunas de ellas. La interpretación de lengua de signos y de lenguas aborígenes, aunque cuenten con particularidades que no son propias del resto de las lenguas, también se encuadrarían dentro del término de Interpretación Comunitaria (GARCÍA, 2013, p. 10 apud. HALE, 2007, p. 30)

Desse modo, parto aqui da delimitação de que o intérprete comunitário é um *mediador linguístico e cultural* entre os serviços públicos e a população/comunidade que encontra dificuldades para acessá-los porque não fala o idioma da Administração ou porque enfrenta barreiras culturais. Assim, a interpretação comunitária, concretamente, consiste em facilitar a integração social de pessoas que poderiam estar excluídas devido à comunicação, concretamente, mediante habilidades de tradução entre dois idiomas e muitas outras competências.

Daniela Origuela (2021) enumera diversos aspectos que devem ser considerados na tradução e na interpretação comunitária, considerando habilidades e competências específicas para essa atividade. A autora, que também menciona Hale (2007), aponta a necessidade de formação continuada dos profissionais e, ainda, de analisar realidades locais no que se refere aos migrantes.

Com base nessa premissa, minha reflexão, no âmbito da formação, toma como ponto de partida o grupo PACTE², que apresentou, entre várias propostas, enfoques nos

² O grupo PACTE (*Proceso de Adquisición de la Competencia Traductora y Evaluación*), cuja trajetória de pesquisa se inicia em 1997, quando em sua criação, tem como objetivo fundamental investigar sobre a competência tradutora e sua aquisição. Sua finalidade central é aprimorar o desenho curricular da formação de tradutores, em especial o desenho de competências, a progressão do ensino e sua avaliação. A pesquisa se estrutura em quatro etapas: competência tradutora, aquisição da competência tradutora, nivelamento de competências e avaliação de competências.

quais se baseava a formação de tradutores e intérpretes nas primeiras didáticas da tradução, observando estudos como os de Hurtado (1996; 1999; 2001) e Donald Kiraly (2000). Embora essas abordagens constituam um alicerce sólido para analisar a atuação do intérprete e do tradutor, em termos de competência e de habilidade, assim como para orientar a elaboração de currículos formativos, busco apreender a atuação do intérprete em contextos específicos, indo além das propostas de Hurtado. Trato de pensar a formação do intérprete comunitário não somente a partir de perspectivas capazes de dar conta do aspecto inusitado e da complexidade das situações de interação construídas nesses contextos de mediação entre um usuário falante de uma língua minoritária e um agente público; busco também avaliar o papel desse profissional no contexto específico do Brasil, inserido numa delimitação regional mais ampla: a América Latina.

Logo, a discussão se substancia na concepção e reconhecimento dos direitos linguísticos como direitos humanos fundamentais no contexto latino-americano. Uma adequada formação profissional de intérpretes comunitários, com foco na vocação transcultural desses indivíduos e com base em diagnósticos e pesquisas locais, acarreta necessariamente reformulações de conteúdos especializados, para garantir uma efetiva prestação de serviço nas múltiplas áreas de atuação: saúde, justiça, educação, assistência social e desenvolvimento econômico.

Desse modo, revisitando expertises e conceitos, espera-se contribuir com a democratização do bem-estar da população em geral, incluindo o dos recém-chegados.

Mediação linguística e intercultural na Espanha: uma visão crítica

A Espanha é um país que vem produzindo muitas pesquisas acerca da formação e da atuação do intérprete, tanto em conferências como em contextos institucionais de prestação de serviços. Grandes escolas, como o Grupo PACTE, têm conduzido pesquisas robustas, focadas na questão da competência do intérprete a partir da sistematização de metodologias e categorias de análise.

No contexto de formação do intérprete, a abordagem por competências sugerida pela escola espanhola, especialmente o PACTE (2000; 2020), assenta-se no modelo de Competência Tradutória (e suas subcompetências), com um Enfoque por Tarefas. A fim de pensar a formação de intérpretes comunitários no Brasil, torna-se necessário discutir esse quadro metodológico e considerar propostas alternativas a esse caminho didático.

De modo geral, para introduzir essas abordagens, importa contextualizá-las no âmbito mais geral dos estudos da tradução. De fato, não é de hoje que os estudiosos da teoria da tradução têm chamado a atenção para as diferenças culturais e ambientais responsáveis pela ausência de certas noções e palavras que as designam quando traduzidas de uma língua para outra e que, em tese, constituiriam desafios intransponíveis para o tradutor.

Paulo Rónai, já em 1989, sugere, por exemplo, que há palavras que, por mais que se tente traduzi-las, recorrendo a possíveis circunlóquios, chega-se à conclusão de que apenas parte de seu complexo conteúdo foi expressado. Essas palavras, em geral, acabam impondo sua forma original a línguas que, não conseguindo forjar seus

equivalentes, os incorporam em seu próprio vocabulário. Assim, levando em consideração que não existe equivalente perfeito, Rónai (1984, p. 4) observa que, nesses casos, o tradutor arrisca a tradução, resignando-se em manter o termo primitivo, utilizando recursos como sublinhado, retículo ou notas de rodapé.

Francis Aubert (1995) observa que os planos estrutural, cultural e individual da linguagem são de naturezas diversas. Com base nessa premissa, ao abordar o problema da tradução da cultura, o autor argumenta que ela não pode ser resumida como uma simples transcodificação de vocabulário e gramática, uma vez que é marcada por conflitos, tensões e desequilíbrios.

Nesse sentido, no que se refere à prática de traduzir, tendo em vista a limitação idiomática, o que é peculiar em uma língua não poderia, a rigor, ser traduzido na íntegra. Porém, Rónai (1989), com base em Georges Mounin, que já introduzia essas questões em 1963, alega que essas diferenças linguísticas e culturais, enquanto tensões e conflitos, não são obstáculos totalmente intransponíveis, como comenta na seguinte passagem:

Os que sustentam a impossibilidade teórica da tradução (entre eles, paradoxalmente, tradutores de real mérito) costumam alegar a intransponibilidade de certas virtudes próprias de cada língua. Metódico, o nosso autor [Mounin] dissecou-lhes os argumentos um por um, demonstrando que nem a semântica, nem a morfologia, nem a fonética, nem a estilística peculiar a determinados idiomas, constituem insuperáveis ao intérprete munido além do conhecimento seguro das línguas, de cultura, intuição e bom gesto (RÓNAI, 1989, p. 31).

Como se lê, o autor deixa clara a ênfase dada ao papel do tradutor e a importância do seu conhecimento linguístico e cultural das línguas das quais e para as quais um texto/enunciado é traduzido, tal qual a forma como as articula e equilibra a relação entre elas. Entretanto, vale ressaltar que essas considerações foram passos iniciais dessas reflexões em estudos de tradução, sendo já superados por conceitos propostos por uma série de autores pós-estruturalistas que fizeram com que a discussão avançasse muito³.

Um tópico pertinente em Estudos da Tradução é o conceito de equivalência, controverso entre os estudiosos da área. Os conceitos são modificados de acordo com o tempo, tipo de tradução e linha que os teóricos seguem; e são influenciados por fatores sociais e culturais de uma comunidade linguística. As várias teorias discutem os níveis em que pode haver uma relação de equivalência entre o texto fonte e o texto traduzido. No entanto, não há consenso sobre os critérios que podem ser considerados como base para a análise de equivalência. Dentre os níveis de equivalência destacam-se a equivalência total, parcial (quando apenas em alguns aspectos há equivalência) ou não equivalência, quando o conceito não existe na outra língua (HURTADO, 2001).

Havendo introduzido esses conceitos iniciais, cabe então destacar que a distinção entre método, estratégia e modalidade utilizada na análise de traduções cabe na presente discussão, uma vez que esses conceitos nem sempre são apresentados de forma clara. Com base em Hurtado (2001) e Molina e Hurtado (2002), entende-se o método como um conjunto de princípios que norteiam todo o processo de tradução e são influenciados pela finalidade da tradução. Já “estratégia” refere-se aos procedimentos e decisões para

³ Cf. BERMAN (1998); LEFEVERE (1991); BASSNETT (2008, 2012, 2013), entre muitos outros.

resolver problemas específicos no processo de tradução, que podem ou não ser conscientes. As modalidades, por sua vez, estão relacionadas à aplicação concreta das opções de tradução às unidades de texto – palavras, segmento de nível à frase ou mesmo frases –, visíveis no resultado da tradução. As diferenças fundamentais entre os conceitos de modalidade, método e estratégia é que o primeiro foca mais no produto, enquanto os outros dois no processo de tradução (BEVILACQUA & KILIAN, 2017).

Outra discussão central para a abordagem da formação do intérprete comunitário refere-se aos marcadores culturais, também chamados de “culturemas”. Martins (2006) observa que esses marcadores, presentes em todo tipo de textos, costumam se apresentar como desafios aos tradutores, uma vez que é quase impossível reproduzir elementos como tom, nuances, estilos, regionalismos e aspectos ‘exóticos’ em outra língua e cultura que normalmente enriquecem esse tipo de trabalho. O argumento das marcas culturais, de fato, está associado a uma mudança de foco de interesse na reflexão sobre a tradução, que passa de uma visão da tradução centrada na linguagem para uma visão que concebe a cultura como um amplo fenômeno da relação linguagem e cultura (AZENHA Jr., 2010). Aubert (1998) também destaca esse aspecto, afirmando que toda linguagem é um fato cultural. No entanto, o processo de compreensão dos significados sofre interferência de diversos fatores, principalmente o da diferença cultural.

Portanto, neste trabalho, concebo os marcadores culturais como tudo o que está ancorado em uma cultura e, em parte, é compreendido apenas nesse contexto. Nesse sentido amplo do conceito, são marcadores culturais, por exemplo, palavras, expressões e situações que remetem à realidade extralinguística ou que são típicas de determinados grupos sociais, aqueles que estiveram e estão diretamente envolvidos no processo imigratório e no contexto de interpretação – em particular, para este estudo, a comunitária.

É notório que os estudos de Hurtado (1996; 1999; 2001; 2005) – e de demais autores e autoras espanhóis e espanholas que seguiram a mesma linha de pensamento, como Romero (2018), Molina & Santamaría (2016), Beeby (1996), Molina & Hurtado (2002) – entendem a competência tradutória como uma especialização da competência comunicativa. Na visão da autora, a aquisição e o desenvolvimento de um conhecimento especializado e de competência tradutória é um *continuum* entre a tradução natural (habilidade inata de caráter universal, que qualquer falante possui) e a tradução construída (tradução profissional) (HURTADO, 2005, p. 22).

A autora propõe classificar as abordagens teóricas dos Estudos da Tradução em cinco grupos, ressaltando que não se trata de considerá-las como categorias estagnadas, mas sim da perspectiva da predominância. Seriam elas:

- Linguísticas;
- Textuais;
- Cognitivas;
- Comunicativas e socioculturais;
- Filosóficas e hermenêuticas.

Além das abordagens, Hurtado propõe métodos, classes, tipos e modalidades de tradução. O método considera a atitude diante da tradução do texto-fonte e a decisão

global sobre como ele será traduzido. As classes se referem à natureza do processo no indivíduo, isto é, a categoria relacionada ao indivíduo que traduz, implicando questões como a finalidade do processo tradutório, a direção, a natureza do tradutor (profissional, amador, aprendiz). O tipo de tradução é o campo socioprofissional. As modalidades são o modo tradutório do texto original e da tradução (diálogos num filme, legendagem, texto escrito, interpretação etc.).

Contudo, um leigo nem sempre percebe essas diferenças – não ao menos de modo consciente. Allison Beeby, também membro do grupo PACTE, chama a atenção para o que se refere, por exemplo, à direção (tradução direta ou inversa): “O público não especializado não distingue entre tradução para a língua estrangeira ou da língua estrangeira e acredita que o tradutor não tem problemas de direcionalidade” (1996, p. 57). Complementando a autora, esse público não especializado tampouco sabe diferenças entre modalidades, tipos, classes e métodos, de modo geral. Deve-se ressaltar, ainda, que também não sabe a diferença entre interpretação mercadológica e interpretação comunitária, problematização que discuto neste trabalho.

Assim, partindo da ótica das autoras, a tradução, como a interpretação, de e para a língua estrangeira tem uma dupla especificidade: a) relativa ao processo tradutório e às estratégias utilizadas; e b) relativa ao mercado de trabalho. Isso acaba se refletindo no ensino, ou seja, na formação de tradutores e intérpretes. Os objetivos da aprendizagem e do tipo de formação, então, devem ser diferentes.

Levando em consideração que o modelo proposto pelas autoras não recai especificamente na modalidade de interpretação comunitária e que os resultados de suas pesquisas derivam do contexto migratório europeu, proponho aqui adaptar as categorias mobilizadas para o enfoque latino-americano. De fato, os conceitos europeus/espanhóis sobre acolhimento imigratório, quando aplicados a situações muito distintas, como se têm observado na América Latina, não se adequam totalmente, a exemplo da distinção estabelecida entre “mediação linguística” e “interpretação comunitária”.

Panorama dos fluxos migratórios latino-americanos

Para contextualizar o objeto desta pesquisa, faz-se mister traçar um quadro geral dos fluxos migratórios no contexto latino-americano e descrever como repercutem na situação sociolinguística brasileira.

No quadro geral, segundo a Organização das Nações Unidas, as estimativas atuais apontam que aproximadamente 3% da população mundial vive fora de seu país de origem. Em uma publicação feita ainda em 2017 pelo *International Migration Report*, já naquele ano havia cerca de 258 milhões de migrantes internacionais no mundo. Hoje, somente quatro anos depois, esse número subiu para 281 milhões. Esse é o pano de fundo para se pensar mais propriamente o sujeito migrante latino-americano, buscando considerar o indivíduo como centro do processo. Isso significa levar em conta sua trajetória e sua motivação migratória, de modo a superar as lacunas tanto no que diz respeito às teorias sobre migração quanto à definição e implementação de políticas públicas e ao comportamento dos agentes sociais que intervêm nesse cenário. A esse respeito, a professora e pesquisadora Gisele Ribeiro de Almeida, da Universidade Federal Fluminense, destaca:

Esse “debate” no âmbito dos estudos migratórios tem instituído um relativo consenso em torno da necessidade de cotejarmos tanto os condicionantes macroestruturais que impõem a migração como, por exemplo, os níveis de desigualdades econômicas e sociais entre os países, quanto, ao mesmo tempo, incorporarmos a agência do migrante e de suas motivações (ALMEIDA, 2020, p. 159).

Considerando tais reflexões, importa partir do quadro mais amplo do cenário global, caracterizado pela intensificação do processo de globalização, atrelada a fenômenos como os avanços das tecnologias da informação e da comunicação, as guerras e/ou as situações de conflito, os desastres ambientais, que acarreta um aumento exponencial dos movimentos migratórios, provocando profundas mudanças sociais, políticas e econômicas.

Esse é o cenário macro a partir do qual se busca aqui refletir sobre como a América Latina opera nesse contexto. Antônio Tadeu Ribeiro de Oliveira, pesquisador em estudos demográficos do IBGE⁴ e do OBMigra⁵, divulgou dados e considerações relevantes nesse âmbito. O autor aborda os principais aspectos associados a cada contexto que impulsionaram as correntes migratórias em direção ao Brasil, sobretudo aquelas ocorridas após a crise econômica internacional de 2008 – não sendo, porém, tal crise o fator exclusivo para os fluxos migratórios para o Brasil até os últimos anos.

Oliveira (2020, p. 211), nesse sentido, esclarece que tais fluxos passam a chegar com mais intensidade no Brasil após os governos de Fernando Henrique Cardoso, com as políticas de estabilização da inflação, e de Luiz Inácio Lula da Silva, por meio de suas políticas públicas voltadas para a redistribuição de renda e para a expansão de crédito aos setores socialmente menos favorecidos.

O autor ressalta que, embora a crise de 2008 tenha abalado os países capitalistas, no Brasil, por meio de isenções fiscais e incentivo ao consumo interno, a crise foi contornada e a economia, estabilizada, seguiu crescendo. Assim, o Brasil, por sua conjuntura nos campos social, político e econômico, configurou-se como uma alternativa de destino, favorecendo a aceleração e intensificação dos fluxos migratórios para dentro do país. Nesse sentido, e ressaltando o papel das relações multilaterais entre países da América do Sul, o autor assinala que:

[...] é a partir da assinatura do Acordo sobre Residência para Nacionais dos Estados Partes do Mercado Comum do Sul – Mercosul, Bolívia e Chile, que essas correntes ganham impulso significativo, destacando-se a vinda de bolivianos (principal grupo em concessão de registros permanentes e temporários), argentinos, paraguaios, colombianos, peruanos, uruguaios e chilenos. Equatorianos e venezuelanos chegaram em menor número (OLIVEIRA, 2020, p. 214).

⁴ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

⁵ O OBSERVATÓRIO DAS MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS (OBMigra) foi instituído a partir de um termo de cooperação entre o Ministério do Trabalho e Emprego (MTE), por meio do Conselho Nacional de Imigração (CNIg) e a Universidade de Brasília (UnB) e do Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA). O Observatório tem como meta ampliar o conhecimento sobre os fluxos migratórios internacionais no Brasil, mediante estudos teóricos e empíricos, e apontar estratégias para a inovação social de políticas públicas dirigidas às migrações internacionais. Para realizar essa tarefa, propõe-se a analisar os três cenários que afetam o Brasil na atualidade: a imigração internacional; a emigração brasileira para outros países e os projetos migratórios de retorno dos emigrantes brasileiros.

Sob essa ótica, vale reiterar o crescimento exponencial da população latino-americana estrangeira no Brasil nas últimas décadas, considerando, sobretudo, sua proporção em relação à população brasileira, como se pode observar nos dados do IBGE divulgados junto ao *Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía* (CELADE): a proporção de imigrantes no Brasil subiu de 0,08%, em 1990, para 0,12%, em 2010, quando as nacionalidades mais recorrentes nesse período eram as argentina, chilena, boliviana, paraguaia e uruguaia⁶.

Assim, como aponta o historiador Carlos Federico Domínguez Ávila, ainda que o Brasil não seja o país com o maior contingente de migrantes latino-americanos, nota-se a crescente chegada de imigrantes paraguaios, bolivianos, peruanos e colombianos, bem como de venezuelanos, cubanos e mexicanos, apontando para o crescimento da migração fronteiriça e/ou de proximidades socioculturais e linguísticas. Ademais, o aumento da migração para o país pode ser compreendido quando se percebe que o Brasil, junto à Argentina, é um polo receptor de imigrantes de baixa renda.

Haja tais dados em vista, dentre os países que figuram nesse levantamento, somente o Chile não possui fronteira com o Brasil. Pode-se entender, desse modo, que a questão fronteiriça é um fator que pode influenciar a opção migratória, além da proximidade linguística entre o português e o espanhol, critério que, geralmente, é levado em conta. Além disso, dentre esses países, três são membros plenos do Mercado Comum do Sul (Mercosul) e dois são Estados associados.

Porém, é a crise humanitária na Venezuela, em 2016, que provoca uma alteração substancial do cenário migratório e social brasileiro, somada à crise política e econômica que abala o Brasil. Segundo dados do Ministério da Justiça (BRASIL, 2021), entre 2017 e 2021, 662.862 venezuelanos solicitaram refúgio no Brasil, sendo que esses indivíduos se veem em situações de reconhecimento da condição de refugiados (81.458 solicitações e 49.857⁷ reconhecimentos), dados esses que evidenciam que o Brasil tem, desde então, se firmado como principal destino desses migrantes de crise.

Essa reconfiguração social e econômica do país, por ser relativamente repentina, não foi acompanhada de políticas públicas de acolhimento e acompanhamento dessas novas populações que integram a sociedade de um dia para o outro. Isso se manifesta concretamente pela dificuldade de acesso a serviços básicos e pela carência de assistência, o que acarreta processos de exclusão e de vulnerabilização social dessas comunidades, que já chegam em situação de extrema debilidade física, econômica e emocional.

Ao contrastar as políticas públicas no Brasil e no Equador no campo da migração, a pesquisadora María del Carmen Villarreal Villamar comenta que, a partir da segunda metade dos anos 2000, ambas as políticas de acolhimento nesses dois países são resultado das lutas e reivindicações dos emigrantes, destacando que:

⁶ O total de imigrantes empregados com carteira de trabalho assinada passou de 55,1 mil, em 2010, para 116,4 mil trabalhadores, em 2014, e depois para 147,7 mil em 2019. Entre 2018 e 2019, o número de imigrantes no mercado formal de trabalho brasileiro cresceu cerca de 8,3%. A partir de 2016 os imigrantes venezuelanos contribuíram de forma significativa para o aumento do volume de trabalhadores no mercado formal de trabalho (OBMIGRA, 2020).

⁷ Os dados do Relatório OBMigra 2021 apontaram 46.412 reconhecimentos, porém o Informe de Migração Venezuelana, atualizado em novembro de 2021, aponta esse número.

[...] desde 2002 os governos liderados pelo Partido dos Trabalhadores (PT) no caso brasileiro e, a partir de 2006, os governos liderados pelo Movimiento Alianza País (AP) no caso equatoriano, apesar das diferenças e da singularidade das próprias experiências de emigração, criaram um complexo sistema de medidas simbólicas e efetivas que incluem tanto políticas de construção como políticas de engajamento das diásporas (VILLAMAR, 2020, p. 233).

Nessa linha de pensamento, mas com foco no contexto específico do Estado de São Paulo, Viviane Peña, coordenadora do Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes do município de São Paulo (CRAI/SP), e Guilherme Otero, pesquisador da Organização Internacional para as Migrações (OIM), refletem a respeito das iniciativas estaduais no âmbito das políticas de migração e refúgio, no Brasil. Os autores ressaltam a criação da CPMig – Coordenação de Políticas para Migrantes, em São Paulo, que foi fruto de uma insistente mobilização de associação de imigrantes e da inclusão das demandas de imigrantes no programa de governo de Fernando Haddad (PT) para a prefeitura da cidade, em 2012. Em suma, conforme os autores, o Brasil, apesar de seu longo histórico imigratório, não possuía políticas implementadas até muito recentemente, isto é, meados dos anos 2000.

Esse é o pano de fundo que configura o objeto desta pesquisa: a questão da mediação linguística é aqui pensada com particular enfoque na população migrante hispano-falante no Brasil, que forma o grupo com maior quantitativo de solicitações de refúgio no país⁸.

As pesquisadoras Laís de Aguiar e María Capilla, da Universidade de Brasília, publicaram, em 2019, um artigo em que constam dados bastante relevantes para a temática em questão, dialogando diretamente com a perspectiva aqui adotada. Adotando como método a análise de relatos de imigrantes latino-americanos, falantes de língua espanhola, a partir de suas experiências enquanto imigrantes e/ou refugiados, no Brasil, as autoras chegaram às seguintes constatações:

O auxílio com a tradução da documentação deve ser para refugiados e imigrantes, mas atualmente só os refugiados recebem esse tipo de apoio; mesmo assim o site SISCONARE, que é a plataforma onde tramitam todos os processos de refúgio no Brasil, e onde as pessoas em situação de refúgio devem se cadastrar, está somente em português. O SISMIGRA (Sistema de Registro Nacional Migratório) encontra-se na mesma situação (AGUIAR & CAPILLA, 2019, p. 63).

Nessa perspectiva, pode-se afirmar que a interpretação comunitária parte de uma complexa engrenagem institucional, de modo que, considerando os apontamentos de Kleinert (2019, p. 82), deve-se fomentar o acesso à justiça para os latino-americanos por meio de um enfoque multidimensional – a começar pela formação do/da intérprete comunitário/a por meio de uma educação transcultural.

⁸ De acordo com o Relatório Anual do OBMigra de 2021, 73,7% dessas solicitações são oriundas de venezuelanos. O documento ainda aponta que, em 2020, a população de imigrantes no Brasil apresenta a seguinte composição: venezuelanos (172.306), seguidos haitianos (149.085), bolivianos (55.640), colombianos (53.802) e, mais à frente na lista, argentinos (27.604), cubanos (25.592), peruanos (22.885), paraguaios (20.645), uruguaios (17.980) e mexicanos (12.926).

O paradigma decolonial aplicado à formação do intérprete comunitário no Brasil

Formação de tradutores e intérpretes em perspectiva latino-americana

Os estudos sobre interpretação em situações sociais ou interpretação comunitária são recentes. Conforme Cristina Kleinert (2016), pesquisadora e professora da Universidade Veracruzana (México), são poucas as pesquisas voltadas para a interpretação em línguas originárias. No âmbito latino-americano, destacam-se os trabalhos da própria Kleinert (2016; 2017; 2018; 2019), da pesquisadora brasileira Daniela Origuela (2020) e da argentina Georgina Fraser (2020).

Kleinert (2016), a partir de um enfoque decolonial, faz uso de elementos dos estudos da tradução e da sociolinguística para refletir a respeito das competências que manejam os intérpretes em línguas nacionais para a interpretação em serviços públicos no México, com ênfase na questão da formação. A autora questiona se tal formação consegue colocar em diálogo diferentes modelos de Justiça, como aqueles relativos às epistemologias indígenas e às coloniais, sendo estas últimas ainda perpetuadas pelo Estado nacional mexicano. Essa reflexão é relevante para a desconstrução aqui proposta, ao observar e constatar que as perspectivas tradicionais (colonialistas) ainda estão ancoradas em visões eurocêntricas.

Por sua vez, Fraser (2020) aborda experiências relacionadas à discriminação, no âmbito judicial, que sofrem tradutores e intérpretes e membros de comunidades indígenas no México. A autora observou que a discriminação ocorre não somente em relatos dos povos originários e dos tradutores e intérpretes (que ela chama de “bilíngues”, pelo fato de nem todos passarem por uma formação em interpretação comunitária ou sequer em tradução e interpretação), como também no próprio discurso do Poder Judiciário do país:

En cuanto a la labor de los peritos traductores-intérpretes, se menciona la ausencia de intérpretes tanto en casos en que hay involucradas personas que no hablan castellano como cuando los conocimientos de esta lengua son parciales. Son numerosas las historias (del pasado y del presente) acerca de personas enjuiciadas y encarceladas por crímenes que no cometieron, por no poder expresarse en castellano. Una de las intérpretes contó durante el taller que, durante su infancia, uno de sus familiares había estado encarcelado por no haber podido defenderse al no hablar castellano (FRASER, 2020, p. 171).

Assim, ressaltando a importância do profissional em tradução e interpretação, em especial no caso da interpretação comunitária, a autora também destaca que a Lei argentina aceita “tradutores/intérpretes em línguas indígenas” ou “professores bilíngues interculturais” e que, na ausência de ambas as categorias, aceitam-se pessoas que dominem e saibam interpretar a língua em questão. Uma vez mais, a tradução aparece como parte do saber docente ou inclusive como uma de suas funções, ignorando-se a necessidade de uma formação especializada, sobretudo face aos relatos apresentados tanto na pesquisa de Fraser como nas de autoras brasileiras, como Julia da Izabelle Silva (2019), em sua tese de doutorado.

Daniela Origuela (2021), por sua vez, enumera diversos aspectos que devem ser considerados na tradução e na interpretação comunitária no Brasil, considerando, para além das habilidades e competências específicas para essa atividade, os vários contextos de atuação desse profissional no contexto brasileiro. Em seu artigo cuja discussão está voltada para a relação entre interpretação comunitária, assistência social e políticas públicas, a autora recorre a Hale (2007) para apontar a relação direta do intérprete comunitário com questões humanitárias, apontando a necessidade de formação continuada dos profissionais e, ainda, de analisar realidades locais no que se refere aos migrantes.

Corroborando as correntes teóricas sobre fenômenos migratórios latino-americanos apresentadas neste trabalho, observa-se que Origuela (2014) já destacava a importância do intérprete comunitário no Brasil:

Com a tendência crescente de campos de refugiados criados em países fronteiriços a zonas de conflito, a pressão sobre esse tipo de categoria é cada vez maior no mundo. Poucos países fazem parte desse programa, como o Brasil. Sobretudo após o Plano de Ação do México, o país vem aumentando sua participação e recebendo em sua grande maioria refugiados colombianos que se encontravam no Equador. Além disso, cresce a olhos vistos, pelo menos nas grandes capitais do país, a presença constante e crescente de imigrantes/refugiados provenientes da China, Bolívia, Haiti e dos mais diversos países do continente africano, especialmente vindos do Sul. Mais estudos e pesquisas, tanto qualitativas quanto quantitativas, são necessárias para definir quem são os imigrantes e refugiados no Brasil e a quantidade precisa deles. Importante, também, na área de Interpretação, seria verificar quais línguas falam (ORIGUELA, 2014, p. 230).

Nesse sentido, cabe destacar, conforme mencionado anteriormente, a constatação de Origuela, que já assinalava em 2014⁹ a significativa presença de migrantes hispano-falantes no Brasil, apontando a urgência de serem contempladas as necessidades básicas de migrantes ou refugiados:

Uma pessoa recém-chegada a um novo país vai se confrontar com muitos empecilhos, como o preconceito com o diferente; novo clima e cultura, que inclui alimentação e costumes; vai enfrentar os mesmos problemas sociais que a maioria dos pobres enfrenta, como em nosso país: violência, alto custo de vida, dificuldade de encontrar trabalho, precariedade no sistema de saúde e educação. A grande diferença é que imigrantes e refugiados ainda têm outra dificuldade: não falam a língua que poderia atenuar tais circunstâncias pela comunicação e, por isso, muitas vezes não têm suas necessidades básicas satisfeitas (ORIGUELA, 2014, p. 231).

Assim, no panorama da formação segundo a perspectiva espanhola, Hurtado (1999) assinala a importância da adoção de enfoques – como o construtivista, o por tarefas e o por competências – que vão além dos estudos contrastivos, nos quais se baseava a formação de tradutores e intérpretes nas primeiras didáticas da tradução, ao considerar importantes estudos, como os de Kiraly (2000). Porém, vê-se aqui a importância de propostas de capacitação/profissionalização de tradutores e intérpretes comunitários, como a de Origuela (2014; 2021), que reflitam as realidades tanto dos profissionais da tradução e interpretação, como dos migrantes – eixo central do processo de tradução e interpretação comunitária, sobretudo na América Latina, que apresenta

⁹ O último relatório do OBMigra (2021), que acaba de ser publicado, apresenta dados atualizados da presença de imigrantes no Brasil, indicando que hoje a maior comunidade de imigração no país é de venezuelanos, incluindo os indígenas warao, que chegam pouco depois do início dos primeiros venezuelanos hispano-falantes.

particularidades sociolinguísticas bem distintas das do contexto europeu. Relatos e reflexões latino-americanas, como os de Fraser (2020), Kleinert (2016) e Silva (2019), comprovam que, para além de enfoques e competências, outras noções devem ser contempladas.

A competência transcultural e o paradigma decolonial aplicado à formação do intérprete comunitário

O conceito de “de-colonialidade”, elaborado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, em 1992, como crítica à *colonialidad del poder* – nas palavras do autor –, deu voz de resposta à América Latina frente às teorias europeias do pós-colonialismo. As discussões avançaram; porém, há nelas o pressuposto do autor quanto à construção da raça como fator do colonialismo e da modernidade capitalista. Em função disso, segundo a análise do autor, se define a classificação de grupos sociais bem como seu modo de hierarquização. Assim, como a proposta de decolonialidade foi concebida na América Latina, interessam, aqui, tais concepções para as tarefas da interpretação comunitária, sob o viés da transculturalidade e, também, da interculturalidade, conceitos estruturantes que serão discutidos mais à frente.

Sabe-se que, por diversas vezes, refere-se à América Latina como “o outro Ocidente” e analisa-se a história e a realidade deste continente sob o prisma eurocêntrico de um processo de ocidentalização. Os estudos decoloniais têm invertido os olhares para analisar e repensar criticamente as grandes teorias nas Ciências Sociais a partir da realidade latino-americana, com o objetivo de examinar como a América Latina pode contribuir em tal campo. Nesse exercício, averigua-se que, quando essas grandes teorias se colocam frente ao espelho latino-americano, revelam-se novas facetas que incitam leituras inovadoras com relação às teorias clássicas, pensadas sobretudo na Europa. Com base nesse enfoque, penso em uma abordagem para a formação de intérpretes comunitários latino-americanos capaz de se adequar às necessidades e prerrogativas locais, ecoando com as particularidades sociolinguísticas da região como um todo. Para tanto, discuto aqui o que de fato pode definir essa delimitação, para além de sua concretude geográfica.

Embora o reconhecimento dos direitos linguísticos e dos direitos humanos, de maneira geral, tenha chegado de modo tardio na América Latina, o campo da interpretação comunitária, em alguns países, como o México (KLEINERT, 2015), a Argentina (FRASER, 2020) e o Brasil (ORIGUELA, 2014), vem ganhando visibilidade, se considerarmos, junto às reflexões dessas autoras, os dados obtidos pelo OBMigra e pela ACNUR¹⁰, que fortalecem a discussão e o engajamento para a atuação e a formação de mediadores linguísticos e transculturais. O enfoque decolonial, que há alguns anos se consolidou como uma corrente que busca denunciar um conjunto de práticas naturalizadas, em que parte da sociedade é estigmatizada, marginalizada, invisibilizada e silenciada ainda hoje, traz à luz da discussão as estruturas de poder que fazem possível a perpetuação de privilégios para segmentos sociais muito reduzidos. Esses referenciais teóricos vêm funcionando como combustível para que os campos da ciência que abarcam as lutas pelos direitos humanos se fortaleçam e cada vez mais impilam o Estado a cumprir com suas obrigações. Meu olhar perpassa as estruturas que subjazem a lógica da colonialidade, isto é, parâmetros europeus que fundamentam as

¹⁰ Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados.

metodologias e o próprio pensamento científico como formas culturais ocidentais hegemônicas, que atuam muitas vezes de forma invisível e silenciosa e que têm se estabelecido como uma estratégia que coadjuvou a colonialidade.

Nesse sentido, é necessário conceber a América Latina muito mais do que um espaço geográfico, mas também um espaço econômico e social, considerando nossa posição no mundo como grupo de nações exploradas em seus processos de colonização, ainda que marcadas por uma composição linguística, social e cultural heterogênea.

Voltando o olhar para o objeto da pesquisa, a formação de intérpretes (e de tradutores também), destacam-se, nesse cenário mais amplo, as características sociolinguísticas compartilhadas pelos países da região. Enquanto diagnóstico macro, pode-se observar que as relações linguísticas ocorrem entre as duas línguas majoritárias – o português e o espanhol – como resultado de um processo de séculos de colonização por Portugal e Espanha, assim como de modo individual, com diversos idiomas minorizados em todos os países latino-americanos – línguas nativas e de imigração (GOROVITZ, MUNOZ, JESUS, 2019). Desse modo, é necessária a busca por reconhecimento oficial de línguas e culturas para garantir sua presença e participação nas práticas cotidianas, especialmente no sistema educacional e na sociedade como um todo.

Neste caso, esse pressuposto repercute de forma estrutural no campo da formação e atuação de intérpretes comunitários. De fato, como observou-se ao longo deste artigo, a necessidade de intervenção desse profissional, no Brasil e na América Latina como um todo, remete diretamente à garantia de direitos linguísticos, já que parte significativa dos cidadãos da região não é falante das línguas oficiais, que, com exceção do Guaraní e da Libras, são línguas hipercentrárias oriundas da colonização. Assim, distinguindo-se estruturalmente da intervenção desse profissional nos países europeus, que hoje lidam com a questão sobretudo pelo viés da imigração, o mediador linguístico no Brasil e nos vizinhos latino-americanos assume, no bojo de suas responsabilidades, a pauta preponderante e emergencial da defesa da diversidade linguística. Com efeito, para além das questões sociolinguísticas e das reconfigurações da paisagem social acarretadas pela presença de migrantes recém-chegados (nos últimos 10 anos) na América Latina, inclusive provenientes dos fluxos contíguos à região, a mediação linguística e transcultural reivindica também sua vocação de valorização e resgate da diversidade linguística de nossos países, também levando-se em consideração o papel central desempenhado pelas dinâmicas linguístico-culturais na construção das nossas sociedades luso e hispano-americanas.

Uma língua, de fato, é sempre muito mais que uma simples ferramenta de interação. É o modo de expressão de uma cultura, o reflexo de identidades postas em diálogo. Assim confrontadas todos os dias com a diversidade linguística e cultural, tanto a tradução como a interpretação se veem “obrigadas” a reunir e colocar em relação culturas diferentes, e não eliminá-las. Em todo processo de mediação entre culturas, ao manejar a diversidade cultural, nas mais altas instâncias institucionais, políticas e sociais, ainda se pensa que traduzir/interpretar é acolher o estrangeiro retirando-lhe suas marcas originárias. Pelo contrário: é poder escutar, em nossa própria língua, a língua do outro.

Tendo esse amplo espectro como pano de fundo para esta discussão, coloca-se em debate a questão estrutural da vocação transcultural da mediação. Ao longo das últimas décadas, as palavras “multiculturalidade”, “transculturalidade” e “interculturalidade” foram mobilizadas na área de Tradução e Interpretação para qualificar os atos, profissionais ou

não, de tradução e interpretação com a finalidade primordial de tentar resolver os problemas sociais e políticos definidos como próprios a todo e qualquer contato entre pessoas e grupos de culturas e línguas distintas. Apesar de estarem formadas a partir da mesma raiz – cultura –, usar um ou outro desses três termos supõe adotar perspectivas, concepções e práticas de tradução e interpretação de identidade que, afinal, acabam sendo não somente dissimilares, como também – e sobretudo – incomparáveis.

Para José Yuste Frías (2016), professor da Universidade do Vigo, o prefixo ‘inter’, da palavra “intercultural”, sugere que as culturas podem estar em contato, mas quase sem se tocarem. Embora colocadas em relação (eventualmente pelo intérprete comunitário), perspectivadas dessa forma, cada uma continua mantendo suas peculiaridades, vivendo suas identidades em sua casa, em seu bairro, em sua cidade, em sua região, em seu país, “em seu quadrado”.

O autor acrescenta que, com o prefixo ‘multi’, o “multiculturalismo” usa e abusa do conceito de diferença para chegar a um essencialismo identitário presente, por exemplo, em discursos políticos tanto de extrema direita como de extrema esquerda. A convivência, nesse caso, funciona de forma distinta – as culturas podem estar dissociadas. O intercultural e o multicultural se circunscrevem em um determinado território definido e delimitado por fronteiras.

Yuste Frías finaliza suas distinções afirmando que o prefixo ‘trans’, por outro lado, sugere a ideia de uma aceitação a transformar-se em um diálogo fértil entre culturas que, desterritorializando temas e sujeitos, rompa as fronteiras linguísticas e culturais para, no espaço público, fazer possível a existência de identidades formadas por múltiplos pertencimentos. Nessa perspectiva, a tradução é muito mais uma operação mestiça (mestiçada e mestiçante) do que um procedimento intercultural ou uma modalidade multicultural (NOUSS, 2015, p. 43).

Na América Latina, o termo ‘interculturalidade’ foi incorporado para tratar dos diálogos com os povos tradicionais e indígenas, no intuito de manter uma integração e um equilíbrio entre a necessidade de inserção e a preservação das comunidades, muitas vezes em situações vulneráveis (ALVES & ROCHA, 2019 apud PAIVA & VIANA, 2017). Porém, de acordo com as autoras, Dervin e Zehavit (2016) apontam criticamente que se utiliza o termo intercultural para dizer tudo e nada, para substituir temas problemáticos como raça, cultura, etnia. Há muitas definições e cada pesquisador o compreende de maneira própria. Os autores ainda apontam que há confusão entre os termos e que isso pode impactar as abordagens e pesquisas. Reforçando essa ideia, a fim de enfatizar o ponto de vista deste trabalho, considera-se, a respeito da transculturalidade:

Welsch (1994) faz uma crítica ao termo “interculturalismo”, dizendo que ele falha ao entender cultura, pois ela é vista como esferas ou ilhas, ou seja, “círculos de felicidade”, que colidem, e, portanto, necessitam de estratégias para se entender. O próprio Welsch crê e define o termo transcultural para explicar melhor as relações entre as culturas. De acordo com ele, transculturalidade, entendida em um nível macro, compreende que as culturas, hoje, são extremamente interconectadas umas com as outras, devido ao processo de imigração, à hibridação e às relações com outras culturas (ALVES & ROCHA, 2019, p. 2325).

Ainda, com relação à sobreposição e à mistura de línguas, vale trazer a reflexão das professoras Alice Maria de Araújo Ferreira e Sabine Gorovitz, da Universidade de Brasília:

Esse confronto/contato [...] justifica-se pelo fato de os nossos conceitos surgirem da comparação: ao encenar o confronto, a tradução provoca no tradutor, no autor e no leitor uma certa consciência de como cada língua e cada comunidade linguística apreende e percebe a realidade quando a expressa, por meio de um processo contrastivo que revela as normas e representações de ambos os lados desse processo, colocadas em perspectiva. Apesar dessa tensão entre vozes, sua agência é transformadora no que ela é capaz de acrescentar e expandir, de promover uma ampliação linguística e cultural [...]. São processos de renovação de significados e significantes, e de renúncia ao princípio de equivalência entre as partes em favor do sentido que emerge reciprocamente do próprio contato/confronto. Traduzir, portanto, implica uma reciprocidade imanente de um desejo de mistura, de conhecimento e de aproximação (FERREIRA & GOROVITZ, 2021, p. 4).

Em definitivo, e tendo elencados os argumentos no desenvolvimento do texto, é preciso pensar uma formação do intérprete comunitário latino-americano. Essa deve ser baseada em uma abordagem sociolinguística das interações capaz de levar em consideração não somente o contexto amplo de sua atuação, mas também todos os fatores linguísticos e extralinguísticos que configuram as situações. Assim, a atuação do mediador se concretiza com base em um diagnóstico fino e em uma percepção apurada dessas situações. Como enquadramento didático para atender a tais pré-requisitos, sugiro uma abordagem que, superando a delimitação por competências, compareça como uma forma de sensibilização social e política. A dramatização e a simulação das situações poderiam, portanto, se instaurar como palco pertinente para a formação, colocando em cena e em relação os agentes envolvidos nessas situações, cada qual com suas perspectivas, os olhares cruzados da interação e as relações que se estabelecem por meio dessa interação. O mediador linguístico e transcultural deve ser aquele observador perspicaz, capaz de perceber nas situações, num piscar de olhos, o que está em jogo.

Considerações finais

Formar intérpretes comunitários, capazes de enfrentar as situações e os desafios multifacetados e complexos da interpretação em contexto multicultural e institucional, de acordo com uma perspectiva transcultural, parece se impor como o pressuposto mais adequado para administrar as relações entre usuários e agentes de serviços públicos que não falam a mesma língua. A diversidade linguística e cultural se apresenta como um dos grandes desafios no cotidiano de imigrantes, pessoas em situação de refúgio e de todas aquelas que não falam as línguas oficiais de seus países.

Com isso, em nosso contexto latino-americano, é preciso repensar os critérios iniciais, propostos pela escola espanhola, que podem se adequar à interpretação de conferências, por exemplo, ou à tradução como um todo, principalmente com a visão de atender às necessidades do mercado atual. No Brasil e na América Latina, impõe-se uma perspectiva prefigurada pela defesa de direitos linguísticos e pela reparação da usurpação histórica e sistematizada desses direitos frente a uma sociedade racializada, baseada na desigualdade e na dominação de populações sobre outras. Trata-se de um território particularmente excludente, em que minorias linguísticas e culturais são marginalizadas, não tendo espaço de reconhecimento nem visibilidade; isso se reflete na situação de acesso a direitos básicos, algo que ficou ainda mais gritante durante a pandemia de covid-19.

Nesse contexto de usurpação histórica de direitos e de falta de acesso a serviços básicos, a formação do intérprete comunitário requer, por um lado, o

desenvolvimento de qualificações técnicas, mas sobretudo a modelagem de um perfil profissional que mescle tradução e assistência social.

Para além disso, é preciso construir programas de capacitação e formação alicerçados numa perspectiva latino-americana decolonial capaz de se autonomizar dos paradigmas europeus, sejam eles sociológicos, antropológicos, linguísticos e sociolinguísticos. Com os olhos voltados para a América Latina, pode-se chegar a um diagnóstico regional/local, ainda que não homogêneo. Claro, os países da América Latina, embora compartilhem uma história marcante de colonização, são claramente bastante distintos uns dos outros. Mas o fato de serem marcados pela colonização solidariza e singulariza; compartilham também essa configuração histórico-social de territórios definidos pela presença anterior das populações originárias, que também foram estigmatizadas, reprimidas e, muitas vezes, vítimas de genocídio – cultural e linguístico, inclusive. Por dividirem uma triste realidade de desigualdade social estrutural, em que comunidades são reprimidas por outras, é necessário conduzir ações e reflexões de modo solidário e transversal.

A reparação desses crimes históricos – que ainda se perpetuam – deve ser exigida por vozes múltiplas e distintas, porém em coro pelas populações que deles foram e são vítimas.

Referências

- AGUIAR, L. V. C.; CAPILLA, M. C. C. **Apoio a imigrantes e refugiados hispano falantes nas suas necessidades relativas às práticas jurídicas cotidianas**. Cadernos de aulas do LEA, n. 8, p. 63-71, dez. 2019.
- ALMEIDA, G. M. R. de. Identidade, projeto e mobilidade. In: MOHAMMED, E.; COGO, D.; HUERTAS, A. (eds.). **Migrações transnacionais, interculturalidade, políticas e comunicação**. Bellaterra: InCom-UAB Publicacions, 2020, p. 157-170.
- ALVES, A. C.; ROCHA, N. A. **Diálogos (inter)culturais em educação e línguas: conceitos e discussões**. Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação, Araraquara, v. 14, n. 4, p. 2318-2332, out./dez. 2019.
- AUBERT, F. H. **Desafios da tradução cultural**. TradTerm, São Paulo, v.2, p. 31-44, 1995.
- AUBERT, F. H. **Modalidades de tradução: teoria e resultados**. Tradterm, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 99-128/129, 1998.
- AZENHA Jr., J. **Transferência cultural em tradução: contextualização, desdobramentos, desafios**. TradTerm, São Paulo, v. 16, p. 37-66, 2010.
- BEEBY, A. **Teaching translation from Spanish to English: worlds beyond words**. Ottawa: University of Ottawa Press, 1996.
- BEVILACQUA, C. R.; KILIAN, C. K. **Tradução e Terminologia: relações necessárias e a formação do tradutor**. Domínios de Lingu@gem, v. 11, n. 5, p. 1707–1726, 2017.
- CAVALCANTI, L; OLIVEIRA, T.; SILVA, B. G. (orgs.). **Relatório Anual 2021 – 2011-2020: Uma década de desafios para a imigração e o refúgio no Brasil**. Série Migrações. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança

Pública/Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília-DF: OBMigra, 2021.

CAVALCANTI, L.; OLIVEIRA, T.; MACEDO, M. (orgs.). **Imigração e Refúgio no Brasil: Relatório Anual 2019**. Brasília-DF: OBMigra, 2019.

CELADE (Centro Latinoamericano e Caribeño de Demografía). **Observatorio Demográfico: América Latina y Caribe – 2018**. Migración internacional. Santiago do Chile: Naciones Unidas, 2019.

DEARDORFF, D. K. Intercultural Competence. In: **Developing Intercultural Competence and Transformation**. SAVICKI, V. (Ed.). Virginia: Stylus Publishing, 2008, p. 32-52.

DERVIN, F.; ZEHAVIT, G. **Intercultural Competence in education: Alternative Approches for different times**. Londres: Macmillan Publishers, 2016.

GARCÍA, E. G. **Intérpretes comunitarios formados y no formados, y el significado del término “profesional”**. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade de Nova Gales do Sul, Austrália: 2013.

FERREIRA, A. M. A.; GOROVITZ, S. **Tradu-Tizar: A Tradução enquanto Resistência e Subversão**. Revista Belas Infieis, Brasília, v. 10, n. 4, p. 01-18, 2021.

FRASER, G.; ROMERO MASSOBRIO, L. **Políticas lingüísticas: procesos, agentes e instrumentos**. Introducción. Relen, v. 1, nº 3, p. 101-108, 2020.

GOROVITZ, S.; GOMES, D. M. (Orgs.). **Fronteiras lingüísticas em contextos migratórios**. Brasília: Editora UnB, 2019.

HALE, S. **Community interpreting**. Londres: Palgrave Macmillan, 2007.

HURTADO ALBIR, A. A aquisição da competência tradutória: Aspectos teóricos e didáticos. In: PAGANO, A.; MAGALHÃES, C.; ALVES, F. (Orgs.). **Competência em tradução: cognição e discurso**. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 19-57, 2005.

HURTADO ALBIR, A. **Enseñar a traducir: Metodología en la formación de traductores e intérpretes**. Madrid: Edelsa, 1999.

HURTADO ALBIR, A. **La enseñanza de la traducción**. Castellón: Universitat Jaume I, 1996.

HURTADO ALBIR, A. **Traducción y traductología: introducción a la traductología**. Madri: Gredos, 2001.

KIRALY, D. **A Social Constructivist Approach to Translator Education: Empowerment from Theory to Practice**. Manchester/Northampton: St. Jerome Publishing, 2000.

KLEINERT, C. **Buscando espacios para la formación de intérpretes para la justicia en lenguas indígenas en América Latina**. Mutatis Mutandis, v. 12, n. 1, p. 78-99, jan.-jun., 2019.

KLEINERT, C. **Didáctica para la formación de intérpretes en lenguas nacionales de México: trabajar de manera multilingüe**. Entreculturas, p. 599-623, 2016.

KLEINERT, C. Intérpretes sociales en México: construcción de una etnografía doblemente reflexiva con enfoque decolonial. In-Traduções, Florianópolis, v. 6, n. 10, p. 1-23, jan./jun., 2014.

KLEINERT, C.; STALLAERT, C. **La formación de intérpretes de lenguas indígenas para la justicia en México**: Sociología de las ausencias y agencia decolonial. Sendebarr, 26, p. 235–254, 2015.

MALGESINI, G.; GIMÉNEZ, C. **Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad**. Madrid: Los libros de la Catarata, 2000.

MARTINS, M. A. P. **Novos desafios na formação de tradutores**. Cadernos de Tradução, Florianópolis, v. 1, n. 17, p. 25- 44, 2006.

MAY, S. **Derechos lingüísticos como derechos humanos**. Revista de Antropología Social, v. 19, p. 131-159, 2010.

MAYORAL, R. La traducción jurada de documentos paquistaníes en España. In: HERNANDO, M.; ARIAS, J. P. **Traducción, emigración y culturas**. Toledo/Espanha: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, p. 211-218, 1999.

MOLINA, L.; HURTADO, A. **Translation techniques revisited**: a dynamic and functionalist approach. Meta: Translators' Journal, v. 47, n. 4, p. 498–512, 2002.

MOLINA, L.; SANTAMARÍA, L. **Traducción, interpretación y estudios interculturales**. Granada: Comares, 2016.

NOUSS, A. **Plaidoyer pour un monde métis**. Paris: Textuel, 2005.

OLIVEIRA, A. T. R. de. Fluxos migratórios recentes no Brasil: o cenário pós crise econômica de 2008. In: MOHAMMED, E.; COGO, D.; HUERTAS, A. (eds.). **Migrações transnacionais, interculturalidade, políticas e comunicação**. Bellaterra: InCom-UAB Publicacions, 2020, p. 207-220.

ORIGUELA, D. A. **A atuação do intérprete comunitário junto às comunidades migrantes no Brasil**. Revista E por falar em tradução, cap. 2, p. 29-46, 2021.

ORIGUELA, D. A. **Interpretação comunitária, direitos humanos e assistência social**: proposta de política pública no contexto brasileiro. Revista TradTerm, v. 23, p. 225-240, 2014.

ORIGUELA, D. A. **Interpretação Comunitária e Migração no Brasil**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Departamento de Letras Modernas, São Paulo, 2020.

PACTE. Acquiring translation competence: hypotheses and methodological problems in a research project. In: BEEBY, A.; ENSINGER, D.; PRESAS, M. (eds.). **Investigating translation**: selected papers from the 4th International Congress on Translation, Barcelona, 1988. Amsterdam: John Benjamins, 2000, p. 99-106.

PACTE. **O estabelecimento de níveis de competência em tradução**: primeiros resultados do Projeto NACT. Cadernos de Tradução, Florianópolis, v. 40, n. 2, p. 429-464, mai./ago., 2020.

PEÑA, V.; OTERO, G. Inovação em políticas locais para imigrantes: a experiência do Centro de Referência e Atendimento a Imigrantes de São Paulo. In: MOHAMMED, E.;

COGO, D.; HUERTAS, A. (eds.). **Migrações transnacionais, interculturalidade, políticas e comunicação**. Bellaterra: InCom-UAB Publicacions, 2020, p. 253-264.

ROMERO, L. **Medir la progresión de la comprensión lectora en la enseñanza de lengua extranjera para traductores**: una experiencia de evaluación. Cadernos de Tradução, Florianópolis, v. 38, n. 2, p. 320-338, mai./ago., 2018.

RONÁI, P. **Escola de tradutores**. 6ª ed. Rio de Janeiro-RJ: Nova Fronteira, 1989.

SANTOS, A. L. C.; LUCAS, D. C. **O direito à diferença e a proteção jurídica das minorias na América Latina**. Direito em Debate, Revista do Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais da UNIJUÍ, nº 45, p. 172-208, 2016.

SILVA, J. I. da. **Direitos Linguísticos dos Povos Indígenas no Acesso à Justiça**: A disputa pelo direito ao uso das línguas indígenas em juízo a partir da análise de três processos judiciais. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Florianópolis, 2019.

SIMÕES, A; HALLAK NETO, J; CAVALCANTI, L; OLIVEIRA, T; MACEDO, M. Relatório RAIS. **A Inserção do Imigrante Qualificado no Mercado Formal de Trabalho Brasileiro 2010 a 2019**. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Departamento de Migrações. Brasília-DF: OBMigra, 2020.

UNESCO; PEN INTERNACIONAL. **Declaração universal dos direitos linguísticos**. Barcelona, 1996.

VILLAMAR, M. C. V. Relações Estado-Diáspora: os casos brasileiro e equatoriano. In: MOHAMMED, E.; COGO, D.; HUERTAS, A. (eds.). **Migrações transnacionais, interculturalidade, políticas e comunicação**. Bellaterra: InCom-UAB Publicacions, 2020, p. 221-238.

YUSTE FRÍAS, J. Por una comunicación transcultural en los servicios públicos de traducción e interpretación. In: VÁZQUEZ, O. F. [ed.] **Traducir e interpretar lo público**. Granada: Comares, p. 105-119, 2016.

Gabriel Adams

Bolsista do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL), é professor de espanhol e português e tradutor do/para os seguintes idiomas: português, espanhol, catalão, inglês e italiano. Possui licenciatura em Letras Português/Espanhol (2011) pela Universidade Federal de Goiás, com período de intercâmbio no Programa Erasmus Mundus na Universidade de Barcelona, Espanha (2009). Possui mestrado em Letras e Linguística (2013) pela Universidade Federal de Goiás, com período de estudos no âmbito do projeto Asociación de Universidades Grupo Montevideo na Universidade Nacional de La Plata, Argentina (2012). Atualmente realiza o doutorado no Programa de Doutorado em Filologia Espanhola na Universidade Autônoma de Barcelona, Espanha, oportunidade em que pôde realizar atividades acadêmicas junto a Amparo Hurtado Albir, como a participação no grupo PACTE e a organização de duas edições do Congresso Internacional de Didática da Tradução (edições 2016 e 2018). Durante o doutorado, foi pesquisador e professor, no âmbito do programa Erasmus+, na Universidade de Salento, Itália (2019), onde desenvolveu pesquisas no âmbito da tradução intercultural e ministrou aulas de português brasileiro como língua estrangeira. Atuou como professor em instituições como USP, FATEC, IFSP, IFMS e UFG, bem como na área de tradução juramentada, na Espanha. Foi

Diretor de Comunicação da Associação de Pesquisadores e Estudantes Brasileiros na Catalunha (APEC), junto ao Centro Cultural do Brasil em Barcelona, em 2019. Suas pesquisas estão voltadas para a obra do artista espanhol Pedro Almodóvar.

Parte 3

Narrativas e dramatizações como base para a formação do intérprete comunitário

O Teatro Documental e Testemunhal latino-americano e a formação do intérprete comunitário

Rafa da Silveira Falcão

Resumo: O processo de investigação que resultou neste trabalho partiu da motivação por compreender se seria pertinente tomar como base o Teatro Documental e Testemunhal latino-americano para encenar situações e desafios enfrentados pelo tradutor e intérprete comunitário. Para isso, busco traçar um paralelo entre a trajetória de projetos dramáticos latino-americanos de enunciado testemunhal e suas respectivas produções. Em seguida, proponho uma abordagem metodológica das teorias e práticas teatrais aplicáveis à formação de tradutores e intérpretes comunitários e como tais práticas podem alterar a relação das(os) agentes envolvidos na tradução e interpretação. Com base nessa abordagem, trato de repensar categorias como: identidade, comunidade e transmediação culturais. Nesse trajeto, travei interlocuções significativas com Sabine Gorovitz; Fernanda Garcia; Márcio Seligmann-Silva, Markus Weininger; Werner Heidermann; Sebnem Bahadir; Marcelo Soler; Patrice Pavis; entre outros.

Palavras-chave: tradução e interpretação comunitárias; Teatro Documental e Testemunhal Latino-americano; formação de tradutores e intérpretes comunitários; migração; refúgio

Introdução

Este trabalho procura refletir sobre a seguinte questão: em que medida é pertinente tomar como base o Teatro Documental para encenar situações e desafios enfrentados pela(o) intérprete comunitário? Para respondê-la, pretendo de início dialogar com as correntes teóricas que discutem o testemunho latino-americano e que observam as manifestações documentais na dramaturgia contemporânea. Busco aproximar esses aportes ao labor de intérpretes comunitárias(os) com o intuito de elencar situações pertinentes à sua atuação, e destacadamente, à sua formação. Cogito em especial sobre as entrevistas de solicitação de refúgio, situações vividas pelas(os) sujeitas(os) migrantes em diálogo com a(o) intérprete, durante as quais se ensejam indagações relevantes: como ensaiar respostas; como acolher o arquivo testemunhal; como dar lugar de consideração e realizar a escuta ativa, entre outras questões pertinentes.

Para a(o) migrante a entrevista de solicitação de refúgio é um momento crucial, a última e decisiva etapa no processo de solicitação de refúgio, momento no qual ela(e) vai narrar a sua história, dar o seu testemunho. É também momento especial na atuação da(o) intérprete comunitária(o), pessoa responsável por acompanhar, traduzir e interpretar, linguística e culturalmente, a(o) solicitante durante a tramitação do processo no Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE). Criado no Brasil a partir da Lei nº 9.474/1997, o CONARE é o órgão responsável por analisar e deferir (ou não), os pedidos de refúgio das pessoas migrantes. A(o) intérprete comunitária(o), no exercício de suas atribuições de mediação linguística e cultural, precisa ser “criativo e autocrítico; ser empático com o desconhecido; ser flexível; saber trabalhar em equipe; ter boa memória; entre outras habilidades (UNHCR, 2019).

O papel da(o) intérprete na entrevista entre a(o) migrante e a(o) oficial de elegibilidade (agente do Conare) é fundamental, podendo interferir no parecer do órgão regulador. Conforme postulam Fernanda Garcia e Sabine Gorovitz “é necessário considerar o evento comunicativo da interpretação como um evento social e político” (2020, p. 84). É justamente com foco na intermediação ou transmediação realizada pela(o) intérprete comunitária(o) na entrevista de solicitação refúgio, evento social e político, é que este trabalho irá se aproximar das ferramentas teórico-práticas do Teatro Documental e do Testemunho latino-americano e imaginar diálogos possíveis.

Para o pesquisador de artes cênicas peruano Rodrigo B. Guerra (2013), o teatro é uma arte que dialoga diretamente com o contexto social. Talvez a máxima dessa relação esteja presente justamente no Teatro Documental, que, em aspectos gerais, é o teatro que surge a partir de documentos e testemunhos. Por documentos e testemunhos, podemos entender que o autor peruano, assim como propõe o historiador e crítico literário brasileiro Márcio Seligmann-Silva (2003), refere-se aos gêneros clássicos da representação, tais como textos históricos, reportagens, material biográfico, entre outros. Esse teatro busca, deste modo, colocar no espaço tradicionalmente *ficcional* do palco textos da vida social do cotidiano, com o objetivo de desenvolver um tema e dar corpo a uma tese sociopolítica. Sua aplicabilidade à formação de intérpretes comunitários se justificaria, a princípio, em duas instâncias: primeiramente, pela possibilidade de a(o) intérprete construir e experimentar – mas sobretudo humanizar – as situações do seu cotidiano profissional enfatizando a construção de um olhar sensível sobre o outro; e, em segundo lugar, pela abertura de um espaço de enunciação para a(o) migrante, que lhe permita garantir seus direitos fundamentais – memória e testemunho; que lhe permita enunciar a partir de si.

Rodrigo B. Guerra (2013), aludindo a Patrice Pavis¹, diz que a principal característica do Teatro Documental é que os materiais – sejam eles testemunhos, reportagens, dados biográficos ou outros – estão organizados de acordo com o seu valor de contraste, ou seja, seu potencial didático, diferentemente do que ocorre com a fábula ou a ficção. Segundo Pavis (2008, p.1), a encenação historicizada dos clássicos transmutou-se no que ele chama de Teatro de Arte e que, posteriormente, daria lugar a um *Teatro de Cultura(s)*. Ao entender que “a arte dramática tem, menos do que exprimir o real, significá-lo” (BARTHES, *apud* PAVIS, 2008, p. 117,), interessariam à interpretação comunitária os efeitos de sentido produzidos na encenação dos

¹ Patrice Pavis pesquisador francês nascido em 1947, foi professor de Estudos Teatrais na Universidade de Kent em Canterbury, na Inglaterra. Seu trabalho contribuiu principalmente para os estudos de semiologia e interculturalidade do teatro.

testemunhos, no compartilhamento de situações vividas pela(o) migrante, mas também, no ensaio das situações do cotidiano que estejam no horizonte das práticas sociais e comunitárias dessas(es) sujeitas(os).

1. O testemunho como lugar de consideração enunciativa da(o) migrante

No artigo “El testimonio en la revista Casa de las Américas”, o escritor uruguaio Alfredo Alzugarat traça um paralelo a partir da obra do também uruguaio Ángel Rama, intitulada *Diez problemas para el novelista latinoamericano*, publicada em 1964, ao perceber que no trabalho dos autores latino-americanos há

uma forte tendência ao documentarismo, às formas da reportagem quase direta, [...] à literatura testemunhal, à autobiografia mais ou menos encoberta. [...] Devemos notar, contudo – continua Rama –, que essa inclinação para a narrativa autobiográfica e para o documental não são patrimônio exclusivo das revoluções, mas sim [...] de toda mudança rápida, em todo mundo (ALZUGARAT *apud* ÁNGEL RAMA, 1994, p. 180).

Segundo os autores, o movimento de representação da experiência e do tempo histórico pelas(os) sujeitas(os) testemunhantes está associado a uma mudança brusca no paradigma social. Outra abordagem que alimenta essa discussão é pensar que o testemunho como documento pode ser lido como dado de uma *realidadficción*, nos termos da ensaísta e crítica literária argentina Josefina Ludmer (2010). Ou, como propõe o professor de dramaturgia, o brasileiro Marcelo Soler, um documento ficcional, aplicando a tese ao testemunho, surgiria “como representação de algo imaginado, mesmo que a partir de fatos reais, para a construção de uma ficção. Portanto, é a representação (captação) da representação (dado em si)” (SOLER, 2010, p.51). No caso específico do Teatro Documental, essa representação ainda passa pelo processo de criação cênica. É dizer, os elementos trazidos pela(o) migrante não são elementos que necessariamente deveriam instigar na(o) intérprete um questionamento de verossimilhança à realidade objetiva; muito pelo contrário, a potência do diálogo está justamente em compreender o caráter subjetivo, simbólico e político desta relação.

A ideia aqui neste artigo corrobora a proposta teórica de pensar o testemunho fora do lugar de mero registro biográfico, entendendo-o como *impossibilidade*, o atravessamento de uma violência ao enunciar (AGAMBEN, 2008). Vale lembrar que, a(o) sujeita(o) testemunhante possui capacidades distintas de descrição e de interrogação. Neste sentido, gostaria de destacar um dos trabalhos do próprio Giorgio Agamben, no qual o filósofo italiano versa sobre o arquivo e a testemunha em Auschwitz, ao se perguntar sobre o que faz, e como faz, a(o) sujeita(o) que testemunha sua experiência. O autor entende que o testemunho

é inerente à língua como tal, precisamente porque atesta o fato de que só através de uma impotência tem lugar uma potência de dizer, a sua autoridade não depende de uma verdade fatural, da conformidade entre o dito e os fatos, entre a memória e o acontecido, mas, sim, depende da relação imemorável entre o indizível e o dizível, entre o fora e o dentro da língua. A autoridade da testemunha reside no fato de poder falar unicamente em nome de um não poder dizer, ou seja, no seu ser sujeito. O testemunho não garante a verdade fatural do enunciado conservado no arquivo, mas a sua não-arquivabilidade, a sua exterioridade com respeito ao arquivo; ou melhor, da sua necessária subtração – enquanto existência de uma língua – tanto perante a memória quanto perante o esquecimento (AGAMBEN, 2008, p. 157).

Ao apresentar o testemunho como um território limiar, um espaço entre o dito e os fatos, a memória e o acontecimento, mas principalmente, entre o indizível e o dizível, Agamben nos dá a entender que o testemunho extrapola a narrativa pessoal, ou seja, o depoimento biográfico. É difícil cogitar que algo possa existir apenas na impossibilidade da sua própria existência, porque não lhe é, por exemplo, permitido existir de outro modo. Para o autor, o sujeito testemunhante é tido como um espaço vazio, um espaço que pode, ou não, ser preenchido, um entre lugar no qual o sujeito do testemunho estaria constitutivamente cindido, só tendo consistência na desconexão e na separação (2008, p. 151).

O caráter biográfico nesse tipo de enunciado é extremamente necessário. Contudo, devemos diferenciá-lo do dizer desse sujeito cindido do qual, a partir do registro de um vazio bidimensional composto de potência e impotência, emerge o testemunho, na perspectiva agambiana. Além disso, seu enunciado terá razão de ser, na ótica testemunhal, unicamente se vier a integrar a ausência de quem não pode, ou não pôde, dar o próprio testemunho (2008, p. 151). O autor chama essa imbricação de vozes, de quem está presente e de quem está ausente, de quem pode e de quem não pode existir no ato testemunhal, – que só existe como impossibilidade –, de unidade-diferença. Esta categoria é tida por Agamben como indissociável do testemunho, se o observamos como um fenômeno enunciativo, portanto, social e político.

Para o filósofo italiano, as dimensões da potência e da impotência dizem respeito a operadores de subjetivação e dessubjetivação, respectivamente. À potência lhe é atribuído o caráter de possibilidade (poder ser), e o caráter de contingência (poder não ser), enquanto à impotência é atribuído o caráter de impossibilidade [não (poder ser)], e o caráter de necessidade [não (poder não ser)], (2008, p. 147-151). Para Agamben “o testemunho é uma potência que adquire realidade mediante uma impotência de dizer” (2008, p. 147). Deste modo, uma das possibilidades hermenêuticas de compreensão desse processo é imaginar que o *real* irrompe no testemunho pelo atravessamento da impotência – aqui compreendida como impedimento ou obrigação –, no sujeito que enuncia.

Ao considerar o testemunho como arquivo ou documento trazido pela(o) sujeita(o) migrante, cuja descrição e interrogação dos fatos estão permeadas por uma impossibilidade de dizer e que, portanto, contêm valiosos traços subjetivos inerentes à constituição de seu enunciado, evidencia-se que é importante

notar que, como muitos saem de seus países sem documentação ou sem provas físicas das violências ou da perseguição que sofreram, “se a declaração do requerente parecer crível, deverá ser concedido ao solicitante o benefício da dúvida, a menos que existam boas razões para pensar o contrário” (ACNUR 2011: 49-50).

Isso porque

“a determinação do status de refugiado está vinculada a um elemento subjetivo e pessoal (o temor de perseguição) e a um elemento objetivo (fundamento de tal temor)” (LIMA et al. 2017, p. 89).

Ou seja,

o papel da entrevista com o oficial de elegibilidade no processo de solicitação de refúgio é, de fato, crucial, por ser esse o momento em que o requerente tem a oportunidade de narrar sua história a partir de seu ponto de vista. (GARCIA; GOROVITZ; 2020, p. 77).

No Teatro Documental e na entrevista de solicitação de refúgio o arquivo ou documento ficcional ou subjetivo podem ser considerados por serem formas de captação de determinado dado em si - enquanto o documento não ficcional seria o dado diretamente extraído da realidade. Por isso, ao trabalhar com esse recurso, o que está em foco não é apenas o dado extraível do mundo da vida. É, além disso, um estudo da mediação dessa coleta de dados: de um lado estaria a informação objetiva e, de outro, de maneira indispensável, a leitura dessa informação. Se pensarmos que as atividades humanas são sempre mediadas pela linguagem, é ela que nos propicia acesso à informação, ao dado, à experiência vivida, ou à memória. Linguagem que, nas palavras dos filólogos Celso F. da Cunha e Luís Felipe L. Cintra, é definida como

Um conjunto complexo de processos – resultado de uma certa atividade psíquica profundamente determinada pela vida social – que torna possível a aquisição e o emprego concreto de uma língua qualquer. Usa-se também o termo para designar todo sistema de sinais que serve de meio de comunicação entre indivíduos. Desde que se atribua valor convencional a determinado sinal, existe uma linguagem (CUNHA; CINTRA, 2001, p. 1).

É por intermédio da linguagem que somos capazes de acessar a memória, de trazer à tona algo sensível, mesmo que a única condição de memória seja, em alguns casos, o esquecimento (obrigatório e institucional, manipulado ou impedido). Um movimento que é, ao mesmo tempo, externo (por ativar memórias que são sociais, coletivas, culturais), e interno (ao ressignificar espaços simbólicos). Na dramaturgia o Testemunho se assemelha ao tratamento encontrado na literatura latino-americana, que, de acordo com Seligmann-Silva (2003, p. 8) “não problematiza a possibilidade e os limites da representação” literária, na medida em que o seu tratamento na dramaturgia está mais próximo dos gêneros clássicos da representação, a saber, os gêneros jornalísticos, biográficos, históricos, entre outros. O que encontramos, principalmente a partir das contribuições de Marcelo Soler (2010) é que não apenas o Teatro Documental não se concretiza pelo encontro de características estanques – corpo, espaço, texto, teatralidade, ação, convenção –, as quais conduziriam à definição de um *gênero* teatral específico, mas que, segundo o autor, esta teatralidade enquanto campo de estudo não se consolida apenas a partir do trabalho com a experiência pessoal da(o) atriz ou ator, da(o) *performer*. É dizer, com Soler: o testemunho pode ser tomado como um dos princípios, mas não como uma característica uniforme no teatro documentário (SOLER, 2010), cuja teoria e prática sinalizam que “o interesse está em criar ficção pautada numa pesquisa histórica”, e num especial tratamento dado ao documento na dramaturgia (SOLER, 2010, p. 55).

Parto, portanto, da premissa de que o testemunho não funciona como um marcador de gênero (dramatúrgico ou literário), mas que este enunciado, específico, compõe com os demais elementos o diverso campo do Teatro Documental e da literatura. Sobre isso, Seligmann-Silva afirma:

O testemunho deve ser visto como um *elemento* da literatura que aparece de modo mais claro em certas manifestações literárias que em outras. O conceito de testemunho pode permitir uma nova abordagem do fato literário que leva em conta a especificidade do “real” que está na sua base e as modalidades de *marca* e *rastro* que esse “real” imprime na escritura (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 39-40).

Como se vê, o autor ainda atribui uma função específica ao testemunho: uma escritura que possui marcas e rastros do *real*. Se ambas as relações são mediadas pela linguagem na utilização e no acesso ao documento, seja ele ficcional ou não, a ênfase se

estabelecerá nas distintas práticas e procedimentos inerentes a tais negociações e na forma como a observância destes processos enriquece a prática profissional da(o) intérprete comunitário e humaniza a experiência para a(o) migrante. Assim, ao ser encenada, a prática discursiva da experiência de solicitação de refúgio encenada se converte em arquivo.

2. A entrevista de solicitação de refúgio e o Teatro Documental: uma abordagem teórico-metodológica

No Teatro Documentário, o arquivo corrobora a estratégia adotada pelos dramaturgos, em comum acordo com as(os) donas(os) do testemunho na construção do sentido. A negociação – relação entre o documento e a realidade – acontecerá de maneira deliberada, ou seja, parcial. É extremamente importante ressaltar que o testemunho lido como documento é a confluência de um relato oral constituído no âmbito da memória, com a vida material da(o) sujeita(o). Logo, fotos, cartas, roupas ou qualquer outro material utilizado na experimentação cênica cobram um lugar ímpar como um documento extra, a somar-se ao documento principal, a narrativa da(o) migrante. Usualmente, no laboratório cênico de teatralidade documental, as(os) diretoras(es) e, dramaturgas(os) incentivam as(os) sujeitas(os) do projeto a buscarem estas materialidades literárias com intuito de apoiar o enunciado testemunhal.

No curso de formação de intérpretes comunitários, a utilização de fotos, cartas, roupas, vídeos familiares, e afins não são pré-requisitos, mas caso a(o) migrante queira compartilhar algum(ns) desse(s) elementos, o espaço de formação também seria propício para tal. É bastante comum que, uma vez radicados no novo país, migrantes busquem formação como intérpretes comunitários, tanto como uma saída profissional possível, que valoriza justamente a sua aptidão bilíngue, quanto para ajudar membros da sua comunidade migrante na tramitação do pedido de refúgio. Não se pode ignorar que, embora não matriculados no curso de formação, membros da comunidade migrante de uma região estejam presentes em um curso aberto de formação, com o intuito de conhecer o processo de solicitação de refúgio. Com o compartilhamento dos testemunhos e de outros documentos se reforça a perspectiva de rede e de comunidade nessas ocasiões de interações sociais.

É importante deixar as(os) sujeitas(os) controlarem suas narrativas, como e no momento que lhes for mais oportuno, para evitar uma sobrecarga na utilização da experiência da(o) sujeita(o), que não seria o objetivo da proposta da formação de intérpretes comunitários, nem do Teatro Documental. Muito pelo contrário, deve-se observar um especial cuidado no tratamento dado ao testemunhante dentro da teatralidade documental e testemunhal. Será interessante que o(a) mediador(a) da proposta de formação de intérpretes mescele o compartilhamento de testemunhos a outras propostas discursivas ainda na temática do refúgio: a perspectiva literária, o aporte jornalístico, a produção audiovisual, entre outras. O objetivo é, justamente, criar espaços de valorização dos contrastes e não se afastar dos importantes princípios éticos profissionais e situacionais, além das identidades culturais destas(es) sujeitas(os) em jogo nesses espaços. Este método de aproximação aos enunciados biográficos ou testemunhais põe em interlocução a formação do intérprete com o teatro documentário – e este já possui uma trajetória de sistematização do labor cênico com material testemunhal, assim como a teoria e a prática do Teatro do Oprimido, sistematizada pelo

brasileiro Augusto Boal (1980). Estes pontos serão tratados de maneira sucinta mais adiante.

Markus J. Weininger, professor e pesquisador no programa de Pós-graduação em Estudos da Tradução de sua instituição de filiação (PGET/ UFSC), em palestra de 2021, destacou alguns pontos importantes do seu trabalho ao longo dos anos². Para o pesquisador, o processo dramaturgico aplicado à formação de intérpretes comunitários pode ser dividido em quatro fases: 1ª - exercícios de aquecimento; 2ª - oficinas (processo criativo, papel do intérprete); 3ª - ensaio (situações específicas da prática profissional de interpretação e tradução); e 4ª - encenação e reencenação (observar, refletir, analisar e questionar).

A primeira fase trabalha com o aquecimento de corpo (o que inclui a voz), mas também com outros pontos importantes, como as relações interpessoais e o espaço. Nessa etapa podem ser utilizados os jogos tradicionais de aquecimento para reunir as(os) intérpretes em formação, fazer com que entendam as regras do jogo e compreendam os benefícios de jogar. A diretora de teatro de improviso norte-americana Viola Spolin, em sua obra *Jogos Teatrais na sala de aula: um manual para o professor* (2008), pontua que os jogos de aquecimento são interessantes

pele fato de serem livres de competição, e não apelarem para o egocentrismo, colocam os jogadores no tempo presente, engajando-os em uma experiência cujo desenlace é desconhecido. Os jogos tradicionais liberam fortes respostas fisiológicas: corpos ativos, olhos brilhantes e faces coradas. Cansaços corporais chegam ao fim quando o envolvimento inicia-se. Executar jogos tradicionais (e jogos teatrais de forma geral) efetivamente mobiliza o sistema físico como um todo, trazendo a resposta física necessária para ir ao encontro dos riscos do momento. Sem tempo para pensar o que fazer e como se comportar, o jogador simplesmente atua, fazendo aquilo que é necessário. Esta ação espontânea parece limpar o sistema de defesa de velhas ideias e resposta condicionada (é interessante notar que esses jogos produzem o mesmo resultado quando realizados por adultos ou crianças muito jovens). (SPOLIN, 2008, p. 53).

Usualmente, pesquisas e trabalhos em artes cênicas no geral observam seis principais motores de dramaturgia, são eles: o corpo, o texto, o espaço, a convenção, a teatralidade e a ação. Jogos de aquecimento, conforme colocado pela autora e diretora de teatro de improviso norte-americana, desenvolvem todos esses seis aspectos relevantes e necessários às próximas etapas apontadas pelo professor Markus. Antes de seguir, a título de exemplificação, segue um dos jogos de aquecimento, chamado de “Pegador com Explosão”:

Pegador com Explosão. Objetivo: quebrar as armaduras protetoras dos jogadores. Descrição: Deixe uma área livre de quaisquer objetos. Um espaço de dois metros por dois é o suficiente para mais ou menos quinze jogadores. Metade do grupo joga e a outra metade torna-se plateia. Um jogo regular de pegador é iniciado dentro dos limites. O grupo estabelece quem será o pegador. Os jogadores não podem ultrapassar os limites. Quando os níveis de atividade estiverem elevados, o coordenador acrescenta outra regra. Quando forem pegos, os jogadores devem tomar o seu tempo para “explodir”. Não há forma pré-estabelecida para explodir. Notas: 1. Esse jogo de pegador é um aquecimento natural e, ainda que você tenha restrições de níveis de tempo e barulho, mesmo um minuto de Pegador com Explosão é absolutamente

² Refiro-me à palestra “Encenação de interpretação como abordagem na formação de intérpretes em situações assimétricas”, que ele proferiu no III Simpósio de Tradução e Interpretação da Universidade Federal de Goiás (III Simtradi–UFG), em setembro de 2021.

válido. 2. Explosão é uma ação espontânea do momento de ser pego. 3. O ideal é que esse jogo seja realizado ao ar livre. (SPOLIN, 2008, p. 56).

Em sua palestra, o professor Markus Weininger ainda destaca que os exercícios de aquecimento despertam o corpo para o ato da interpretação, ao diminuir a primazia que geralmente os processos mentais (de interpretação, linguística e cultural) possuem em relação aos corpos das(os) sujeitas(os) envolvidos no ato comunicativo. Através dos exercícios de aquecimento é possível, segundo o autor, observar e agir sobre a postura, a linguagem e as assimetrias nas relações com as outras pessoas³. Em geral, costuma-se reservar cerca de quinze a vinte minutos para as atividades de aquecimento.

Uma vez o grupo aquecido – por jogos, alongamentos, exercícios de respiração e voz – pode-se iniciar a segunda etapa: as oficinas de processo criativo e interrogação do papel da interpretação comunitária. Para o professor Weininger, o momento das oficinas temáticas é propício para que as(os) futuras(os) intérpretes experimentem de forma interativa os elementos típicos da atuação profissional e elaborem estratégias comuns ou possíveis para solucionar as questões levantadas. Durante o momento das oficinas, as(os) participantes podem elencar aspectos específicos da atuação profissional e, com base neles propor situações-limite e de conflito. No texto “Narratives as approach to interpreter identity” (2019), Werner L. Heidermann e Markus J. Weininger citam o trabalho “Controversies Over the Role of the Court Interpreter” (2008), de Sandra Hale, conhecida pesquisadora do campo da tradução e interpretação. Os autores identificam no trabalho da pesquisadora ao menos cinco possibilidades de posicionamento para a(o) profissional de tradução e interpretação [em tradução livre feita por mim]: advogado do falante de uma língua minoritária; advogado da instituição ou prestadora de serviço; porteiro que filtra e edita as informações; facilitador da comunicação; neutro, isto é, não envolvido nos enunciados de ambos os lados. Com base no mapeamento destas cinco possibilidades, a turma de intérpretes em formação pode ser dividida em cinco grupos, cada um deles com a responsabilidade de investigar e desenvolver criativamente um desses posicionamentos ético-profissionais. Ao final do processo criativo, cada grupo apresenta seu trabalho aos demais, momento no qual toda turma poderá debater os pontos fortes e as deficiências de cada uma destas perspectivas.

É no momento da oficina temática que cada participante, em seu processo criativo, poderá trazer à tona os próprios testemunhos, referentes à sua experiência – material ou projetada – seja da vida profissional de intérprete e tradutor(a), seja da condição de migrante em deslocamento e mobilidade no território. Momento oportuno no qual o(a) mediador(a) do curso de formação poderá utilizar dados de diversas fontes (sobre, por exemplo, políticas de migração, reportagens, literaturas etc.), como propulsores de debate, para dar suporte e complementar os testemunhos das pessoas envolvidas no processo criativo.

O Teatro Documental possui alguns recursos didáticos que auxiliam na organização e condução do trabalho com testemunhos. No laboratório de dramaturgia documental, é muito comum a produção de linhas cronológicas, geralmente feitas em cartolina ou papel Kraft. Nessas cronologias não figuram apenas fatos históricos relevantes para contexto cultural das(os) participantes da oficina; são registradas também as memórias que essas(es) sujeitas(os) guardam desses eventos – principalmente como afetaram ou não

³ Há diversas técnicas de alongamento, respiração e aquecimento da voz que podem ser encontradas em diferentes manuais de preparação cênica.

essas pessoas e as leituras que fazem desses fatos. Esta proposta de oficina temática propicia o cruzamento entre os discursos históricos e políticos hegemônicos e a subjetividade inerente à leitura de mundo das(os) envolvidas(os) na dinâmica. Com isso, ocorre o entrecruzamento de questões culturais com questões eminentemente éticas em debate. Ao partir de diferentes arquétipos de interpretação, conforme os citados posicionamentos propostos por Sandra Hale, cada grupo contextualiza e humaniza os agentes do ato comunicativo a caminho de encenar, observando-os e construindo-os sócio-histórica e culturalmente: a(o) intérprete, a(o) migrante, e a(o) representante da instituição de elegibilidade do pedido de refúgio – no caso brasileiro, o Conare.

O valor de contraste entre memória social e memória particular, característico da perspectiva testemunhal, está diretamente associado a um tratamento específico dado ao documento ou arquivo. Esse tratamento pode ser observado, por exemplo, no laboratório de dramaturgia documental da peça peruana *Proyecto 1980-2000, el tiempo que heredé* (2012/2013). Trata-se de um projeto cênico dirigido por Claudia Tangoa⁴ e Sebastián Rubio⁵, no qual os jovens dramaturgos/diretores desenvolveram o teatro testemunhal e documental peruano (como foi chamado por eles).

Nesta obra, cinco jovens – familiares de personalidades diretamente envolvidas no conflito armado interno, que se estendeu de 1980 até 2000 – reconstróem a história da cidade de Lima e de suas respectivas famílias. O propósito da peça era entender o tempo histórico que caracteriza essas pessoas e personagens como geração que cresceu em meio ao terrorismo de Estado, à violação de direitos humanos, a desigualdades e altos índices de corrupção. O projeto foi o ganhador de um programa de financiamento promovido pelo Centro Cultural da Espanha em Lima.

No espetáculo, a linha do tempo, resultado das oficinas de preparação cênica, foi transposta à cena. A partir dela, o contexto histórico era delineado para o público, ao mesmo tempo em que conduzia as(os) sujeitas(os) em cena, em seu processo de rememoração. Sobre um dos fatos históricos identificados na linha do tempo – a explosão de um carro-bomba na Rua Tarata, no bairro de Miraflores, Lima – pode-se observar o que as(os) sujeitas(os) têm a dizer.

Na CENA 14, *APAGÓN* (cada ator acende um fósforo e ilumina seu rosto enquanto diz o seu texto):

LETTOR: Yo estaba internado en la Clínica San Juan de Dios, no sabía nada. 15 años después, gracias a Gisela Valcárcel que actuó en la película Tarata de Fabrizio Aguillar, me enteré qué pasó, y hace 3 años supe donde quedaba cuando fui a comer a Manolos. [...] Gracias a la película Tarata que me enteré para qué servían los *masking tape* en las ventanas. Era para que el vidrio no explote con las bombas.

SEBASTIÁN: A mí, mi mamá siempre me dijo que los *masking tape* en la ventana, servían para los temblores.

AMANDA: A mí, mi papá me llevó a ver el Banco de Crédito destrozado. Recuerdo que pregunté por qué habían puesto la bomba en la calle donde vivía la gente y no en

⁴ Claudia Tangoa, diretora e professora de teatro (Lima, 1986). Formada pela Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUCP). Atualmente é coordenadora assistente e professora no curso graduação em Artes Cênicas da Universidade Científica do Sul, e assistente de projetos na Associação para a Investigação Teatral LOT.

⁵ Sebastián Rubio, ator e diretor (Lima, 1985). Formado em Artes Cênicas pela Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUCP). Atualmente é apresentador do programa de televisão AmbienTV que é transmitido pela TVPERÚ.

la esquina donde estaba el banco, y me explico: “Eso es el terrorismo y el terror no tiene sentido.” (RUBIO; TANGO, 2014, p. 165-166).

Com este exemplo, defendo que a disposição gráfica, cronológica e simbólica dos pontos relevantes ao testemunho da pessoa migrante é uma ferramenta de trabalho útil e possível para uso na oficina temática.

Ao iniciar os ensaios, terceira fase apontada pelo professor Markus, haverá bastante material em mãos: desde a delimitação das ações dramáticas (como fazer o que precisa ser feito) até um desenho preliminar dos agentes-personagens envolvidos nessas ações. A fase dos ensaios diz respeito, justamente, às tentativas (limites e possibilidades) de experimentar caminhos possíveis, com base no material compilado na oficina.

O professor Markus Weininger pontua que, durante os ensaios é necessário chamar a atenção para a observação participante, momento no qual cada pessoa poderá pôr em prática diferentes estratégias de interpretação. Por meio do Método de Comunicação Dialógica (MCD), cada grupo fará então a distribuição dos papéis sociais que configuram a entrevista de solicitação de refúgio: a(o) intérprete; a(o) migrante; a(o) representante da instituição de elegibilidade do pedido de refúgio (o Conare, como já dito). Questões discutidas durante o aquecimento podem ser recuperadas e aprofundadas; a disposição destes agentes no espaço cênico é uma delas.

É interessante que no ensaio haja alternância entre os papéis, pois cada participante poderá contribuir de maneira significativa na construção, análise e reformulação das diferentes posturas em cena. É o momento de observar em si e nos demais, aspectos como: uso do espaço, postura, linguagem cênica, contato físico e visual, velocidade da fala, prática de anotações e registros da fala, aplicação de terminologias, apresentação, e etc. Nesta etapa de formação, pode ser muito enriquecedor apresentar características, práticas e procedimentos do Teatro do Oprimido desenvolvido por Augusto Boal (1980).

Numa intersecção entre o uso das teorias e práticas do Teatro Documental e Testemunhal latino-americano com a formação de intérpretes, é inevitável estabelecer algum diálogo com o teatro de Boal (1980). Em linhas gerais, entre muitos elementos do Teatro do Oprimido, destaco a importância dada à observação participante. Com ela, o público não transfere a resolução dos conflitos à encenação, mas se vê como partícipe da narrativa, modifica a ação dramática e propõe projetos alternativos. Com ela, o espectador ensaia, preparando-se para a vida no mundo, fora do teatro. Augusto Boal defendia um teatro político e, em seus textos, costumava apontar que a obra dura enquanto as pessoas se indagarem sobre a vida (BOAL, 1980). Nas palavras do diretor e dramaturgo, o teatro não é revolucionário em si mesmo, mas certamente pode ser um excelente ensaio para a revolução (BOAL, 1980, p. 124).

Augusto Boal foi, sem dúvida alguma, um dos maiores expoentes na produção crítica, teórico e prática de uma dramaturgia construída a partir da e para a América Latina, tendo passado pelo México, Argentina, Peru e Equador. E é, de algum modo, retomado por artistas e pesquisadores que se esforçam em manter esse diálogo aberto. É o caso da obra documental peruana *Proyecto 1980-2000, el tiempo que heredé*, assim como de uma série de outras peças que se incluem no que se pode chamar de circuito documental e testemunhal de teatro latino-americano sob o signo do *proyecto*. A título de

exemplo, vale citar: *Proyecto Empleadas*, dirigida por Rodrigo Benza Guerra, e *Proyecto Maternidades*, direção de Leonor Estrada e Maricarmen Gutiérrez.

Segundo o dicionário da língua portuguesa *online* Aurélio⁶, o substantivo masculino “projeto” (raiz etimológica latina em *projectus.us*) significa: plano: planejamento que se faz com a intenção de realizar ou desenvolver alguma coisa; esquema: noção inicial, escrita e detalhada, do que se pretende desenvolver; aquilo que se pretende realizar, de acordo com esse esquema; *escritura provisória de um texto* [destaque meu].

Diante destas acepções, não parece coincidência que mais de uma obra documental e testemunhal se vincule a um signo que remete à condição provisória de escrita do texto. Assim, por dizer respeito à provisoriedade da escrita, vai ao encontro da fase quatro do curso de formação de tradutores e intérpretes, encenação e reencenação. O objetivo não é construir uma encenação acabada, que se constitua e que se confirme como o produto final de um processo. Ao contrário, a encenação também é processual, é revisitada, reconstruída, reencenada, refeita, repensada. Esta reelaboração constante do final, essa característica de escrita provisória do texto que constitui o Teatro Documental e Testemunhal é muito similar ao Teatro do Oprimido.

Então, na fase quatro, dá-se então início às encenações propriamente ditas. Conforme propõe o professor Markus Weininger em sua palestra – e também, segundo os princípios do Teatro Documental e Testemunhal que tem como signos a escrita provisória e o projeto –, a encenação não é um fim em si. Nessa fase, cada equipe poderá compartilhar com as(os) colegas do curso o seu projeto de encenação: desde as deliberações coletivas, tomadas durante as oficinas temáticas, até as práticas construídas nos ensaios, que conduziram à encenação que apresentará. Ou seja, cada um dos grupos menores evidenciará ao coletivo geral do curso quais foram as estratégias consideradas mais sólidas e coerentes – e que, portanto, foram adotadas – para solucionar os dilemas da prática de interpretação, linguística e cultural. A encenação é o espaço coletivo por excelência, nos moldes do Teatro Fórum (BOAL, 1980), no qual a encenação e a reencenação da prática profissional de interpretação será observada, refletida, analisada e questionada pelas(os) integrantes do curso. Os desafios iniciais foram transpostos? Se sim, a partir de quais estratégias? Se não, por quê? Como se pode, em conjunto, buscar uma solução?

3. Identidade, comunidade e mediação transcultural

As identidades das(os) sujeitas(os) migrantes são *identidades em trânsito*. Os processos de construção dessas identidades – e, conseqüentemente, da configuração de comunidades móveis – são sinônimo de uma disputa político e epistemológica pela (re)existência. Minha reflexão sobre essa problemática é caudatária de contribuições de autores como: o sociólogo e filósofo polonês Zygmunt Bauman⁷ (sobre identidade e identidades); o crítico e teórico italiano Roberto Esposito (sobre a configuração das comunidades vazias); o crítico e teórico francês Patrice Pavis (e seus estudos sobre o

⁶ Disponível em: <https://www.dicio.com.br/projeto/> Último acesso em 22 de dezembro de 2021.

⁷ Bauman tratou dos questionamentos sobre a identidade nas sociedades na era da “modernidade líquida”, em entrevista a Benedetto Vecchi, publicada em português em 2005.

interculturalismo no teatro); e, por último, mas não menos importante, da autora turca Sebnem Bahadir (e sua abordagem do intérprete-pesquisador como antropólogo).

O teatro pode ser compreendido como um espaço de possível suspensão da realidade; entretanto, de uma perspectiva documental e testemunhal, é concebível compreendê-lo como uma realidade possível, um espaço no qual se pode realizar e ensaiar o enfrentamento aos distintos processos (des)subjektivadores vividos por pessoas em situação de refúgio, um ensaio político e artístico de autoficcionalização. Na introdução da entrevista que faz com Bauman, o jornalista italiano Benedetto Vecchi aponta que “muitos dos envolvidos nos estudos pós-coloniais enfatizam que o recurso à identidade deveria ser considerado um processo contínuo de redefinir-se e de inventar e reinventar a sua própria história” (VECCHI, 2005, p.13). Esse processo é também expresso nas palavras de Zygmunt Bauman:

Quando a identidade perde as âncoras sociais que a faziam parecer “natural”, predeterminada e inegociável, a “identificação” se torna cada vez mais importante para os indivíduos que buscam desesperadamente um “nós” a quem possam pedir acesso (BAUMAN, 2005, p. 30).

Em tal jogo, as disputas e a construção das identidades camuflam uma disputa discursiva pelo poder de ser e de dizer que se é. Por isso, são identificáveis pontos que aproximam o Teatro Documental, o biodrama⁸, o testemunho, a pedagogia da não-ficção, o teatro de Augusto Boal e o de Brecht aplicados à formação de intérpretes comunitários. O dramaturgo alemão, por exemplo, postulava um teatro didático, e assumia uma responsabilidade social com suas peças. Em suas obras, as relações materiais da sociedade eram pautadas como métodos de compreensão e ação sobre uma realidade, pois a vida no mundo não é isenta de uma perspectiva histórica e identitária (ROSENFELD, 2016). No curso de formação, portanto, deve se tratar de descobrir perspectivas da realidade social reveladas pelos testemunhos de pessoas em contexto de refúgio, perspectivas essas que não seriam acessíveis de outra maneira.

Tecer um olhar crítico sobre os fluxos migratórios e sobre o respectivo estabelecimento de comunidades de migrantes contribui para desestabilizar a crença de que a(o) migrante - na entrevista de solicitação de refúgio no Brasil, por exemplo - seja um caso isolado. Ou pior: de que todas(os) as(os) migrantes que compartilham uma língua comum, um país de origem comum, sejam iguais. Penso que a formação de tradutores e intérpretes comunitários deve fazer o oposto, ao incorporar à análise de uma comunidade de migrantes a teorização feita por Roberto Esposito:

[...] en el sentido antiguo, y presumiblemente originario de *communitas*, debía ser <<quien comparte una carga (...). Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una <<propiedad>>, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un <<más>>, sino por un <<menos>>, una falta, un límite que se configura como gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está <<afectado>>, a diferencia de aquel que está <<exento>> o <<eximido>>... En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar. No encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos (ESPOSITO, 2012, p.29-31).

⁸ O biodrama é uma experiência teatral relacionada com o teatro biográfico, desenvolvida na Argentina no começo do século XXI pela diretora Viviana Tellas, que buscou um meio de relacionar biografias e ficções.

A percepção de que não há um princípio de identificação entre migrantes contribui para que não se lance mão de uma perspectiva cultural homogeneizante ou homogeneizadora no trabalho de interpretação comunitária; contribui para que se perceba que “o todo imaginado é de fato mais irreal do que a soma das partes” (BAUMAN, 2005, p. 29). Em tal sentido, não há “cómo pensar el *puro vínculo* sin llenarlo de sustancia subjetiva” (ESPOSITO, 2012, p. 44), o que pode produzir uma perspectiva reducionista desse “puro vínculo” e um esvaziamento da comunidade. A comunidade de migrantes não seria capaz de reconstruir a *memória*, ou a *história*, mas sim a condição de produção de um reencontro, um processo de reapropriação destes signos.

Isso significa que uma perspectiva reconstrutivista das identidades, com base na memória e na história, e por meio dos testemunhos das(os) migrantes em uma situação enunciativa específica – como, por exemplo, é a entrevista de solicitação de refúgio –, associaria o papel da comunidade dessas(es) sujeitas(os) à “lógica da racionalidade instrumental (selecionar os meios adequados a um determinado fim)” (BAUMAN, 2005, p. 55). Contudo, é possível conceber os distintos processos de construção das identidades migratórias de uma perspectiva reapropriadora, em que as pessoas migrantes se inclinam à “lógica da racionalidade do objetivo (descobrir o quão atraentes são os objetivos que podem ser atingidos com os meios que se possui).” (BAUMAN, 2005, p. 55). À luz das perspectivas teóricas apresentadas, a função testemunhal aplicada à formação articula distintos procedimentos de auto-observação – por meio da recordação, da memória, da coexistência como condição da comunidade, como sublinham as contribuições de Esposito e Bauman. Com isso essa proposta de formação de intérpretes comunitárias(os) possibilita focar as identidades migrantes como “um objetivo, um propósito, em vez de um fator predefinido” (BAUMAN, 2005, p. 21). E conduz a uma distinta abordagem dos aspectos da tradução cultural destas relações assimétricas, como aponta Patrice Pavis. Em sua *O teatro no cruzamento de culturas* (2008), o autor francês aplica à encenação questões da problemática da tradução literária e aponta:

O tradutor e o texto de sua tradução situam-se na intersecção de dois conjuntos aos quais pertencem em graus diversos. O texto traduzido faz parte igualmente tanto do texto e da cultura-fonte quanto do texto e da cultura-alvo: eles têm portanto, necessariamente, uma função de mediação. A transferência concerne, da mesma maneira, tanto ao texto-fonte, na sua dimensão semântica, sintática, rítmica, acústica, conotativa etc., quanto ao texto alvo, nas suas mesmas dimensões necessariamente adaptadas à língua e à cultura alvos. (PAVIS, 2008, p. 124).

Nessa obra, Pavis destaca o caráter de mediação na tradução cênica, concebida estritamente como tradução; no entanto, essas observações são facilmente aplicáveis à teoria e à prática da encenação de interpretações comunitárias. Como uma manifestação do que Patrice chama de “Teatro de Culturas”, os exercícios do Teatro Documental e Testemunhal lidos como manifestações de um teatro profundamente cultural, evidenciam o encontro da interpretação com o da mediação cênica transcultural. A pesquisadora em Estudos da Tradução Sebnem Bahadir chama a atenção para um treinamento de interpretação comunitária que atue como efetiva mediação entre culturas em situações da vida real (BAHADIR, 2004, p. 6).

Na compreensão de que cultura é um ser e estar culturalmente – e não um sistema de orientação ontológico e único –, Bahadir ressalta que o choque cultural implica no fato que a “imersão” na outra cultura sempre inclui tirar conclusões para a

própria cultura (BAHADIR, 2004, p. 9), num movimento de mobilidade que é transfronteiriço.

Considerações finais

Embora ainda haja muito o que debater, deixo marcada neste texto a necessidade de prosseguir mapeando as diversas possíveis cenas que se configuram a partir das solicitações de refúgio – a entrada no território, as interações com as instituições públicas e da sociedade civil pelas quais as pessoas migrantes vão transitar ao longo do processo. É necessário desenvolver futuras pesquisas que produzam aportes teóricos para auxiliar na compreensão das relações entre as distintas comunidades migrantes, seus processos de interiorização, seus assentamentos, acesso à educação formal etc. São propostas motivadoras que, infelizmente, pela exiguidade de tempo, este trabalho não conseguiu abordar.

Inclino-me a pensar que minha ênfase na entrevista de solicitação de refúgio como foco da aplicação do teatro de cunho testemunhal ou documental na formação do intérprete comunitário oferece uma possibilidade de conexão especial, um espaço entre dois mundos – daí porque propus este diálogo. Este espaço fronteiriço, transcultural, exige que não se coloque o testemunho da(o) migrante no não-lugar, mas que se faça desse não-lugar algo em si, um mundo distinto, de regras também distintas, que nos permite ultrapassar as formalidades e o formalismo para ver algo que se situa mais além. Diferentemente de outros espaços, o teatro assume um papel específico de mediar nossa relação com o mundo da vida, e permite evidenciar que não há mediação isenta. Mesmo reconhecendo que a neutralidade é impossível, ainda assim, ela é de alguma maneira esperada nos processos de tradução e interpretação comunitárias – paradoxo apontado por Heidermann e Weininger (2019).

Ainda é importante lembrar que pouco resultado (ou nenhum) traz a discussão pura e simplesmente dos conteúdos dos testemunhos das(os) sujeitas(os) migrantes. Ocorre que, na apresentação de um conjunto de narrativas pessoais que são a todo momento atravessadas pelo contexto sociopolítico, os exercícios de encenação demandam e convocam um efeito de autenticidade, de reconhecimento social, conseqüentemente, político. As encenações dos testemunhos cobram sentido ao fazerem referência ao contexto social, o que corrobora o questionamento de György Lukács (mencionado por Antonio Candido) sobre o que significam os elementos históricos e sociais na obra literária ou dramática. O filósofo húngaro pergunta:

O elemento histórico-social possui, em si mesmo, significado para a estrutura da obra, e em que medida? Ou seria o elemento sociológico na forma dramática apenas a possibilidade de realização do valor estético (...) mas não determinante dele? (LUKÁCS *apud* CANDIDO. 2006. p.13).

No caso da formação de intérpretes e tradutores, o testemunho, tal como operado pelo Teatro Documental e Testemunhal, possibilita a realização do valor cultural e estético, ou o determina? Acredito que o elemento histórico-social pode, em certa medida, ser significativo para a construção de um valor cultural e estético dos testemunhos, uma espécie de estética do real, determinada por uma função ou teor testemunhal propriamente ditos. Isso porque as referências a contextos sócio-históricos pretendem organizar – às vezes, sem relação direta – as narrativas pessoais. Além disso,

jogar com a memória cultural da plateia de futuros profissionais da interpretação e tradução comunitárias, produz um constante processo de ressignificação da cultura.

Ao me referir à capacidade do teatro documentário de questionar as relações sociais, de colocá-las em conflito e ensaiar uma resolução, quero dizer que, como projeto artístico-político, ele possibilita que nos interroguemos sobre a realidade em que estamos inseridos. E propicia que compreendamos a história também a partir uma perspectiva material e discursiva, sem naturalizar os poderes que conformam o contexto sócio-histórico por meio de uma sua mera descrição. Permite que percebamos que, mais que tudo, esses poderes são construções socioculturais, histórico-discursivas e político-econômicas.

Referências bibliográficas

ACNUR. *Manual de procedimentos e critérios para a determinação da condição de refugiado* [S.I.], 2011. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/publicacoes/>. Acesso em: 22 abril 2022.

AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ALZUGARAT, A. El testimonio en la revista *Casa de las Américas*. In: *En otras palabras, otras historias*. Montevideu: Universidad de la República – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Departamento de Publicaciones, 1994.

BAHADIR, S. Moving in-between: the interpreter as ethnographer and the interpreting-researcher as anthropologist. In: *Meta Translators' Journal*, vol. 49, nº 4, dez. 2004.

BAUMAN, Z. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro : Companhia das Letras, 2005.

BOAL, A. *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. 2ª ed., São Paulo: Civilização Brasileira, 1980.

CANDIDO, A. *Literatura e sociedade*. 9ª ed., Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006.

CUNHA, C; CINTRA, L. *Nova gramática do português contemporâneo*. 3ªed., 7ª reimp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ESPOSITO, R. *Communitas: origen y destino de la comunidade*. 1ª ed., 2ª reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

GARCIA, F. D.; GOROVITZ, S. O intérprete comunitário: sua agência na entrevista de solicitação de refúgio. In: *TradTerm*, São Paulo, v. 36, dez. 2020. p. 72-101.

GUERRA, R. B. Una mirada al Perú: teatro documental contemporâneo. In: XIV Simpósio da International Brecht Society, 1, 2013, Porto Alegre. *Anais* [...]. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

HEIDERMAN, W. L.; WEININGER, M. J. Narratives as approach to interpreter identity. In: *Cad. Trad.*, Florianópolis, v. 39, nº 3, set-dez. 2019, p. 50-89.

LIMA, J. B. B. et al.. *Refúgio no Brasil: Caracterização dos perfis sociodemográficos dos refugiados (1998-2014)*. Brasília, DF: Ipea, 2017.

LUDMER, J. Territórios. In: ____ *Aquí América Latina*: una especulación. 1ª ed. Buenos Aires : Eterna Cadencia Editora, 2010.

PAVIS, P. *O teatro no cruzamento de culturas*. Tradução de Nanci Fernandes. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ROSENFELD, A. *Brecht e o Teatro Épico*. Tradução de Nanci Fernandes. São Paulo: Perspectiva, 2016.

RUBIO, S; TANGO, C. Proyecto 1980-2000, el tiempo que heredé. In: *Revista Gestos*: teoría y práctica del teatro hispánico California, v. 29, n. 58, nov. 2014, p. 152-174.

SELIGMANN-SILVA, M. (org.). *História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas, SP: Unicamp, 2003.

SOLER, M. *Teatro documentário: a pedagogia da não ficção*. São Paulo: Hucitec, 2010.

SPOLIN, V. *Jogos Teatrais para a sala de aula: um manual para o professor*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

UNHCR. *Global Trends. Forced Displacement in 2018*. Switzerland, 2019. Disponível em: <https://www.unhcr.org/globaltrends2018/>. Acesso em: 2 nov. 2021.

VECCHI, B. in: BAUMAN, Z. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2005.

WEININGER, M. J. Encenação de interpretação como abordagem na formação de intérpretes. In: III Simpósio de Tradução e Interpretação, 2021, Goiânia. *Anais...* Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2021.

Rafa da Silveira Falcão

Bolsista do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL). Doutoranda pelo programa de pós-graduação em Letras, ênfase em Estudos Literários, da Universidade Federal do Paraná (UFPR) na linha de pesquisa Alteridade, Mobilidade e Tradução, sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Paiva de Souza; mestre pelo programa de pós-graduação interdisciplinar em Estudos Latino-americanos do Instituto Latino-americano de Arte, Cultura e História, Universidade Federal da Integração Latino-americana (ILAACH/Unila), na linha de pesquisa Trânsitos Culturais, sob orientação da Profa. Dra. Débora Cota; licenciada em Linguagem e Comunicação: ensino de Língua e Literatura Portuguesas com ênfase em processos educacionais, pela Universidade Federal do Paraná (UFPR); técnica em serviços administrativos pelo Centro de Integração Empresa e Escola (CIEE); membro associada da Associação Brasileira de Literatura Comparada (Abralic); bolsista do Centro Brasileiro de Estudos Latino-americanos (CBEAL); parecerista da revista acadêmico-científica *Versalete* (UFPR); professora substituta do Departamento de Letras Português/Espanhol na Universidade Federal do Amazonas (UFAM) – campus de Benjamin Constant (2021/2022); professora de Língua e Literatura portuguesas, Empreendedorismo e Teatro na Secretaria Estadual de Educação e do Esporte do Paraná (Processo seletivo simplificado/2022). Para mais informações: <http://lattes.cnpq.br/5170953183777401>. E-mail: rafadasilveirafalcao@gmail.com.

Narrativas de e sobre crianças refugiadas: contribuições da Análise do Discurso para a interpretação comunitária

Sabrina Sant'Anna Rizental

Resumo: Este projeto surge como desdobramento da pesquisa que desenvolvo com o objetivo de analisar os processos discursivos desencadeados pelo significante *refugiado*, na imbricação entre os sentidos produzidos a partir de um imaginário sobre o lugar deixado para trás e o(s) lugar(es) de passagem ou destino, afetando, portanto, o sujeito que se diz e é dito enquanto refugiado. Considerando as noções fundantes de Michel Pêcheux como referencial teórico-metodológico, este trabalho se propõe a analisar o funcionamento discursivo das narrativas das e sobre as crianças refugiadas, tomando como pontos de ancoragem os livros *Longe de casa*, de Malala Yousafzai, e *Eu estou aqui*, de Maísa Zakzuk. Refletindo sobre a discursividade nas condições de interpretação comunitária, proponho um diálogo entre a Análise do Discurso (AD) e especialistas dos estudos da tradução para pensar a atuação e a formação do intérprete comunitário. Nesse processo, a AD comparece como instrumento metodológico para afinar a sensibilidade e a percepção do intérprete em formação quanto às questões discursivas em jogo no relato da e sobre a criança refugiada.

Palavras-chave: interpretação comunitária; mediação intercultural; crianças refugiadas; narrativas; Análise do Discurso.

Introdução

Neste artigo busco compreender os processos discursivos em funcionamento nas narrativas das e sobre as crianças que se encontram na condição de refúgio ou apatridia, a partir de um percurso no qual me proponho analisar como essas crianças são subjetivadas no modo como suas narrativas são interpretadas, isto é, como se constituem sujeitos ao dizer sobre si e ao serem ditas, traduzidas, pelo outro.

As histórias apresentadas nos livros *Longe de casa*, de Malala Yousafzai, e *Eu estou aqui*, de Maísa Zakzuk, são tomadas como pontos de ancoragem para as análises. Interessa-me compreender o funcionamento dos efeitos de sentidos que emergem dos processos de significação no espaço literário, especificamente no modo como as autoras apresentam as narrativas das crianças que passam pela experiência de *ter que se deslocar para (re)construir a vida em outro lugar*.

Considerando aspectos da prática de interpretação comunitária, proponho desenvolver um percurso de análise fundamentado na perspectiva da Análise do Discurso (AD), a partir dos estudos realizados por Michel Pêcheux, na França, e dos trabalhos desenvolvidos por Eni Orlandi e outros autores que, no Brasil, se debruçaram sobre as noções elaboradas por Pêcheux. Segundo Orlandi (2012a), a escrita da Análise do Discurso – escrita de entremeio – “estabelece noções que permitem desfazer as evidências, ou melhor, ela atinge os processos que resultam na produção das evidências” (*Ibid.*, p. 48). Trata-se de uma teoria e disciplina que, em sua prática, não separa a linguagem de “sua exterioridade constitutiva”, isto é, “não separa linguagem e sociedade na história” (cf. ORLANDI, 2012b, p. 25). A noção de discurso, para Pêcheux, diz respeito aos efeitos que emergem do modo *como* os sujeitos dizem sobre algo, em determinadas condições de produção de sentidos.

Com base nessa perspectiva, busco compreender as dimensões da interpretação comunitária e do papel do *intérprete comunitário*, enquanto sujeito que diz sobre aqueles a quem interpreta, levando em conta os processos de constituição dessa posição discursiva e as tensões que emergem desses e nesses processos, conforme Sabine Gorovitz e Fernanda Garcia (2020). Para tanto, na análise dos enunciados dos livros de Yousafzai e Zakzuk focalizo o modo *como* as autoras, ocupando também a posição discursiva de intérpretes, trazem as vozes das crianças, tanto em primeira pessoa como em discurso indireto.

A pergunta que norteia meu percurso – como se dá o processo de subjetivação da criança que se encontra em situação de deslocamento ou refúgio e como seu discurso¹ é visibilizado ou silenciado? – diz sobre a relação intérprete-interpretado. Nessa relação, o “silenciamento” não significa calar as crianças (calar o interpretado), mas dizer sobre elas de *uma* (única) forma, numa “política do silêncio”, isto é, “fazer dizer ‘uma’ coisa, para não deixar dizer ‘outras’” (cf. ORLANDI, 2007, p. 53), possibilitando que o silêncio recorte o dizer e produza sua dimensão política.

As condições de produção na discursividade sobre as migrações

O cenário das migrações vem sendo discursivizado a partir da circulação de notícias que, na maioria dos casos, divulgam imagens, relatos e testemunhos que produzem sentidos num efeito de mediação da dor, materializando as tensões e as contradições presentes nesses discursos. Os migrantes são significados pelo imaginário sobre o lugar de procedência, pelos números, pela nacionalidade e em comparações que potencializam tal efeito. Nesse funcionamento, a vitimização aparece em primeiro plano, a despeito da contribuição que os migrantes, os solicitantes de refúgio e os refugiados possam oferecer aos países onde são recebidos.

No Brasil, os discursos sobre refugiados funcionam do mesmo modo, significando-os a partir dos efeitos produzidos por esse imaginário, ainda que a discursividade sobre o país esteja relacionada a uma imagem de acolhimento. Algumas instituições, ONGs em sua maioria, vêm direcionando iniciativas de acolhimento àqueles que, vindos de diversos países, solicitam refúgio no país. Apesar dessas ações,

¹ Com Pêcheux (2014[1990], p. 81), compreendo que o termo *discurso* “implica que não se trata necessariamente de uma transmissão de informação entre *A* e *B*, mas de modo mais geral, de um ‘efeito de sentidos’ entre os pontos *A* e *B*.”

ditas como iniciativas de *acolhimento*, os sentidos de vitimização se materializam na forma como esses indivíduos se constituem sujeitos de seu dizer ou ao serem ditos/traduzidos pelo outro, numa evidência que enfatiza a diferença materializada nas e pelas denominações: (*i*)*migrante*, *estrangeiro*, *gringo*, *apátrida*, *refugiado*. Essas formas de denominar, pensadas enquanto significantes, definem posições discursivas, produzindo sentidos sobre aqueles que são ditos de uma maneira e não de outra. Com Mônica G. Zoppi-Fontana (1999, p. 204), compreendemos que “enquanto atores sociais do espaço urbano”, aqueles que chegam de outro lugar “aparecem representados como um fato de difícil categorização”. Subjetivados a partir de determinadas denominações, tais como *estrangeiro*, (*i*)*migrante* e *refugiado*, entre outras, são significados basicamente como: (a) aqueles que merecem as manifestações de boas-vindas; (b) aqueles que não são necessariamente bem-vindos, nem indesejados; ou (c) os que são significados pelos estereótipos, pela ideia de ameaça e de demanda por caridade. Como resultado desses processos, o estrangeiro é escutado e apreciado; o imigrante é significado no entremeio e recebido com reservas; e o refugiado é silenciado.

Desses (e nesses) processos emergem efeitos de sentidos sobre as crianças, subjetivadas no modo como vêm sendo ditas ou silenciadas. A exemplo desse modo de significar as crianças, retorno a um momento específico marcado por um evento, um acontecimento, que nos obrigou a olhar para a criança em situação de refúgio e a falar sobre ela.

Dois de setembro de 2015 foi o dia em que fomos tocados por uma imagem que traduziu “todo o horror da tragédia humana”, conforme publicado no jornal britânico *The Guardian* e reproduzido na reportagem do G1 (2015²), mesmo veículo midiático que também trouxe o enunciado do americano *Washington Post* que dizia que aquele era “o mais trágico símbolo da crise de refugiados”. A imagem mostrava o corpo de uma criança que tinha nome, idade e país de procedência: Aylan Kurdi, 3 anos, Síria. A foto do seu pequeno corpo estirado de braços numa praia turca, após naufragar junto com sua família e outros migrantes que tentavam fugir da guerra que há anos assolava cidades daquele país, causou comoção ao obrigar os leitores e os expectadores dos jornais que a colocaram em circulação a olhar, ver e saber. “Olhem, dizem as fotos, é assim” (cf. SUSAN SONTAG, 2003, s/p).

Posteriormente romantizada por ilustrações³ que percorreram a internet, em *gestos*⁴ de interpretação que, no entanto, não suavizaram a brutalidade do acontecimento, essa foto escancarou, de forma contundente, a realidade das crianças migrantes e refugiadas que naquele momento já eram muitas e nos dias atuais “representam cerca de metade do número de refugiados do mundo” (ACNUR, 2020).

Aylan Kurdi, Valeria Martinez⁵, os “filhos de imigrantes” que seguem encarcerados pelo governo americano⁶, são algumas das inúmeras crianças que têm em

² Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/foto-chocante-de-menino-morto-vira-simbolo-da-crise-migratoria-europeia.html>. Acesso em: 02/09/2015.

³ Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/ilustracoes-homenageiam-menino-sirio-morto-em-praia-em-redes-sociais.html>. Acesso em: 03/09/2015.

⁴ Compreendo *gesto* como um “ato no nível simbólico” (cf. PÊCHEUX. 2014[1990], p. 77).

⁵ A menina que deixou El Salvador para morrer afogada junto com seu pai, na fronteira mexicana, ao “tentar atravessar o rio Bravo para chegar aos Estados Unidos”. Disponível em:

https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/25/internacional/1561496912_818134.html. Acesso em: 26/06/2019.

comum o fato de serem mostradas pela forma trágica como perderam a vida e o direito à dignidade humana. Além das imagens postas em circulação, lemos enunciados, tais como: “símbolo da crise migratória” (G1, 2015), “drama da crise migratória” (*El País*, 2019), “jaulas” (BBC, 2018), “centros de detenção” (BBC, 2021), que, num movimento parafrástico, nos remetem ao imaginário sobre a tragédia, o desamparo, a segregação, o silenciamento, o apagamento, entre tantos outros efeitos.

Há, contudo, um momento em que o dizer da criança produz outros sentidos, numa ruptura que permite que ela ocupe outra posição discursiva para ser significada de outro modo, tal como lemos nas palavras de Zaynab, a menina que deixou o Iêmen rumo aos Estados Unidos:

Eu aprendia tão rápido que a escola me adiantou duas turmas. Em maio, no fim do nono ano, eu tinha descoberto o conselho estudantil. Adorei o conceito. Era totalmente novo para mim. Nos reuníamos em uma sala de aula e falávamos sobre questões que considerávamos importantes. (YOUSAFZAI, 2019, p. 96)

A narrativa na 1ª pessoa desloca os efeitos da vitimização, permitindo que, ao constituir-se sujeito de seu dizer, ela se identifique com as práticas cotidianas de uma criança que vai à escola, vivencia novas experiências e sente orgulho de suas conquistas. Ao narrar esse momento de sua vida, num passado prioritariamente imperfeito, sujeito e sentidos se constituem numa familiaridade com a lógica da vida em sociedade. Trata-se de uma adolescente que conta sua história e essa familiaridade, possibilitada por um dizer que se materializa na posição-sujeito de estudante, distancia Zaynab do imaginário vinculado aos significantes *crise* e *drama* que sustentam os discursos postos em circulação de boa parte das reportagens.

Em seu livro, Malala Yousafzai apresenta Zaynab dizendo: “muitas garotas me contaram sua história naquele dia, mas uma se destacou - a de Zaynab. Dava para sentir sua determinação” (*Ibid.*, p. 61). Nesse enunciado, a autora dá visibilidade à humanidade de uma garota comum que luta por seus sonhos e esse gesto de interpretação diz sobre outros sentidos possíveis, mesmo para uma criança que se encontra em situação de deslocamento forçado/necessário.

A partir do referencial teórico-metodológico da Análise do Discurso, é possível compreender que os sentidos sempre podem ser outros. Daí a compreensão de que “um discurso é sempre pronunciado a partir de *condições de produção* dadas”, conforme Pêcheux (2014[1990], p. 76 - grifos do autor), abrindo possibilidades para que os sentidos deslizem, se desloquem.

⁶ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-44526519> e <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-56494702>. Acesso em: 29/10/2021.

As condições específicas de produção e a metodologia de pesquisa

Em 2019, Malala Yousafzai – com Liz Welch – lança o livro intitulado “*We are displaced: my journey and stories from refugee girls around the world*”, traduzido por Lígia Azevedo para o português do Brasil com o título “*Longe de casa: minha jornada e histórias de refugiadas pelo mundo*”. O livro apresenta as narrativas em discurso direto. Enquanto na primeira parte, dividida em seis capítulos, lemos um breve relato da jornada de Malala, iniciada ao deixar o Vale do Swat, no Paquistão, junto com sua família, a segunda parte da obra é dedicada às histórias das meninas refugiadas que Malala conheceu em algum momento de seu ativismo. Em cada capítulo, elas são apresentadas sucintamente pela autora que, em seguida, abre espaço para as narrativas em 1ª pessoa.

Um esboço esmaecido do mapa mundi ilustra o pano de fundo do sumário. As páginas que abrem cada capítulo estão ilustradas por um discreto contorno do mapa da região da qual partiu a menina que contará sua história.

No centro do livro há quatro páginas não numeradas com fotos coloridas, no máximo duas fotos na frente e no verso de cada página, todas com legendas. Nessas imagens vemos as meninas-narradoras em situações diversas; há uma foto do Vale do Swat e duas fotos de Malala com a família.



Longe de casa – minha jornada e histórias de refugiadas pelo mundo

Fotos: imagens de divulgação

As falas que compõem as narrativas passaram por um longo processo de múltiplas leituras, traduções, interpretações por vários agentes, isto é: foram gravadas, transcritas, textualizadas e historicizadas, trazidas da língua de partida para o inglês e do inglês para a língua da edição (Língua Portuguesa do Brasil, no caso na tradução de Lígia Azevedo) até chegar ao leitor que também interpreta o livro. Todo esse processo constrói o que compreendemos por condições de produção específicas do livro *Longe de casa*. Essas condições de produção – gravação, transcrição, escrita, tradução das línguas de partida, tradução da língua mediadora (inglês), gestos de interpretação do(a) leitor(a) do livro, pesquisa, gestos de interpretação do(a) leitor(a) acadêmico(a), etc. – são determinantes na constituição dos sujeitos e dos sentidos.

No mesmo ano em que o livro de Malala Yousafzai é lançado e posto em circulação no Brasil, a escritora brasileira Máisa Zakzuk lança *Eu estou aqui*, trazendo uma proposta diferente. Trata-se de um livro repleto de cores. Na primeira capa, cuja imagem

destaco adiante, vemos pequenos quadros alternados sobre o fundo amarelo: uns com fotos dos rostos das crianças e outros em cores diversas. Não há como não remeter ao que diz Sontag (2003, s/p) sobre “a imagem fotográfica” ser “[...] sempre a imagem que alguém escolheu” e sobre o fato de que “fotografar é enquadrar, e enquadrar é excluir.”



Eu estou aqui: crianças que deixaram seus países para começar uma nova vida no Brasil

Imagens: reproduções da capa e do sumário do livro

No interior do livro há muitas imagens. O sumário ocupa duas páginas com fundo azul claro, como vemos acima, que abrigam um mapa mundi com os rostos das crianças mostrados dentro de outros quadros coloridos conectados aos países de procedência. Dentro desses quadros, além das fotos, há o nome do país, o título do capítulo e a indicação da página.

Após o sumário, a autora faz uma apresentação inicial em duas páginas de fundo cor-de-rosa com a ilustração de um pequeno avião no canto superior direito, relatando o número de histórias reunidas, as dificuldades para realizar as entrevistas e mencionando as instituições e os profissionais que contribuíram para a realização do projeto. Diferentemente do livro de Yousafzai, apresentado anteriormente, o modo como as narrativas são trazidas por Zakzuk, na 3ª pessoa, não permite analisar discursos das crianças refugiadas, mas discursos *sobre* as crianças, materializados a partir da perspectiva da autora. Saliento que as condições de produção desse livro são construídas de forma a passar pelas mesmas etapas que descrevo para o livro de Yousafzai. Entretanto, o modo como Zakzuk se refere às crianças tradutoras na apresentação do

livro indica a possibilidade de tradução direta das línguas de partida para o português, sem a necessidade de outra língua que mediasse o processo.

A orelha direita da quarta capa traz uma breve apresentação da autora, redigida em 1ª pessoa. Trata-se de uma apresentação informal de seu currículo, na qual ela diz: “fiz da arte de ouvir histórias uma profissão: sou autora de livros infantojuvenis. *Eu estou aqui* é o meu sexto livro publicado”.

As doze narrativas são desenvolvidas em capítulos individuais, com quatro páginas cada. Todos os capítulos têm o mesmo formato, iniciando com uma foto colorida da criança na primeira página, onde também encontramos um pequeno quadro no canto superior esquerdo onde consta o país de procedência, o continente, a cidade natal e a(s) língua(s) materna(s), e fechando com outra foto da criança, dessa vez em preto e branco. Na segunda e na terceira página de cada narrativa, lemos textos curtos introduzidos por títulos que se referem a uma característica, uma lembrança, um desejo da criança, como por exemplo: “As pedaladas de Jaime” (ZAKZUK, 2019, p. 44), sobre um garoto da República Dominicana que utiliza a bicicleta como meio de transporte ou “Rosa vai à luta” (*Ibid.*, p. 08), que traz a história de uma garota que veio da Angola e que desde o país de procedência luta para conseguir estudar e conciliar outras atividades em busca de melhores condições de vida para ela e a família.



A primeira história contada em *Eu estou aqui*

Fotos: reproduções do miolo do livro

Nas páginas textualizadas, encontramos discretas ilustrações que aludem ao que foi dito sobre as crianças. No final da terceira página, há outro quadro com informações sobre o país de procedência. Na narrativa sobre Rosa, por exemplo, esse quadro fala sobre a Guerra Civil na Angola, enquanto na história contada sobre Jaime, fala sobre o “Paraíso Caribenho” com sua beleza que atrai “turistas do mundo inteiro”, bem como sobre sua colonização e os vários idiomas falados na região. Há também

curiosidades como lemos ao final da história intitulada “Ikram e as cerejas” (*Ibid.*, páginas 10, 46 e 29, respectivamente):

Cereja marroquina – Todos os anos, Sefrou organiza a Festa das Cerejas, evento reconhecido pela Unesco como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade. Durante três dias do mês de junho, a população celebra a beleza natural e cultural da cidade. Além de expor diferentes variedades de cerejas, a festa tem programação de música, dança e a eleição da Miss da Cereja. (ZAKZUK, 2019, p. 30)

O impacto visual do livro afeta o leitor e remete ao público alvo – infanto-juvenil – sugerido pela autora em sua apresentação pessoal. Consequentemente, ao analisar os recortes discursivos que destaque desse livro, devo ter em mente que seus efeitos são determinados por essas condições de produção de sentidos, que também determinam os gestos de interpretação da autora no modo como ela apresenta as histórias. Esse processo, com efeito, diz respeito à textualidade dos dois livros que constituem o arquivo de análise. Livros cuja textualidade movimenta sentidos produzidos na opacidade da língua, por um sujeito cindido, assujeitado pela ideologia e imerso “nas ilusões de clareza e certitude” (JOSÉ HORTA NUNES, 2007, p. 373). O sujeito que, não sendo centrado, diz sobre a criança sem que se dê conta de que não tem como regular o dizer e fechar os espaços que mobilizam os equívocos, as falhas do processo interpretativo, as brechas da interpretação.

Christine Revuz (2006) diz que:

Cada um que se ocupa da criança fala dela, coloca em palavras o que percebe dela, de seu “jeito de ser”, de suas semelhanças, de suas necessidades. E essas falas são em todo momento interpretações daquilo que é ou sente a criança, predicação sobre o que ela é, o que se espera dela, e nomeação das sensações, dos afetos, dos objetos do mundo. (*Ibid.*, p. 218-219)

Enquanto autora, Malala Yousafzai traz os dizeres das meninas, recortando o que em seus relatos mais lhe chamou a atenção. Maísa Zakzuk, por outro lado, diz sobre as crianças com suas próprias palavras, de acordo com sua própria percepção.

Pêcheux, a partir de L. Althusser, afirma que “todo indivíduo humano, isto é, social, só pode ser agente de uma prática se se revestir da *forma de sujeito*” (2014[1988], p. 150 - grifos do autor) e que “a ‘forma-sujeito’, de fato, é a forma de existência histórica de qualquer indivíduo, agente das práticas sociais” (*Id.*). Tomando as afirmações de Revuz e Pêcheux, considero, para efeitos de análise, que em ambos os livros as autoras se constituem sujeitos que, a partir de seus gestos de interpretação, dizem sobre as crianças, subjetivando-as ao apresentar suas narrativas, seja no discurso direto ou indireto. Em outras palavras, compreendo-as enquanto indivíduos sociais que em suas práticas ocupam a posição-sujeito de intérpretes dessas narrativas.

A partir dessa perspectiva, me debruço sobre esses materiais para traçar um percurso que se desenvolva num batimento entre reflexão teórica e análise dos “recortes”⁷ das narrativas apresentadas nos livros. Num diálogo com os textos que

⁷ Orlandi (1984) explica: “*recorte* é uma unidade discursiva. Por unidade discursiva entendemos fragmentos correlacionados de linguagem-situação. Assim, um recorte é um fragmento da situação discursiva. [...] o princípio segundo o qual se efetua o recorte varia segundo os tipos de discurso, segundo a configuração das condições de produção, e mesmo o objetivo e o alcance da análise. [...] o texto é o todo em que se organizam os recortes. Esse todo tem compromisso com as tais condições de produção, com a situação discursiva” (ORLANDI, *Ibid.*, p. 14 – grifos da autora).

contam as histórias, dedico especial atenção aos enunciados que permitem problematizar questões, tais como: o silenciamento da diversidade linguística, a posição de tradutor ocupada pelas crianças⁸, o funcionamento das construções imaginárias, a constituição do sujeito intérprete e do mediador intercultural e o mecanismo de autoenunciação⁹.

A Análise do Discurso nos livros de Yousafzai e Zakzuk

A Análise do Discurso, disciplina originada na década de 1960 através dos estudos do filósofo Michel Pêcheux, se faz no “entremeio”¹⁰ (cf. ORLANDI, 2012b, p. 23) e seu deslocamento resulta “do trabalho produzido sobre a noção de ideologia” que não opera de forma a acumular conhecimentos, mas sim discutir seus pressupostos continuamente. Eni Orlandi, responsável por dar continuidade aos estudos de Pêcheux, aprofundando a teoria e tornando-a referência no Brasil, explica que a AD possibilita que o sujeito falante e o leitor problematizem, questionem as formas de leitura, produção e escuta das “diferentes manifestações da linguagem” (ORLANDI, 2010, p. 9). Para a autora, é importante

Perceber que não podemos estar sujeitos à linguagem, a seus equívocos, sua opacidade. Saber que não há neutralidade nem mesmo no uso mais aparentemente cotidiano dos signos. A entrada no simbólico é irremediável e permanente: estamos comprometidos com os sentidos e o político. Não temos como não interpretar. (*Id.*)

Segundo Orlandi, essa é uma contribuição da AD que nos permite que, na medida em que conseguimos estabelecer “uma relação menos ingênua com a linguagem” (*Id.*), possamos compreender que estamos sob a ilusão da plena consciência de tudo o que se passa ao nosso redor.

O dizer não se dá em um processo fechado, com começo, meio e fim, mas numa continuidade que desconstrói a ideia de *palavra final*, a não ser pela ilusão de que seja possível produzir esse fechamento, já que os sentidos não se esgotam e sempre podem deslocar-se.

Segundo Henry, enquanto instrumento científico, o objetivo da Análise do Discurso não é oferecer respostas, mas sim colocar questões. Não se trata de um objeto empírico concebido como objeto de uma ciência, mas de uma construção que permite que as questões sejam colocadas pelas ciências no processo de interpretação dos instrumentos. O autor afirma que “num certo sentido, toda ciência é, antes de tudo, a ciência da ideologia com a qual rompe” (HENRY, 2014[1990], p. 15-16).

A ideologia faz com que aquilo que é produzido pela história passe a ser naturalizado, simulando transparências que são interpretadas pelo conteúdo para que se chegue às evidências empíricas. Dessas evidências resultam formulações, tais como: *todo mundo sabe* que... As naturalizações e as tensões funcionam ao mesmo tempo, como no enunciado: “nunca deixa de me chocar que as pessoas considerem a paz algo garantido” (YOUSAFZAI, 2019, p. 9). Nessa perspectiva, a garantia de paz funciona como algo naturalizado para muitas pessoas, mas não para o sujeito que formula tal

⁸ Com base em recortes destacados do livro *Eu estou aqui* (ZAKZUK, 2019).

⁹ Nas narrativas apresentadas em *Longe de casa* (YOUSAFZAI, 2019).

¹⁰ Remetendo aos espaços simultâneos estabelecidos pelas relações contraditórias entre teorias.

enunciado e que ao dizer que *sempre* se sente chocado materializa a contraidentificação com esse dizer, numa não identificação com a formação ideológica. Da mesma forma, o enunciado “não sou uma refugiada” (*Ibid.*, p. 55) rompe com os efeitos de evidência produzidos nos relatos apresentados por Malala em *Longe de casa*.

Essas evidências mascaram o fato de que o sentido das palavras, das expressões, das proposições não provêm de uma relação literal com a palavra enquanto significante, mas, segundo Pêcheux, é determinado pelo que é posto em jogo pelos mecanismos ideológicos “no processo sócio-histórico” no qual as palavras, expressões e proposições são (re)produzidas, ou seja, “*as palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, [...] em referência às formações ideológicas [...] nas quais essas posições se inscrevem*” (PÊCHEUX, 2014[1988], p. 146 - grifos do autor).

O trabalho da ideologia se dá na relação da linguagem com a história em seus mecanismos imaginários, na contradição, na relação não direta entre mundo e linguagem, entre a coisa e a palavra. Desse processo, decorre a necessidade, segundo Orlandi, de “distinguirmos entre a forma abstrata (com sua transparência e o efeito de literalidade) e a forma material, que é histórica (com sua opacidade e seus equívocos)” (ORLANDI, 2012b, p. 31). A autora, citando Pêcheux (1988), diz ainda que:

[...] o discurso é essa conjugação necessária da língua com a história, produzindo a impressão de realidade. O gesto de formulação é o gesto ideológico mínimo, o que consome o imaginário no sujeito (a sua relação imaginária com a realidade) em que o assujeitamento “se realiza precisamente no sujeito sob a forma da autonomia”. (ORLANDI, 2012b, p. 40)

Segundo Pêcheux, não são as ideias que constituem as ideologias, mas as práticas, e estas são executadas pelo sujeito e para sujeitos. Para compreender melhor a noção de *sujeito* na AD, diremos que o indivíduo humano, social, se torna agente de uma prática ao adquirir a forma de existência histórica, ao ser interpelado pelas formações ideológicas em sujeito. A ideologia se manifesta na maneira como as coisas são materializadas no mundo e no modo como os sujeitos lidam com elas. Observamos o efeito ideológico no momento em que um homem ou uma mulher são questionados por permanecerem solteiros ou por não terem filhos. Outro exemplo de manifestação da ideologia ocorre quando, no Brasil, dizemos *bom dia* após às 12:00 e alguém nos responde ou até mesmo nos corrige dizendo *boa tarde*. Estes são exemplos de práticas com as quais os sujeitos se identificam ou não. Práticas sustentadas pela formação discursiva dominante.

Na linguagem, as formações discursivas representam as formações ideológicas que lhes são correspondentes. Dessa forma, o indivíduo se constitui sujeito ao ocupar uma posição para dizer sobre algo - a exemplo da posição discursiva do(a) escritor(a), do(a) fotógrafo(a), do(a) intérprete, do(a) tradutor(a) intercultural, do(a) refugiado(a) -, podendo, nesse processo, identificar-se ou não com a formação discursiva dominante.

A necessidade de dar sentido às coisas que estão ao seu redor resulta da injunção a construir “sítios de significância”, possibilitando a materialização dos gestos de interpretação. Entretanto, como explica Orlandi, “para que uma palavra faça sentido é preciso que ela já tenha sentido” (ORLANDI, 2012b, p. 71) e, como dito anteriormente, os sentidos sempre podem ser outros, que se movimentam, deslizam, se

deslocam. Em Zakzuk (2019), alguns enunciados nos chamam a atenção para esses deslocamentos de sentidos. Os grifos são meus:

- (1) Atualmente, Jay tem *domínio total da língua portuguesa e quase não tem sotaque* (*Ibid.*, p. 17);
- (2) Ele conversa *com acentuado sotaque* da língua crioula (*Ibid.*, p. 21);
- (3) Então, ela repete em alto e bom som, *sem sotaque: LÍBIA* (*Ibid.*, p. 25);
- (4) Ikram surpreende muita gente pela *facilidade com que aprendeu a língua portuguesa*. A garota, que veio do Marrocos, está no Brasil desde o início de 2018 e tem *total domínio do idioma* (*Ibid.*, p. 29)

A reiterada referência ao *sotaque* das crianças não falantes do português do Brasil nos três primeiros enunciados, e a modalização desse substantivo - “acentuado sotaque” - sugerem tomadas de posição do sujeito, num discurso que desliza entre a preservação da identidade do outro (enunciados 1 e 2), consequentemente das diferenças, pela inclusão da(s) língua(s): “quase não tem sotaque”; “com acentuado sotaque” e o ideal de assimilação pela língua (1, 3 e 4), numa valorização do português do Brasil, em detrimento da manutenção da diversidade linguística. A partir desses dizeres, falar bem o português - e esse *falar bem* implica não ter sotaque - é o que importa, é essencial, valorizado, torna o falante visível e passível de autoridade e participação, etc.

A pedagoga e intérprete indígena Micheli Alves Machado (2021), da etnia Kaiowá, ao pronunciar-se num webinar sobre a escuta de crianças e adolescentes indígenas vítimas ou testemunhas de violência, diz:

[...] a criança aprende pela fala, pelo exemplo. [...] Quando você nega para a criança ela se expressar na sua língua você tá matando a alma, você tá matando a palavra, a fala. (DIÁLOGOS INTERCULTURAIS, 2021)¹¹

Quando se diz que a criança “*quase não tem sotaque*” o que se deixa de dizer é que ela fala um português *quase* perfeito, mas é justamente esse *deixar de dizer*, esse *não dito* que significa, isto é, produz efeitos de sentidos. A criança é subjetivada nessa “política do silêncio” pela *falta* que denuncia a identificação de seu intérprete com a formação discursiva (FD) dominante que diz sobre a busca pelo “domínio total da língua portuguesa”, pela fala “sem sotaque”, dizendo também sobre a “facilidade” com que a criança adquiriu “total domínio do idioma”. A subjetivação se dá pela falha, no *quase* daquilo que não é dito, naquilo que é silenciado (cf. ORLANDI, 2007).

Nas situações seguintes, a regularidade comparece na materialização da língua falada pelo outro: o guarani, o lingala, o francês e o espanhol. Os grifos são meus.

- (5) Alcides está no Brasil desde 2008, *mas é em guarani*, a língua oficial do Paraguai, que conversa com a mãe e os familiares (ZAKZUK, 2019, p. 37)
- (6) Cristina está se adaptando ao novo país aos poucos e, apesar da timidez, se comunica muito bem. Sua casa é uma *mistura animada de idiomas*: lingala, francês e português (*Ibid.*, p. 41)
- (7) *Procura falar em espanhol* com os pais (*Ibid.*, p. 46)

Nas pistas deixadas nesses enunciados, observamos a conjunção “mas” (no enunciado 5), produzindo efeitos na contradição. A criança vive no Brasil há mais de uma

¹¹ Disponível em: https://youtu.be/n9_mzD4ISPg. Acesso em: 27/10/2021.

década, *mas* não é na língua do país de procedência que se subjetiva no seio familiar. A modalização da diversidade linguística - “mistura *animada* de idiomas” (6) - e o uso do verbo *procurar* (7) também produzem efeitos de sentidos na relação com os enunciados anteriores.

Segundo Revuz (2006, p. 215), a primeira língua já está aí. A autora explica que “[...] essa língua é tão onipresente na vida do sujeito, que se tem o sentimento de jamais tê-la aprendido, e o encontro com uma outra língua aparece efetivamente como uma experiência totalmente nova.” Revuz afirma ainda que:

Toda tentativa para aprender uma outra língua vem perturbar, questionar, modificar aquilo que está inscrito em nós com as palavras dessa primeira língua. Muito antes de ser objeto de conhecimento, a língua é o material fundador de nosso psiquismo e de nossa vida relacional. [...] É justamente porque a língua não é em princípio, e nunca, só um “instrumento”, que o encontro com uma outra língua é tão problemático, e que ela suscita reações tão vivas, diversificadas e enigmáticas. (*Ibid.*, p. 217)

Assim como Pêcheux pensa a exterioridade constitutiva dos sujeitos e dos sentidos, a autora considera que, ao aprender (falar) outra língua, o indivíduo já traz “consigo uma longa história com *sua* língua” (*Id.* – grifo da autora).

A partir das análises dos recortes extraídos do livro *Eu estou aqui*, me dou conta de estar diante de um funcionamento discursivo do qual emergem tensões que se configuram em condições de produção nas quais o intérprete utiliza o discurso indireto ao constituir-se sujeito que diz *pelo* outro, *em nome* do outro, *para* o outro, mas não necessariamente *com* o outro.

Intérprete e interpretado: quem sou eu? quem é ele?

O livro de Zakzuk aponta, em momentos distintos, a questão das crianças que ocupam a posição discursiva do tradutor e do intérprete. Os dizeres da autora, aqui compreendida enquanto intérprete das crianças entrevistadas por ela, abrem um espaço profícuo para lançarmos provocações pertinentes à reflexão sobre o papel do intérprete comunitário, pelo viés da Análise do Discurso.

O intérprete comunitário está inserido numa prática que, segundo Gorovitz e Garcia (2020), é compreendida enquanto uma prática social direcionada àqueles que chegam a um país, seja na condição de solicitantes de refúgio ou não, mas que, sendo falantes de línguas diferentes da língua local, necessitam de um mediador linguístico para suprir suas necessidades básicas de interação em contexto educacional, de saúde, jurídico, entre outros.

Em Gorovitz e Ana Cristina Balestro (2020), a definição se estende a outros grupos e as autoras alertam para o fato de que

[...] a interpretação comunitária se faz necessária por garantir a participação linguística de todos os sujeitos pertencentes a minorias linguísticas sub ou não representadas no país, sejam eles imigrantes, indígenas, surdos, mudos ou sejam cegos em situações de interação, especialmente com as instituições públicas provedoras e que devem ser garantidoras efetivas e eficazes de direitos. Somente a atuação de um mediador linguístico profissional qualificado pode garantir a participação e a presença linguística dessas pessoas. Deixar este trabalho a cargo de falantes bilíngues sem

treinamento, tal como ocorre hoje em muitos espaços, é um desrespeito aos direitos fundamentais previstos pela Constituição brasileira e em acordos internacionais de direitos humanos. (BALESTRO e GOROVITZ, 2020, p. 357)

As autoras, citando Sandra Hale (2007), explicam que a característica que mais diferencia a interpretação comunitária das outras categorias de interpretação - tais como a chamada interpretação de cabine, praticada em seminários e conferências, por exemplo - é o fato de que o intérprete comunitário tem acesso à face mais íntima, mais privada do interpretado, por quem assume a responsabilidade pelo dizer. Estabelece-se um vínculo no qual o interpretado deposita sua confiança na discricção e na dedicação do intérprete, a fim de que a mediação com a instituição com a qual deve interagir possa ser realizada da melhor forma possível. No caso dos solicitantes de refúgio, essa intervenção se torna determinante para o desfecho do processo, já que o intérprete tem que “lidar com um momento decisivo na vida de outrem” (BALESTRO e GOROVITZ, 2020, p. 365), gerando grandes expectativas e produzindo tensões.

Jaqueline Nordin (2021, p. 46) afirma a importância de destacar “que a interpretação comunitária traz benefícios tanto para o provedor do serviço (funcionário público) quanto para o usuário (público), pois proporciona autonomia comunicativa para ambas as partes”, evitando que, sem a presença do intérprete, a interação seja “desrespeitosa à liberdade dessa pessoa – como por exemplo em uma audiência com réu estrangeiro.” A autora chama a atenção para o “total despreparo por parte das instituições públicas e de seus agentes” (*Ibid.*, p. 48) no que diz respeito a garantir os direitos assegurados aos grupos minoritários, tais como os indígenas, os migrantes e os refugiados, dentro do território brasileiro, bem como a dar ciência desses direitos a esses indivíduos. Segundo Nordin, o Brasil ainda não é reconhecido como um país multilíngue e multicultural e esse fato contribui para o silenciamento desses grupos. E Gorovitz (2021, p. 70 - grifos da autora) reforça que “há de fato total desconsideração pelo *caráter multilíngue do país*, advinda do fato que as comunidades falantes desses *idiomas minoritários - e minorizados* - também são estigmatizadas e marginalizadas no âmbito da sociedade brasileira.”

Essas preocupações trazem à baila a necessidade de discutir não apenas o papel do intérprete comunitário, mas também compreender o funcionamento da discursividade na qual esse sujeito se constitui, ao mesmo tempo em que produz sentidos, significando o outro e significando a si mesmo nesse processo.

Segundo Gorovitz, o intérprete se encontra numa posição “ambivalente”, isto é, numa relação entre fronteiras, a sua e a daqueles a quem interpreta (o solicitante de direitos e o agente institucional), movimentando-se entre espaços discursivos caracterizados pelas “*assimetrias explícitas de poder*” (*Id.* - grifos da autora), em que prevalece o dizer de “autoridade” do agente institucional. Amparada nas investigações realizadas por Rudvin (2005), Hale (2007) e Wandenjö (1995)¹², a autora explica que as tensões produzidas nessa interação demandam um desdobramento do sujeito que de intérprete passa a dizer do lugar do assistente social. Dessa compreensão, emerge a afirmação de que o intérprete é, de fato, contratado “pela sociedade” (*Id.*), trazendo à baila a “questão da ‘lealdade’” (GOROVITZ, 2021, p. 75) do intérprete comunitário. Como bem questiona a autora, lealdade a quem?

¹² Obras citadas em artigo escrito por Gorovitz.

Minha atenção é direcionada a uma das várias características da interpretação comunitária identificadas pelos especialistas dos estudos da tradução: a idealização desta prática, no que diz respeito aos textos institucionais que indicam uma demanda por “exatidão e fidelidade aos enunciados produzidos na língua-fonte”, conforme Gorovitz e Garcia (2020, p. 75). Segundo as autoras, essa expectativa é frustrada pela prática oral de interpretação, uma vez que, durante a interação, o intérprete “faz emergir algo que não existe nos enunciados, provocando uma mudança” (*Id.*).

A AD explica esse processo a partir do funcionamento da exterioridade discursiva, não empírica, mas da ordem do *interdiscurso*, definido por Pêcheux (2014[1988], p. 149) como algo que fala “(ça parle) sempre ‘antes, em outro lugar e independentemente’, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas.” O interdiscurso se encontra no plano da constituição dos efeitos de sentidos e permite que o sujeito conceba sua realidade pelas evidências e pelas significações experimentadas. Tanto o *sujeito*, ou seja, o indivíduo em sua forma de sujeito que ocupa determinada posição discursiva para dizer sobre algo, como os *sentidos* se constituem ao mesmo tempo, na instância dos já-ditos ou dos dizeres possíveis que garantem a formulação do dizer (cf. ORLANDI, 1998).

Orlandi afirma que:

É este jogo entre formulação e constituição que produz o efeito de exterioridade, do sentido-lá. Paralelamente, esse jogo torna possível a relação entre o real e a realidade, sendo o real função das determinações históricas das condições materiais do discurso e a realidade a relação imaginária dos sujeitos com essas determinações tal como elas se apresentam no discurso, em um processo de significação pelos dois esquecimentos: o que produz no sujeito a impressão de estar na origem do sentido e o que produz a impressão da realidade do pensamento (coincidência entre pensamento/ linguagem/ mundo). (ORLANDI, 1998, p. 77-78)

Essa tomada de posição teórico-epistemológica, leva em consideração que:

As intenções – que derivam do nível da formulação – já foram determinadas no nível da constituição do discurso em que as posições do sujeito já foram definidas por uma relação desigual e contraditória com o dizer. As intenções são assim produtos de processos de significação aos quais o sujeito não tem acesso direto. As filiações ideológicas já estão definidas e o jogo da argumentação não toca as posições dos sujeitos, ao contrário, deriva desse jogo, o significa. (ORLANDI, 1998, p. 78)

As afirmações feitas por Orlandi desmontam a possibilidade de que o sujeito intérprete, isto é, de que o indivíduo que ocupa a posição discursiva do intérprete, tenha controle sobre o dizer do outro e tampouco sobre a forma como ele próprio produz efeitos de sentidos ao reproduzir esse dizer.

Lembremos que, no caso da Interpretação Comunitária, estão em jogo no mínimo três posições de sujeito: a do intérprete e a dos interpretados (solicitante de refúgio/refugiado e agente institucional). Movimentando-se entre essas posições, não há como garantir a exatidão e a fidelidade dos enunciados. De fato, tanto o intérprete como os interpretados estão assujeitados à ideologia, “aqui considerada a partir da materialidade discursiva (linguageira) e de sua relação com a interpretação” (*Ibid.*, p. 75). A ideologia interpela o sujeito que, face a qualquer objeto simbólico, é coagido a interpretar e nesse trabalho os sentidos são materializados como conteúdo, transparentes. Esse efeito apaga o processo, o movimento da interpretação, uma vez que

as determinações históricas materiais “aparecem como evidências empíricas” (*Id.*). É justamente esse *efeito ideológico* que possibilita a ilusão de que se possa exigir do intérprete a neutralidade, a objetividade, a plena tradução de tudo o que é dito, evitando resumo ou embelezamento do que é dito, como sugere o manual elaborado pela Defensoria Pública da União (DPU) junto ao ACNUR (2013). É interessante observar o funcionamento dessas recomendações do manual da DPU/ACNUR a partir da noção de *formações imaginárias* em enunciados como: “não é suficiente resumir ou embelezar o que é dito” e “não deve melhorar as palavras do solicitante”.

Considerando o *discurso* para além “de uma transmissão de informação entre *A* e *B*”, mas como “um ‘efeito de sentidos’ entre os pontos *A* e *B*” (cf. PÊCHEUX, 2014[1990], p. 81) e levando em conta as dimensões da relação de interpretação, podemos pensar as formações imaginárias, a partir do quadro proposto por Pêcheux, como lugares que os falantes se atribuem uns aos outros. No quadro a seguir consideramos que nos processos discursivos o intérprete e os interpretados (refugiado e agente institucional) se movem entre os lugares *A* e *B*, num funcionamento contínuo no qual se constituem sujeitos em *A* e *B*, ao mesmo tempo em que produzem efeitos de sentidos a partir dessas posições:

EXPRESSÃO QUE DESIGNA AS FORMAÇÕES IMAGINÁRIAS	SIGNIFICADO DA EXPRESSÃO	QUESTÃO IMPLÍCITA CUJA “RESPOSTA” SUPÕE A FORMAÇÃO IMAGINÁRIA CORRESPONDENTE
$ \begin{array}{c} \left. \begin{array}{l} I(A) \\ A \end{array} \right\} \\ A \\ \left. \begin{array}{l} I(B) \\ A \end{array} \right\} \end{array} $	Imagem do lugar de <i>A</i> para o sujeito colocado em <i>A</i>	“Quem sou eu para lhe falar assim?”
	Imagem do lugar de <i>B</i> para o sujeito colocado em <i>A</i>	“Quem é ele para que eu lhe fale assim?”
$ \begin{array}{c} \left. \begin{array}{l} I(B) \\ B \end{array} \right\} \\ B \\ \left. \begin{array}{l} I(A) \\ B \end{array} \right\} \end{array} $	Imagem do lugar de <i>B</i> para o sujeito colocado em <i>B</i>	“Quem sou eu para que ele me fale assim?”
	Imagem do lugar de <i>A</i> para o sujeito colocado em <i>B</i>	“Quem é ele para que me fale assim?”

Designação das Formações Imaginárias

Fonte: PÊCHEUX, M., In: Gadet; Hak, 2014[1990], p. 82

Segundo Pêcheux, “todo processo discursivo supõe a existência dessas formações imaginárias” (*Id.*) e elas são atravessadas pelo interdiscurso, isto é, por algo que já foi ouvido e dito, um saber discursivo. Quando, através do manual, a DPU e o ACNUR demandam condutas aos intérpretes, as circunstâncias de enunciação já estão

determinadas pela exterioridade, funcionando de maneira desigual no discurso. O que está em jogo, nessas condições de produção imediatas, não é um trabalho empírico e sim histórico, “submetido às exigências da materialidade linguístico-discursiva e à relação do simbólico ao imaginário” (ORLANDI, 1998, p. 76).

Como esse processo funciona nas narrativas?

Muita gente acha que refugiados deveriam sentir *apenas* duas coisas: gratidão ao país que lhes ofereceu asilo e alívio por estarem a salvo. (YOUSAFZAI, 2019, p. 55 - grifos meus)

O advérbio de exclusão materializa *um* único modo de subjetivação dos refugiados, sob o efeito de evidência. Essa única forma de significá-los apaga o emaranhado de emoções que estão em jogo desde o primeiro minuto em que se veem deixando para trás a vida que conhecem rumo a um futuro incerto. Nessa formulação, os lugares já estão postos tanto para o refugiado como para aquele que o subjetiva em seu discurso, numa identificação com a formação discursiva dominante que silencia outras possibilidades de significação. Entretanto, se o enunciado diz sobre algo que corresponde ao senso comum, a partir do qual “muita gente” se identifica com a FD dominante, também demonstra a contraidentificação do sujeito que o formula e que, nesse modo de enunciar, se exclui.

Compreendendo que formação discursiva diz respeito àquilo que numa “formação ideológica dada, [...] a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, [...] determina *o que pode e deve ser dito*” (cf. PÊCHEUX, 2014[1988], p. 147 - grifos do autor), se por um lado, na identificação com a FD dominante, o sujeito sofre cegamente tal determinação, realizando seus efeitos livremente, por outro lado, na modalidade da contraidentificação, o sujeito ocupa uma posição discursiva que produz distanciamento, questiona a “formação discursiva que lhe é imposta pelo ‘interdiscurso’ como determinação exterior de sua interioridade subjetiva” (*Ibid.*, p. 199-200). Esses movimentos de identificação e contraidentificação com as formações discursivas se atravessam nas fronteiras do dizer, num funcionamento que constitui sujeitos que interpretam, se interpretam e são interpretados. Esse funcionamento, no entanto, não se dá na ordem da experiência empírica e tampouco é perceptível na evidência dos sentidos.

Werner Heidermann & Markus Weininger, citando os estudos de Dušan Tellingner, afirmam que não é possível sustentar uma “visão tradicional de neutralidade dos intérpretes, como se fossem ‘*máquinas de tradução*’” (HEIDERMANN & WEININGER, 2019, p. 71 – grifos meus)¹³, uma vez que há que se levar em conta a complexidade das habilidades de interpretação, bem como da identidade dos intérpretes. A expressão “máquinas de tradução” cristaliza os sentidos, desconsiderando a historicização das experiências vivenciadas. No livro *Eu estou aqui*, a autora, em seus gestos de interpretação, recorta os dizeres das crianças a partir do modo como as escuta, em condições de produção específicas, atravessadas pela memória discursiva e pelas formações imaginárias. Essa obra materializa a ilusão dos sentidos prontos, estabilizados, desconsiderando as “implicações dos sujeitos sociais” (ODETTI, MAGALHÃES e TIRIBA, 2021, p. 2) nos acontecimentos e as consequências de sua participação direta

¹³ “Dušan Tellingner sustains that a ‘traditional view of interpreters as neutral language mediators and as a ‘translating-machine’ does not fit reality anymore.’ (Tellingner 53). This refers at the same time to a more complex view on interpreting skills and on interpreter identity” (Heidermann & Weininger (2019, p. 71).

nas disputas, nos conflitos e nas tensões que os estruturaram. Desconsidera também o modo como as vivências foram historicizadas, ao serem narrativizadas no discurso indireto.

Numa reflexão sobre algumas possibilidades de definição para interpretação e tradução, Heidermann & Weininger (*op. cit.*, p. 56) dizem que “se não existe um significado fixo, mesmo dentro de uma mesma língua, isto implica automaticamente a impossibilidade de estabelecer equivalências simples em situações de tradução.”¹⁴ Para os autores, numa visão desconstrutivista, qualquer texto tem tantos significados quanto leitores. Trazendo a proposta dos autores para a leitura do livro *Eu estou aqui*, encontramos regularidades que chamam a atenção para o modo como a criança refugiada ocupa determinados lugares ao ser subjetivada na relação com a própria língua e com a língua do outro. O primeiro caso se dá no momento em que a autora apresenta a obra dizendo que:

Muitas das crianças entrevistadas - e também seus pais - não têm ainda fluência em português. Mas *isso* não foi um empecilho: outras crianças da mesma nacionalidade, que vieram para o Brasil antes, me ajudaram como *tradutores mirins* e possibilitaram a nossa comunicação. (ZAKZUK, 2019, p. 6 - grifos meus)

Mais adiante encontramos outra situação que diz respeito à história de uma menina síria. De sua narrativa lemos:

Ghazal tem dez anos. [...] se adaptou muito bem à escola pública. Teve que aprender as letras e os números ocidentais - bem diferentes do alfabeto árabe - para se alfabetizar em língua portuguesa. A boa acolhida dos professores e dos alunos foi fundamental para seu aprendizado. Atualmente, a menina é a *tradutora para os novos refugiados de língua árabe* que chegam à escola. (*Ibid.*, p. 49-50 - grifos meus)

O que esses dois enunciados têm em comum é o fato de trazerem à baila alguns dos inúmeros desafios enfrentados pelas crianças durante o processo de adaptação ao novo lugar: a busca por um espaço de pertencimento; o aprendizado da nova língua; a antecipação de etapas do processo de amadurecimento; o desejo (ainda que velado) de não frustrar aqueles que passam a depender de suas habilidades linguísticas, uma vez que não atender às expectativas de seus “clientes” poderia afetar suas relações sociais, conforme argumentam Heidermann & Weininger (2019, p. 72)¹⁵, referindo-se aos intérpretes de línguas de sinais que estão inseridos na mesma comunidade onde se encontram aqueles a quem interpretam. Essas questões podem ser observadas na opacidade da formulação “mas *isso* não foi um empecilho”, enunciado (8), que diz sobre a presença dos “tradutores mirins” (ZAKZUK, 2019, p. 6). Nesse enunciado, o dêitico *isso* aponta para objetos ausentes, para algo incerto que, no entanto, escancara a naturalização trazida no modo romantizado de denominar *tradutores mirins*. No mesmo enunciado, o verbo *ser* comparece estabilizando os sentidos ao subjetivar a menina numa identificação com a formação discursiva que produz a romantização do papel das crianças tradutoras, desconsiderando as questões e as implicações que emergem desse lugar: (9) “a menina *é* a tradutora para os novos refugiados de língua árabe”.

¹⁴ “If there is no such thing as a fixed meaning even within one and the same language, this automatically implies the impossibility of establishing simple equivalences in translational situations” (HEIDERMANN & WEININGER (2019, p. 56).

¹⁵ “A ‘failure’ to advocate their clients’ fair interest might not only create an impact on their future professional activities but may also affect the interpreter’s social relationships” (HEIDERMANN & WEININGER, 2019, p. 72).

Se, em algumas situações, as crianças podem apresentar maior facilidade e rapidez no aprendizado de uma nova língua do que os adultos, isso não significa que o processo seja menos tenso e que demande menos empenho e até mesmo sacrifícios. Segundo Revuz (2006), a língua é uma prática complexa que “solicita o sujeito” (*Ibid.*, p. 216), exigindo esforços corporais e psíquicos tais como: adaptações do aparelho fonador, adequação aos ritmos, sons, curvas entoacionais, memorização de estruturas linguísticas, bem como um profundo trabalho emocional, uma vez que “falar é sempre navegar à procura de si mesmo com o risco de ver sua palavra capturada pelo discurso do Outro ou pelos estereótipos sociais, pródigos em ‘frases feitas’.” (REVUZ, 2006, p. 220). Trata-se de um navegar que, não raramente, pode mudar de direção. Falar pelo outro, como faz o intérprete, significa abrir espaço para que a língua estrangeira venha “questionar a relação que está instaurada entre o sujeito e sua língua” (*Id.*), colocando em jogo o funcionamento complexo “e estruturante da relação que o sujeito mantém com ele mesmo, com os outros, com o saber” (*Id.*).

A criança que diz a partir da posição-sujeito do intérprete não se dá conta de que esse lugar traz responsabilidades que extrapolam sua capacidade de discernimento daquilo que poderia ou não lhe causar prejuízo psíquico e emocional. Ela não tem como alcançar o que está em jogo nesse processo. Numa leitura discursiva das conclusões elaboradas por Heidermann & Weininger (*op. cit.*, p. 82-83), é possível dizer que o processo de constituição do sujeito intérprete se desenvolve “sempre” na “tensão entre narrativas divergentes” e a criança interpelada a ocupar esse lugar dificilmente elabora as pressões sofridas nesse funcionamento, que aumentam na medida em que emergem “os conflitos e as diferenças de poder”.

Nas narrativas, os gestos de interpretação e a autoenunciação

O novo lugar é significado de maneiras diferentes, dependendo da memória do lugar que foi deixado para trás e das condições da chegada. Maria, uma das meninas que conta sua história no livro *Longe de casa* diz: “[...] nunca me senti ‘em casa’ em nenhum outro lugar além daquele que mantive vivo na minha memória, de quando eu era pequena, antes que meu mundo inteiro mudasse” (YOUSAFZAI, 2019, p. 127). Esse dizer evoca uma região de sentidos que remete a algo familiar. Essa é uma das características do dizer em 1ª pessoa, que aproxima o leitor do sujeito falante, permitindo que os sentidos deslizem a partir da expressão “em casa”, produzindo identificações que tornam o enunciado palpável. No discurso direto, *em casa* traz a memória do aconchego e a saudade provocada pelo distanciamento e pela impossibilidade de retorno. O sintagma marca também a delimitação de uma fronteira entre o aqui e lá, meu e deles, antes e agora etc.

Esses efeitos aparecem no dizer de Malala: “parecia mesmo que tínhamos pousado na Lua - tudo era diferente, aos olhos, ao nariz e ao toque” (YOUSAFZAI, 2019, p. 47-48). O modo como ela diz sobre aquilo que não lhe é familiar, significando um momento específico, diz também da lacuna que não se pode preencher. A *lua* simboliza o reverso do mundo que conhecia, a imensa distância (física e simbólica) entre um lugar e o outro. As diferenças gritam em todas as coisas que o sujeito vê e sente ao redor e reforçam o efeito de distanciamento de tudo que fazia parte da sua realidade.

Ambos são dizeres que, no discurso direto, produzem efeitos semelhantes ao que é produzido pelas imagens que, como diz Sontag (2003): nos obrigam a *olhar*. As palavras das meninas funcionam como provocações que tiram o leitor da zona de conforto, produzindo o incômodo que o aproxima daquilo que lê em seus relatos. As meninas, nos múltiplos gestos de interpretação de si mesmas e de suas experiências, exploram, na memória, as marcas que possibilitam (re)significar o mundo e a realidade vivenciada em condições específicas. Esses gestos, contudo, não se dão sem o efeito das formações imaginárias, como vimos anteriormente no quadro elaborado por Pêcheux (2014[1990]), que antecipam efeitos de sentidos compartilhados por outras tantas crianças refugiadas:

Para completar, os rostos, a comida e a língua nos eram estrangeiros. [...] Aquelas meninas pareciam tão diferentes das minhas amigas. Seus modos, o jeito de falar, tão rápido que as palavras se atropelavam. Eu não sabia se devia me apresentar e tentar conversar ou se devia esperar que falassem comigo. Devia rir das piadas? Contar uma? Às vezes elas usavam palavras que eu não usaria. Devia usar? Começar a falar palavrões? Rir quando riam? (YOUSAFZAI, 2019, p. 48-49)

O que fazer? Como agir? Essas perguntas, formuladas em 1ª pessoa, nos tocam, interpelando-nos a escutá-las, a experimentar as sensações e as dúvidas da menina, a vislumbrar as dimensões desse estranhamento compartilhado. Nesse momento, entra em jogo outra posição de sujeito, o *mediador intercultural*. Um indivíduo que na interação com o solicitante de direitos desliza por diferentes posições para escutar, interpretar e transmitir algo, boa parte das vezes, distante daquilo que lhe é familiar, tal como descreve Malala sobre as meninas que trazem “suas próprias listas de sons, cheiros e gostos que sentem falta” (YOUSAFZAI, 2019, p. 57).

Nos relatos de Zaynab, encontramos um exemplo dessa relação ao lermos sobre a importância de sua aproximação com a menina que falava árabe como ela:

O nome dela era Asma. Tinha nascido na Somália, *como minha mãe*, mas crescido no Egito. Ela *ficou* ao meu lado o dia todo. Serviu como guia e tradutora, e se tornou minha melhor amiga. (*Ibid.*, p. 65 - grifos meus)

O uso da conjunção subordinativa marca o modo como se estabelece a relação de confiança, no momento em que Zaynab compara o lugar de nascimento de Asma com o de sua mãe. Aquilo que não é dito na formulação “*como minha mãe*”, na verdade, constitui toda a base referencial desse dizer. Trata-se de um dizer que carrega a memória discursiva que abriga histórias, rituais, falas cotidianas, canções, superstições e tantas outras coisas, não necessariamente boas ou ruins, mas suficientemente significativas para produzirem sentidos sobre esse indivíduo que ocupa a posição-sujeito da mãe.

Além da sustentação na memória discursiva que remete à lembrança materna, o uso de um sintagma que produz efeito de permanência corrobora a relação de confiança: “ela *ficou ao meu lado* o dia todo”. Nesse enunciado, *ficou ao meu lado* remete às sensações de reconhecimento, valorização, bem como amparo e proteção. Ao atuar enquanto guia e tradutora, Asma se torna mediadora para (1) dizer *por* e *para* Zaynab, interpretando, decifrando e ajudando-a a compreender suas experiências e os acontecimentos naquelas condições, naquele momento e espaço específicos; e (2) dizer *com* Zaynab num processo de identificação entre sujeitos que compartilham a mesma língua e vivências.

Aryadne Bittencourt (2021) defende a mediação cultural como um instrumento valioso que, a partir de uma escuta atenta, possibilita que o intérprete se abra para compreender a cultura do outro e, mais ainda, a própria cultura, permitindo, nesse processo simbólico, que as culturas distintas possam encontrar seus pontos de convergência. Segundo a autora, a “predisposição para apreender novos olhares é essencial para estimular o aprendizado mútuo, chave para criação de pontes que facilitam a fluidez da comunicação e a qualidade do entendimento entre as culturas” (*Ibid.*, p. 55). A autora argumenta, citando estudos da organização Médicos sem Fronteiras (MSF), que os mediadores culturais contribuem para “a construção de confiança entre os atores, melhorando a relação entre quem provê e quem recebe o serviço” (*Ibid.*, p. 56). As afirmações de Bittencourt remetem à relação estabelecida entre Zaynab e Asma, conforme descrita acima, mas também nos permitem compreender que, apesar de ser “muito comum que os mediadores sejam pessoas provenientes da própria comunidade deslocada”, se essa característica

[...] por um lado, facilita a empatia necessária para compreensão das situações vivenciadas pela população migrante e refugiada [...], por outro, implica uma carga emocional significativa para essas pessoas, que frequentemente precisam revisitar traumas e violências que lhe são familiares e, às vezes, ainda presentes. (BITTENCOURT, 2021, p. 56)

Essa afirmação, corrobora o fato de que, ao constituir-se sujeito numa relação de mediação intercultural, a criança se expõe às tensões que estão em jogo nesse processo, expondo-se também às consequências mentais e emocionais resultantes dessa relação. Malala ocupa a posição da mediadora intercultural no momento em que apresenta a história de Muzoon: “Muzoon quase não falava inglês, mas não importava. A fúria em seus olhos e a esperança em seu rosto ultrapassavam qualquer barreira linguística. Senti que éramos iguais” (YOUSAFZAI, 2019, p. 103). Muzoon era chamada de “Malala da Síria” (*Ibid.*, p. 104) por seu ativismo pelo direito à educação das crianças no campo de refugiados de Zaatari e dessa prática decorria a identificação de Malala, pela referência à sua própria história. Ao publicar a história de Muzoon em discurso direto, traduzido do árabe para o inglês, Malala se torna uma ponte para que a menina se autoenuncie.

Segundo João Bosco dos Santos, a autoenunciação é a

Prática discursiva do sujeito em falar de si, de acontecimentos discursivos que transpassaram sua existência e que emergem enquanto monumentos de sua memória discursiva, recortando e (re)significando sua historicidade e sua anterioridade discursiva. (SANTOS, 2016, p. 139)

O autor considera “a memória como um espaço discursivo de cultivo de experiências que se tornaram referências na historicidade de um sujeito” (*Ibid.*, p. 142-143). Experiências tais como as de Analisa, que lemos a seguir:

Naquela mesma noite, me colocaram num carro e me levaram a um lugar que chamavam de *perrera*, ou seja, “canil”. Assim como a geladeira, não sei o nome oficial. Era um armazém gigante dividido por cercas metálicas; parecia que éramos mesmo cachorros enjaulados. (YOUSAFZAI, 2019, p. 143 - grifos da autora)

Como não falávamos inglês e nenhum dos guardas falava espanhol, não sabíamos o que estavam dizendo. Nos atentávamos à linguagem corporal deles e tentávamos imaginar o que queriam de nós. Era impossível. (*Ibid.*, p. 144)

Os recortes destacados da narrativa da menina materializam referências que passam a significar e identificar o modo como ela diz sobre si mesma, sobre os “outros

e enquanto imagem perante um grupo” (*op. cit.*, p. 143), identificando-a e inscrevendo-a nas formações ideológicas. Santos compreende que a autoenunciação constitui o sujeito desse modo, isto é, como “um referencial de entrada para um gesto de percepção de sua memória discursiva e das inscrições de sua historicidade” (SANTOS, 2016, p. 143).

O autor explica que o processo de subjetivação de um indivíduo se inicia pelo resgate de sua memória discursiva. Na medida em que se significa, ele passa a significar o outro e a compreender os processos de alteridade. O sujeito se autoenuncia para enunciar o outro e esse processo produz a discursividade da história dos acontecimentos ao seu redor, um processo que produz significações, atribui e desloca sentidos, tornando os acontecimentos heterogêneos.

O sujeito se movimenta entre diferentes posições para dizer sobre si e sobre o outro, a partir da memória que passa a funcionar como

[...] a ponte para a construção de um processo de identificação - uma percepção crivada de recortes, de enfoques, de escolhas, de valores que perpetuam a existência. Uma identificação que constitui um inconsciente de desejo, marcado pela necessidade de busca de conhecimento. Uma identificação que promove pertencimento do sujeito a um mundo possível. É nessa perspectiva que dizemos que o processo de constituição do sujeito, conjugado ao processo de autoenunciação funciona como elementos balizadores da construção do imaginário discursivo desse sujeito. Um imaginário que passa a ser constituído, também, pela memória e pela história. (SANTOS, 2016, p. 143)

Com Santos, compreendemos que, ao ser resgatada enquanto autoenunciação, a memória passa a funcionar enquanto um monumento de constituição do sujeito, uma expressão de realidade com ficcionalidade, um “registro de imagem cultural”, “a representação do processo histórico” e “uma sincronia que revela um imaginário ideológico dos sujeitos” (*Ibid.*, p. 144)

Considerações finais

Neste artigo, busquei traçar um percurso no qual analisei recortes discursivos extraídos das narrativas de crianças refugiadas apresentadas nos livros *Longe de casa*, de Malala Yousafzai e *Eu estou aqui*, de Maísa Zakzuk, considerando aspectos da prática de Interpretação Comunitária e fundamentando as análises no aparato metodológico da Análise do Discurso. Lembro que se trata de uma “reflexão discursiva” (ORLANDI, 2003, p. 3) que, “enquanto disciplina de ‘entremeio’, remete a espaços habitados simultaneamente, estabelecidos por relações contraditórias entre teorias” (*Id.*). Nesses espaços em que estão presentes as “relações de sentidos”, bem como as “relações de força” (*Id.*), focalizo o modo como as autoras, ao se constituírem sujeitos a partir da posição discursiva do intérprete, subjetivam as crianças refugiadas.

Se em *Longe de casa* elas se constituem prioritariamente sujeitos de seu dizer, pelas narrativas apresentadas em discurso direto, em *Eu estou aqui*, elas são significadas num discurso indireto a partir do que é dito sobre elas e no silenciamento (no não-dito) que as subjetiva. Em ambos os casos, contudo, as histórias são recortadas pelas autoras, intérpretes do dizer das crianças, mas não sem antes terem passado por um longo processo que teve início no momento das entrevistas nas quais os dizeres das crianças foram gravados para serem transcritos, escritos, traduzidos da(s) língua(s) de partida

para a(s) língua(s) de chegada e, em alguns casos, passando pela(s) língua(s) mediadora(s). Ao serem publicadas, essas narrativas seguem expostas aos gestos de interpretação dos(as) leitores(as) dos livros, sendo também recortadas e submetidas aos gestos de interpretação dos(as) leitores(as) acadêmicos(as). Em todas as etapas desse extenso processo, os sentidos deslizam podendo sempre ser outros.

Num “movimento pendular” (PETRI, 2013) entre os gestos de análise e o dispositivo teórico que os sustentam, este trabalho possibilita, por analogia, refletir sobre a constituição das posições discursivas (ou posições de sujeito) do intérprete comunitário e do mediador intercultural, bem como sobre a produção dos efeitos de sentidos produzidos na interação entre intérprete e interpretados, uma relação articulada pelas tensões e contradições.

Refletir sobre a interpretação comunitária pelo viés da Análise do Discurso significa pensar os sujeitos, o político, a história e a ideologia, propondo uma desterritorialização da “noção de leitura pela noção de discurso enquanto efeito de sentidos” e abrindo “caminho para uma crítica” do que chamamos “ilusão de conteúdo” (cf. ORLANDI, 1998, p. 74). Com Orlandi nos damos conta da relevância de pensar os processos discursivos que constituem as diferentes posições de sujeito tendo em mente a necessidade de “ir além da situação imediata, dos conteúdos, da formulação” (*Ibid.*, p. 80-81), considerando que os sentidos são produzidos em condições específicas que se relacionam com a exterioridade, num trabalho simbólico que produz relações sustentadas por construções imaginárias.

Ao pensarmos a interação entre intérpretes, mediadores interculturais e seus *clientes* é importante lembrar que o funcionamento dos processos discursivos é diferente nos diferentes países e produz diferentes jogos imaginários nas diferentes línguas. Orlandi explica que “isto é prática ideológica, em outras palavras, resulta do trabalho da ideologia, constitutiva da relação sujeito/sentido, que integra a relação imaginária do homem com o simbólico” (*Ibid.*, p. 81).

Referências

BALESTRO, A. C. e GOROVITZ, S. Direitos linguísticos de solicitantes de refúgio no Brasil: a presença do mediador linguístico na entrevista de solicitação de refúgio como garantia de direitos humanos. *Gragoatá*, Niterói, v. 26, n. 54, p. 355-379, 2021.

BBC NEWS BRASIL. *Racismo contra imigrantes no Brasil é constante, diz pesquisador*. Entrevista ao pesquisador Gustavo Barreto, BBC Brasil no Rio de Janeiro. Publicada em: 26/08/2015. Disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/08/150819_racismo_imigrantes_jp_rm. Acesso em: 26/08/2015.

BBC NEWS BRASIL. *Como são as 'jaulas' em que os EUA estão detendo filhos de imigrantes sem documentos*. Publicada em: 19/06/2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-44526519>. Acesso em: 28/10/2021.

BBC NEWS BRASIL. *Crianças presas: veja as primeiras fotos de centros de detenção de menores imigrantes no governo Biden*. Publicada em: 23/03/2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-56494702>. Acesso em: 28/10/2021.

BITTENCOURT, A. Atenção humanitária a pessoas deslocadas: o papel da mediação cultural. In: CBEAL (Org.). *Tradução humanitária e mediação cultural para migrantes e refugiados*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2021, p. 50-57.

DIÁLOGOS INTERCULTURAIS. *4º Ciclo – Depoimento Especial de Crianças e Adolescentes Pertencentes a Povos e Comunidades Tradicionais* – Disponível em: https://youtu.be/n9_mzD4lSPg. Acesso em: 27/10/2021.

EL PAÍS INTERNACIONAL. *Foto de um pai e sua filha afogados na fronteira mexicana ilustra drama migratório*. México. Publicado em: 26/06/2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/25/internacional/1561496912_818134.html. Acesso em: 26/06/2019.

GARCIA, F. de D., e GOROVITZ, S. O intérprete comunitário: sua agência na entrevista de solicitação de refúgio. *Tradterm*, 36, 2020, p. 72-101. <https://doi.org/10.11606/issn.2317-9511.v36i0p72-101>.

GOROVITZ, S. A mediação linguística como garantia de direitos no Brasil. In: CBEAL (Org.). *Tradução humanitária e mediação cultural para migrantes e refugiados*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2021, p. 69-76.

G1. *Foto chocante de menino morto revela crueldade de crise migratória*. Publicado em: 02/09/2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/foto-chocante-de-menino-morto-vira-simbolo-da-crise-migratoria-europeia.html>. Acesso em: 02/09/2015.

G1. *Ilustrações na internet homenageiam menino sírio morto em praia*. Publicado em: 03/09/2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/ilustracoes-homenageiam-menino-sirio-morto-em-praia-em-redes-sociais.html>. Acesso em: 03/09/2015.

HEIDERMANN, W. L. & WEININGER, M. J. Narratives as approach to interpreter identity. In: *Cadernos de Tradução*. Florianópolis, v. 39, n° 3, p. 50-89, set-dez, 2019.

HENRY, P. Os fundamentos teóricos da “análise automática do discurso” de Michel Pêcheux. In: GADET, F. & HAK, T. (Org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. 5ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014[1990].

HORTA NUNES, J. Leitura de arquivo: historicidade e compreensão. In: INDURSKY, F.; LEANDRO FERREIRA, M. C. (orgs.). *Análise do Discurso no Brasil: mapeando conceitos, confrontando limites*. São Carlos: Claraluz, 2007, p.373-80.

LAGAZZI, S. Entre o amarelo e o azul: a história de um percurso. In: *Línguas e instrumentos linguísticos*, Campinas, SP, n. 44, p. 286-311, jul./dez. 2019. Disponível em: <http://www.revistalinguas.com/edicao44/edicao44.pdf>. Acesso em: 31/03/2021.

DPU e ACNUR. *Metodologia e técnicas para entrevistar solicitantes de refúgio: módulo e capacitação*. Brasília, DF: Defensoria Pública da União, 2013.

NORDIN, J. N. A interpretação comunitária e a garantia de direitos para migrantes e refugiados - contrastes Brasil x Suécia. In: CBEAL (Org.). *Tradução humanitária e mediação cultural para migrantes e refugiados*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2021, p. 43-49.

- ODETTI, C. A.; MAGALHÃES, L. D. R.; e TIRIBA, L. Historicizar a experiência: ensaio sobre seus fundamentos teórico-metodológicos. In: *RESEARCH , SOCIETY AND DEVELOPMENT*. v. 10, n. 4. Disponível em: <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/13882/12462>. Acesso em: 29/11/2021.
- ORLANDI, E. P. Segmentar ou recortar? In: ORLANDI, E. P. *Linguística: Questões e Controvérsias*. Série Estudos. Uberaba, MG: Faculdades Integradas de Uberaba, 1984. p. 09-26.
- ORLANDI, E. P. Discurso e argumentação: um observatório do político. In: *Fórum Linguístico*. Florianópolis, n. 1, jul./dez. 1998. p. 73-81. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/article/view/6915/6378>. Acesso em: 22/08/2020.
- ORLANDI, E. P.. A Análise de Discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. In: *Anais do I SEAD: Seminário de Estudos em Análise do Discurso*. 2003. Disponível em: https://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/sead1_conferencias.html. Acesso em: 02/12/2021.
- ORLANDI, E. P. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- ORLANDI, E. P. *Análise de Discurso: Princípios & Procedimentos*, 9ª ed. Campinas, SP: Pontes, 2010.
- ORLANDI, E. P. *Discurso e Texto: formulação e circulação dos sentidos*. 4ª ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012a.
- ORLANDI, E. P. Autoria e Interpretação. In: ORLANDI, Eni Puccinelli. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. 6ª ed., Pontes Editores. Campinas, SP, 2012b, p. 63-78.
- PÊCHEUX, M. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução Eni Puccinelli Orlandi et al. 5ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014[1988].
- PÊCHEUX, M. Análise automática do discurso (AAD-69). In: GADET, F. & HAK, T. (Org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. 5ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014[1990].
- PETRI, V. O funcionamento do movimento pendular próprio às análises discursivas na construção do “dispositivo experimental” da Análise de Discurso. In: PETRI, V. e DIAS, C. (org.). *Análise do discurso em perspectiva: teoria, método e análise*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013. p. 39-48.
- REVUZ, C. A língua estrangeira entre o desejo de um outro lugar e o risco do exílio. In: SIGNORINI, Inês (Org.). *Língua(gem) e identidade*. Campinas: Mercado das Letras, 2006, pg. 213-230.
- SANTOS, J. B. C. dos. Autoenunciação, efeitos de memória, historicidade do Sujeito. In: MACHADO, I. L. e MELO, M. S. de S. (Orgs.). *Estudos sobre narrativas em diferentes materialidades discursivas na visão da Análise do Discurso*. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, FALE/UFMG, 2016.
- SONTAG, S. *Diante da dor dos outros*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, versão digital Kobo, 2003.

THIAGO. Longe de casa (Malala Yousafzai). In: *Ler para divertir*. Disponível em: <http://www.lerparadivertir.com/2019/08/longe-de-casa-malala-yousafzai.html>. Acesso em: 06/12/2021.

UNHCR ACNUR. *Crianças representam cerca de metade do número de refugiados no mundo*. 12/10/2020. Disponível em:

<https://www.acnur.org/portugues/2020/10/12/criancas-representam-cerca-de-metade-do-numero-de-refugiados-do-mundo/>. Acesso em: 27/10/2021.

YOUSAFZAI, Malala. *Longe de casa: minha jornada e histórias de refugiadas pelo mundo*. Com Liz Welch. Tradução Lígia Azevedo. 1ª ed. São Paulo: Seguinte, 2019.

ZAKZUK, Maísa. *Eu estou aqui: crianças que deixaram seus países para começar uma vida nova no Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Panda Books, 2019.

ZAKZUK, Maísa. *Eu estou aqui: crianças que deixaram seus países para começar uma vida nova no Brasil*. Teste.website. Disponível em:

http://br802.teste.website/~buxclu62/arquivos/leia-um-trecho/eu_estou_aqui.pdf. Acesso em: 06/12/2021.

ZOPPI-FONTANA, M. G. É o nome que faz a fronteira. In: INDURSKY, F.; LEANDRO FERREIRA, M. C. (Orgs.). *Os múltiplos territórios da Análise do Discurso*. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto, 1999, p. 202-215.

Sabrina Sant'Anna Rizental

Pesquisadora bolsista do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL), é doutoranda em Linguística pelo Programa de Pós-graduação em Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (IEL/UNICAMP), com foco nos estudos dos discursos *de* e *sobre* imigrantes e refugiados, orientada pela Profa. Dra. Claudia Regina Castellanos Pfeiffer. Possui mestrado em Estudos da Linguagem pelo Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Federal Fluminense (UFF). É graduada em Letras com licenciatura em Língua Portuguesa e Língua Espanhola pela UFF. Fez parte do quadro de professores de espanhol do PROLEM/UFF (Programa de Línguas Estrangeiras Modernas). Atuou como professora voluntária no curso de português para solicitantes de refúgio e refugiados organizado pela Cáritas RJ em parceria com a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Imigrantes na cidade: a situação sociolinguística de haitianos e venezuelanos em Goiânia

Suzete Almeida de Bessa

Resumo: Os deslocamentos forçados de migrantes são processos sociais que pressupõem a espera por uma construção ou reconstrução de relações de pertencimento nas cidades de acolhida. Entretanto, direitos e necessidades de migrantes, quando em situação de refúgio ou deslocamento forçado, são diariamente negligenciados, contrariando inclusive o que determina a proteção internacional da pessoa humana. Algumas das formas de efetivação da proteção internacional no âmbito municipal são a garantia de participação nos programas de saúde, educação e outros. É através do amplo acesso a esses direitos que esse lugar de pertencimento é construído. Contudo, o respeito aos direitos humanos, amplamente resguardado por leis, nem sempre se efetiva na prática para garantir que se desenvolva um sentimento de pertencimento no local de acolhida. O presente artigo pretende discutir como questões relacionadas às práticas linguísticas de migrantes e refugiados não falantes do português são definidoras na ocupação do território e no acesso a direitos dentro da cidade de Goiânia, GO, indicando a necessidade de interferência na paisagem linguística; e como esses direitos são visivelmente mais assegurados quando há a presença de um mediador linguístico ou intérprete comunitário na interação com agentes públicos.

Palavras-chaves: imigração em Goiânia; interpretação comunitária; paisagem linguística; direitos linguísticos.

Introdução

No documentário dirigido por John Akomfrah, *The Stuart Hall Project*, Stuart Hall (2012) afirma que: “a diferença social afeta o sentido do que somos, do que sentimos ser nossos direitos, e o que a sociedade põe à nossa disposição”. Seriam os elementos cotidianos os responsáveis por afetar a própria construção social da pessoa e proporcionar o que seria um medidor de mudança social – afinal, os acontecimentos do dia a dia e não os grandes eventos são os que moldariam a vida e indiretamente o sentido da história, à medida que constroem transformações constantes de identidades.

As afirmações de Hall, construídas a partir de seus deslocamentos da Jamaica para a Inglaterra na década de 1950, trazem uma perspectiva para as especificidades locais e diárias desse grande processo social que é a migração. Processo em que o respeito aos direitos humanos, essencial para garantir acolhimento, avança da grande

escala das leis internacionais e busca abrigo na municipalidade por meio da promoção da inclusão e da construção comunitária, participativa e cotidiana no lugar de chegada. Oferecer uma cidadania parcial e seletiva equivale a não ofertá-la de fato; manter-se neutro diante de discursos xenofóbicos coaduna com preconceitos e torna o acolhimento apenas vaga teoria, reverberando na não promoção de políticas públicas que estimulem a integração. Julia Bertino Moreira (2014) fala sobre a dualidade inclusão x exclusão que impede o acolhimento:

O que alicerça, portanto, o acolhimento de refugiados pelos Estados gira em torno da fronteira erguida entre inclusão e exclusão, admissão e rejeição, desejáveis e indesejáveis; ao mesmo tempo, enseja vulnerabilidade, indefinição e incerteza a esses migrantes internacionais forçados. Tal fronteira separa aqueles que serão inseridos na ordem social, cultural, econômica e política estatal, aqueles que terão direito a ter direitos dos que não serão contemplados (MOREIRA, 2014, p. 86).

Essas dualidades não se dão aleatoriamente, são cultivadas de diversas maneiras, por ações e por falta de ações governamentais, que culminam no entendimento de que existem categorias de cidadãos que têm diferentes tipos de acesso a direitos, entre elas os migrantes. Como indicam Ruth Verde Zein e Bianca Jo Silva (2019, p. 165), no contexto urbano brasileiro, assim como nos demais países do Sul Global que se tornaram rota das migrações forçadas no século XXI, estudos urbanos e arquitetônicos¹ demonstram que a alternativa recorrente de habitação para a categoria dos deslocamentos forçados têm sido os bairros ditos periféricos. Essa dinâmica de ocupação da cidade favorece a manutenção das condições de precariedade da vida urbana desses atores e uma *guetorização*² social que edifica limites intransponíveis. Tal dinâmica dissocia a presença do sujeito migrante da vivência da cidade, a partir de uma ocupação socioespacial determinante de fronteiras excludentes, que colocam em risco a construção do sentimento de pertencimento e de identidade, impactando a qualidade de vida e o bem-estar dessas comunidades recém-chegadas.

Os fluxos migratórios inserem na cidade três conceitos com os quais urbanistas, planejadores e gestores não têm afinidade, mas que descrevem as relações estabelecidas por migrantes no espaço urbano: transitoriedade, provisoriedade e temporalidade. Sandra Regina Goulart Almeida (2016), no livro *Dicionário de Conceitos Críticos*, enfatiza a importância dessas dimensões no que Augé caracteriza como a “supermodernidade”:

[...] termo utilizado pelo autor para se referir ao atual momento histórico e geopolítico – surge marcada por paradigmas do excesso em três dimensões específicas fortemente imbricadas: do tempo, do espaço e da individualização (Augé, 1994, p. 32-39). Além da ênfase no excesso, o espaço contemporâneo acaba por se tornar um não lugar formado por lugares transitórios e por espaços de tensão solitários e de anonimato (ALMEIDA apud COSER, 2016, p. 100).

Mas como reconhecer esses novos habitantes no espaço da cidade frente ao transitório, provisório e temporal? Tal reconhecimento pressupõe um posicionamento frente à constante lógica de invalidação do outro nas decisões e participações políticas,

¹ BAENINGER, R., 2017; ZEIN, R.V., 2019; MARICATO, E., 2011; entre outros.

² O termo *guetorização* faz referência às cidades europeias e os bairros que os judeus eram obrigados a ocupar quando da segunda guerra mundial. Estende-se a definição a bairros de uma cidade onde vivem os membros de uma etnia ou outro grupo minoritário quer por injunções, pressões ou circunstâncias econômicas ou sociais.

ao silenciamento de suas línguas, culturas memórias e ao desrespeito de tratados internacionais como a Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados³, de 1951.

Para refletir sobre essas questões no âmbito da cidade de Goiânia, esta pesquisa segue estudo anterior, substanciado por coleta preliminar de dados obtidos durante um projeto que buscou articular uma escuta ativa de haitianos e venezuelanos junto a órgãos públicos, organizações não governamentais e instituições de ensino da cidade. Essa coleta de dados possibilitou o esboço inicial de um diagnóstico sociolinguístico de ocupação do território, na busca por visibilizar a interação de refugiados com a construção das dinâmicas urbanas no contexto de Goiânia, e sua efetiva participação na cidade, através de acesso à saúde, educação, e consequente uso dos espaços públicos. O reconhecimento do sujeito migrante na cidade resulta em visibilidade e pertencimento, ainda que isso se configure em um contexto de controle da liberdade de movimento dos regimes migratórios.

De fato, na conjuntura do Sul Global, a dimensão espacial e temporária das políticas e práticas de controle migratório vêm contribuindo para a construção de espaços de exclusão e de guetos para uma nova categoria: a de *subcidadão*. Maria Bernadette V. Porto (2016) retoma o conceito de lugar a partir da perspectiva da mobilidade, ao citar os apontamentos de Simon Harel e suas desconfiças com relação à concepção do lugar como algo imutável: “Ao invés de serem vistos como fixos e permanentes, os lugares – que são móveis, provisórios e inacabados, constituindo-se como convite a outras partidas – indicam as ideias de movimento e de diferença” (HAREL apud PORTO, 2016, p. 174). É preciso avançar em projetos regionais que favoreçam essas mobilidades e possibilitem formas múltiplas, decoloniais e críticas, de pensar o território, e que não criem categorias para a cidadania, mas valorizem a complexidade das mobilidades, resultando em lugares de pertencimento associados a uma vivência efetiva das cidades.

Nas últimas décadas, o crescimento da população mundial acarretou fenômenos de superurbanização, intensificados pelos deslocamentos humanos, muitos deles forçados. Nesses deslocamentos – temporais, territoriais, econômicos, políticos, sociais e culturais – estabelecem-se hierarquias sociais de cidadania que promovem segregações: a categoria *não cidadão* (e que, portanto não tem acesso a direitos) remete às pessoas que são estranhas, estrangeiras e, portanto, marginalizadas, isto é, colocadas à margem e nas margens da cidade; em contraponto, a categoria *cidadão* inclui aquelas que são locais ou nacionais. Daí derivam subcategorias: por exemplo, os cidadãos locais que, a depender de sua condição social ou econômica, podem ter ou não acesso pleno a direitos.

Compreender essas construções sociais ajuda a entender como suas implicações interferem na forma de hierarquização. Essa estabelece um tipo de regulação no âmbito dos deslocamentos forçados, enquanto processo carregado de valor moral e social, que revela a desigualdade social e territorial como reflexo de um espaço urbano que se autorregula a partir de mecanismos extremamente excludentes. A cidade precisa se adequar à presença e participação desses novos cidadãos, de modo a percebê-los como recurso e potencial para a construção de uma sociedade diversa e aberta. Para

³ A Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados foi formalmente adotada em 28 de julho de 1951 para resolver a situação dos refugiados na Europa após a Segunda Guerra Mundial. Esse tratado global define quem vem a ser um refugiado e esclarece os direitos e deveres entre os refugiados e os países que os acolhem. Fonte: <https://www.acnur.org/portugues/convencao-de-1951/>.

tanto, é preciso recorrer à descentralização e democratização dos organismos governamentais de gestão de políticas públicas e, ao mesmo tempo, investir em igualdade de acesso à infraestrutura urbana, aos serviços públicos e a moradias adequadas para populações migrantes e refugiadas.

Um dos primeiros passos a ser dado para caminhar em direção a esses objetivos é uma política pública que faça o migrante linguisticamente presente na cidade, favoreça a ocupação dos espaços de fala e supere fronteiras linguísticas. Em Goiânia, são inúmeras as limitações para uma efetiva participação nos espaços coletivos das populações transnacionais deslocadas, havendo inclusive dificuldade em promover uma interpretação construtiva do significado da presença desses atores na cidade.

Entretanto, é papel do município atuar na promoção de políticas de desenvolvimento urbano, planejamento do uso e ocupação do seu território, e na promoção de outras políticas públicas que propiciem o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade, incluindo aí os novos desafios das mobilidades internacionais. Ao incorporar a dimensão migratória a suas políticas, o município não precisará extrapolar princípios. Nas palavras de Agni Castro Pita, representante do escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) no Brasil, trata-se “pura e simplesmente o cumprimento das obrigações contraídas pelos Estados nos instrumentos internacionais de direitos humanos” (GEDIEL; GODOY, 2016, p. 5).

Nos últimos anos, diante do aumento dos fluxos migratórios território brasileiro adentro, o estado de Goiás foi inserido em programas de reassentamento de migrantes e refugiados, principalmente os promovidos pela Operação Acolhida. Essa iniciativa, com a parceria de organizações não governamentais, interioriza venezuelanos que ocuparam o território de Pacaraima, município brasileiro localizado ao norte do estado de Roraima. Além disso, a vinda de venezuelanos para a cidade a partir de outras redes de contato também se intensificou consideravelmente nos últimos três anos.

Antes mesmo dessa intensificação, Goiânia já recebia migrantes de várias nacionalidades, entre eles os haitianos. No caso dos haitianos, dados da pesquisa mostraram que, no processo de mobilidade, ao chegarem à cidade, formaram comunidades territorialmente integradas, como um grupo grande e bem definido. Apesar dos muitos fatores que conduziram sua migração, há importantes elementos que levaram comunidades extensas de haitianos a permanecerem unidas em bairros específicos de Goiânia e da região metropolitana da cidade. Isso se deu em grande parte também pela língua materna (o crioulo haitiano) e pela falta de proficiência em português. Ao se fixarem próximo a outros haitianos, mantinham as relações de língua e pertencimento fortalecidas, além de contar com o auxílio daqueles que já falavam o português. Nesse processo, as identidades dessas novas comunidades foram mobilizadas a fim de que essas pessoas (re)construíssem seu lugar na cidade.

Nesses movimentos globais, cada vez mais as identidades sociais e culturais das pessoas se hibridizam. Estamos acostumados a pensar as outras culturas, inclusive a língua, como muito arraigadas em territórios. No entanto, segundo Stuart Hall (2012), essa relação se dissolveu na década de 1990, devido aos processos econômicos e culturais, que acarretaram a interpenetração dos chamados primeiro e terceiro mundos, o que significaria a globalização em termos culturais.

A identidade de um migrante sempre está em construção a partir desses diálogos. Está sempre inacabada, pois sempre está sob referências, sendo transformada por deslocamentos geográficos, culturais, novas abordagens, alargamentos, travessia de fronteiras, redução e ampliação de limites. A língua torna-se heterogênea, pois é passível de mudanças. A fala passa a afirmar sua natureza social, não individual, conforme defende Adail Sobral (2005, p. 22): “... um sujeito que, sendo um eu para si, condição de formação de identidade subjetiva, é também um eu para o outro, condição de inserção dessa identidade no plano relacional responsável, que lhe dá sentido”. Ou seja, a migração torna-se possibilidade de reflexão, de mudança e aprendizado da língua estrangeira.

Nesta pesquisa, meu interesse é saber como acontecem as trocas linguísticas e culturais, no contexto da interculturalidade, e como circunscrevem a participação dessas populações no espaço da cidade de Goiânia, acarretando desigualdade e incertezas na construção das cidadanias. De fato, em Goiânia a falta de uma língua comum entre os habitantes locais e os migrantes se manifesta nos vários cenários e situações urbanas que eles atravessam, agenciando negociações entre as noções de individualidade e os significados culturais, valores que nem sempre podem ser traduzidos.

Partindo desse cenário, a cidade de Goiânia é aqui pensada com base no conceito de *paisagem linguística*, fundamental para se superar os desafios contemporâneos das cidades, sobretudo em tempos de antropoceno e pandemia. De acordo com Lorena Córdova Hernández e Miryam Yataco,

El paisaje lingüístico (PL) –campo de investigación que se encarga de analizar la presencia, ausencia, visibilidad y/o prominencia de las lenguas en los espacios urbanos –refleja de manera fehaciente importantes aspectos de las relaciones entre diversos grupos socioculturales. Múltiples teorías y perspectivas se han dirigido a examinar lo que Henri Lefebvre denomina el “fenómeno lingüístico/urbano” y su relación con los espacios públicos (HERNÁNDEZ;YATACO, 2016, p. 129).

As transposições conceituais da sociolinguística alargam o entendimento da paisagem para além do território, resultando em suportes interpretativos aptos a dar conta das intensas transformações que vivemos. A partir desses suportes, este artigo pretende fomentar diálogos transversais e interpretativos sobre a paisagem com base em relatos de migrantes, da comunidade de Goiânia e outros agentes envolvidos com o acolhimento na cidade. Lança o olhar, portanto, para as relações dos sujeitos com o seu território e para a construção de suas paisagens. E se foca especificamente em espaços públicos e na construção simbólica de instituições abertas e democráticas, através da inclusão ou exclusão das línguas faladas por haitianos e venezuelanos.

Este trabalho também procura demonstrar as particularidades e necessidades que a paisagem linguística (doravante PL) apresenta em Goiânia, a fim de compreender a forma como as línguas presentes no local precisam ser disponibilizadas e representadas em espaços públicos. Que tipo de mediação linguística seria necessária para prover as necessidades básicas dessas comunidades na cidade, entendendo a PL como instrumento de política pública que pode atuar sobre a construção da identidade linguística da cidade?

1. Contexto da pesquisa: haitianos e venezuelanos em Goiânia

A situação de haitianos e venezuelanos em Goiânia faz recobrar Almeida (2019), na palestra “Caderno de um *homeless* – apontamentos sobre a diáspora africana”, em que ele menciona: “É um paradoxo curioso, doloroso, que os sujeitos de descendência africana... sempre tiveram que chegar a uma nova casa, mas nessa casa nunca se sentiram verdadeiramente em casa... a condição do sujeito permanentemente sem lugar”. De modo semelhante, o sujeito migrante de forma geral é sempre pensado no mundo contemporâneo a partir de muros erguidos e do não lugar, como aquele que está sempre na condição de hóspede.

A hospitalidade não permite acolher antes que o estrangeiro nos compreenda. A ele é imposto que primeiro, como hóspede, fale a nossa língua. Almeida coloca essa relação quando associa os locais da imaginação, os locais do afeto, os locais da infelicidade, traduzidos nos processos contínuos de linguagem. Para ele, o reencontro com as alteridades é o protagonista em um processo de abertura, aqui associado com a experiência linguística nos deslocamentos migratórios para esse “sujeito sem lugar e de todos os lugares”. Para pensar esse processo de abertura, na perspectiva da paisagem linguística em Goiânia, recorro mais uma vez a Hernández e Yataco, quando afirmam que:

La representación de un paisaje –imaginario, real y/o artístico– es describir la manera en que los individuos experimentan su realidad y, a su vez, la demarcación de un espacio para la reproducción social. Si el paisaje es parte de la experiencia sensorial, afectiva y artística de la vida cotidiana de los sujetos y de los pueblos, ¿qué implicaciones tiene el hecho de demarcar dicha experiencia espacial con elementos simbólicos ajenos a la matriz cultural de dichos sujetos o pueblos? (HERNÁNDEZ; YATACO, 2016, p. 130).

A produção da PL no contexto multilíngue de Goiânia, portanto, se relaciona também com o conceito de paisagem urbana (territorial) e apropriação do espaço físico. Como ele sente, vive e percebe o território. Os refugiados no Brasil não estão, em sua maioria, em campos de refúgios específicos, como nos modelos europeus, mas isso não significa que não estejam isolados, ou que barreiras não sejam criadas em sua inserção nas cidades. Diante do aumento dos desafios enfrentados em território brasileiro, a interiorização alcançou Goiânia à medida que o estado de Goiás se inseriu nos programas de reassentamento de migrantes e refugiados⁴. Com isso, a cidade reconheceu novas dinâmicas e precisou abrir espaço no território para esses novos atores. Mesmo assim, esses migrantes e refugiados foram vítimas de dinâmicas de exclusão.

Segundo dados do Sismigra⁵, entre março de 2013 e maio de 2020, a cidade de Goiânia reconheceu 873 solicitações de residência ou refúgio de 34 nacionalidades diferentes. Durante o ano de 2020 e no primeiro semestre de 2021, 1.571 migrantes foram registrados, sendo os principais países de origem Haiti, Venezuela e Colômbia. No que diz respeito à idade, a maioria dos registrados estão entre 30 e 44 anos, e são do

⁴ Várias foram as formas de interiorização que alcançaram o estado, inclusive pelo programa federal de interiorização e reassentamento. A Operação Acolhida, entendida como uma alternativa de gestão de conflitos na fronteira brasileira com a Venezuela, atua no estado principalmente em parceria com a sociedade civil.

⁵ Sismigra – Sistema de Registro Nacional Migratório.

especificidad de un lugar, Afianzar posibilidades de transmisión de información (lingüística y extralingüística) y Estimular la normalización ortográfica (HERNÁNDEZ; YATACO, 2016, p.131)

Outro fenômeno que impede o censo mais exato das populações migrantes é a formação de redes informais a partir daqueles que já se fixaram na cidade. Redes de comunicação bem estabelecidas por contatos telefônicos e redes sociais consolidam pontos de apoio que recebem parentes, amigos e conhecidos que chegam à cidade. Na esperança de encontrar emprego e uma nova vida, eles são hospedados em casas que abrigam até três famílias. Segundo Fernando Ângulo Rodallegas, presidente da ONG Missão Amar Sem Fronteiras (MASF), uma das mais ativas na cidade, mesmo com o isolamento social estabelecido pela pandemia, a todo momento chegam migrantes por diversas rotas, principalmente venezuelanos que se utilizam dos contatos dessas redes pré-estabelecidas.

Ao chegar à cidade, os migrantes enfrentam a difícil tarefa de se integrar ao espaço da cidade e acessar direitos, com ou sem apoio das ONGs ou instituições públicas. E isso acontece de forma excludente. Os bairros ocupados por eles, por exemplo, são na maioria marcados pela falta de infraestrutura e pela distância de serviços básicos. Não é coincidência que sejam territorialmente periféricos. Por vezes, essas pessoas também se inserem em contextos centrais, mas em locais conectados a equipamentos como a rodoviária, circundados por grandes regiões comerciais de trabalho informal e bolsões de pobreza que se alimentam do comércio local.

Apesar de não ser a cidade que mais recebe migrantes e refugiados no país, Goiânia enfrenta situações de extrema precariedade. Não há políticas públicas que antecipem demandas, nem plano de acolhimento⁸. Todos os espaços participativos ainda não conseguiram regularizar a inserção prática de migrantes e refugiados nem facilitar o acesso a direitos. Não há, por exemplo, a inclusão dessas populações em programas habitacionais locais, e seu acesso a serviços públicos universais são limitados pela falta de proficiência em português. Não há, ainda, uma discussão que envolva o município sobre mecanismos de assistência linguística em contextos diversos como saúde, ensino, justiça, assistência social, entre outros.

Para compensar esse vácuo institucional, iniciativas pontuais, que emanam em sua maioria da sociedade civil, buscam responder às demandas emergenciais. As parcerias mais efetivas acontecem entre as organizações não governamentais e agências como o ACNUR e a Organização Internacional para as Migrações (OIM), e universidades. Por exemplo, a Cátedra Sérgio Vieira de Mello, da Universidade Federal de Goiás, inseriu como bolsista uma refugiada venezuelana, mestre em educação, em um curso de extensão para professores da rede pública municipal, curso esse que buscava compartilhar experiências sobre o acolhimento de crianças em situação de

⁸ Iniciativas pontuais, como os comitês de discussão de migração (Comitê Estadual de Atenção ao Migrante, Refugiado e Apátrida, Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas e Erradicação do Trabalho Escravo no Estado de Goiás – Comitê-EGO), a inscrição de Goiânia no MigraCidades (a plataforma da OIM que tem como objetivo contribuir para a construção e gestão de políticas migratórias de forma qualificada e planejada, ao encontro da Meta 10.7 dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável das Nações Unidas, que prevê uma migração ordenada, segura, regular e responsável.), e iniciativas da Secretaria Municipal de Saúde através da Gerpop – Gerência de Populações Específicas buscam soluções para a falta de acesso a serviços que foram negados durante o período do isolamento por Covid-19 e expuseram a falta de infraestrutura do município na área da saúde.

refúgio na cidade. A UFG realizou ações de prevenção às infecções sexualmente transmissíveis e testagens para Covid-19 entre migrantes e refugiados, bem como efetivou atendimento odontológico para crianças venezuelanas da etnia warao. Na área da Arquitetura e Urbanismo, como parte das atividades do grupo interdisciplinar de estudo, extensão e pesquisa Arquitetura Resiliente, dialogamos com a prefeitura de Goiânia sobre a inserção de populações migrantes em programas de habitação local; e oferecemos assessoria técnica para ONGs locais em projetos de reformas de seus prédios e hortas comunitárias.

Ainda no campo das ações sociais, a Universidade Federal doou cestas básicas e kits de higiene a migrantes e refugiados na cidade durante o isolamento social nos anos 2020 e 2021; e, junto a uma ONG local, prestou atendimento jurídico a aproximadamente 100 migrantes e refugiados para a regularização de sua documentação durante o ano de 2021. Cursos de português como língua de acolhimento também foram ofertados.

Essas iniciativas são boas práticas pontuais, mas de alcance limitado. As políticas públicas devem pautar ações institucionais mais amplas para atender a essa população vulnerável. Mas o planejamento das ações precisa se basear em diagnósticos precisos e confiáveis, capazes de detectar os maiores gargalos e entraves à participação desses novos habitantes da cidade. Somente com base nesse mapeamento será viável planejar mecanismos de inclusão e de participação efetivos, tais como a assistência linguística em todos os órgãos públicos da cidade.

Com base em depoimentos, essa pesquisa pretende contribuir não só com a descrição das necessidades linguísticas para o acesso a serviços básicos, como também na construção de novas referências urbanas. Para tanto, a coleta de dados, orientada por entrevistas semiestruturadas, teve como ponto inicial uma roda de conversa em torno de uma pergunta central: como a falta de uma língua comum entre os habitantes locais e os imigrantes se manifesta nos vários cenários e situações urbanas que eles atravessam? Dessa pergunta inicial, desdobram-se outras: como os imigrantes se fazem linguisticamente presentes na cidade e como interferem na paisagem linguística da cidade? Quais espaços integram e onde circulam? Quais são as fronteiras linguísticas que eles precisam superar para adentrar esses espaços? Os espaços vão se adaptando a essa diversidade linguística? Quem dá apoio linguístico? Os dados extraídos dessa conversa constituem o corpus desse trabalho, descrito a seguir.

2. Abordagem teórico-metodológica

Este artigo é resultado de quatro encontros denominados “Ao Redor da Mesa” que mobilizaram de forma presencial e virtual 102 pessoas com o objetivo de promover uma escuta ativa, familiar e individual, sobre a cultura e as dificuldades no acolhimento de migrantes e refugiados, com ênfase nas dificuldades linguísticas de quem chega à cidade de Goiânia. Os encontros buscaram problematizar os deslocamentos de refugiados e de deslocados urbanos e suas implicações sociais, culturais e políticas no âmbito tanto da garantia de direitos como na PL da cidade, haja vista que, segundo Elcio Nacur Rezende e Adriano Mendonça Duarte:

[...] o Direito de Paisagem é o ramo da Ciência Jurídica responsável por estabelecer e restabelecer as relações entre a paisagem e os indivíduos que dela participam e a

transformam, apresentando assim como seu objeto, um livro aberto sobre a natureza e a cultura que contam a história do seu tempo (REZENDE; DUARTE, 2018, p. 2778).

O processo social do deslocamento é permeado por várias condicionantes, tornando a integração do migrante e a consolidação da situação de refúgio marcada por diferenças que incidem como desigualdades na produção de práticas discursivas, repertórios simbólicos e no processo de subjetivação na sociedade (SILVA, 2019). O abandono de zonas de conflito e o deslocamento em busca de um lugar seguro faz emergirem incertezas e indefinições, principalmente devido ao caráter emergencial das situações. O tema da PL contribui com formas diferentes de observar o desenvolvimento e o uso das línguas minorizadas nessas situações, conforme sublinham Hernandez e Yataco. Para as autoras:

Cualquier forma de producción de PL es bienvenida y tema de interés para seguir dialogando a favor de la diferencia y los derechos lingüísticos de los grupos sociales [...] es una forma de apropiación simbólica del territorio y una revalorización afectiva del repertorio lingüístico latinoamericano. (HERNANDEZ; YATACO, 2016, p. 145)

O Brasil se coloca como um país no qual os refugiados são bem-vindos, mas por vezes estas populações não são consideradas na construção do território e não se sentem parte dele. Na maior parte das vezes, por questões financeiras, sociais e culturais, eles acabam por ocupar as zonas periféricas ou marginais, marcadas pela falta de infraestrutura urbana e de áreas de lazer e recreação de qualidade; com isso, geralmente não se sentem parte da cidade. Mas qual seria a configuração da ocupação de migrantes e refugiados no território de Goiânia? Essa foi uma das questões abordadas nos encontros que buscaram responder a forma como o refugiado vê, ocupa e interage com a cidade, o quanto ela difere de seu local de origem e como as fronteiras linguísticas interferem nessa interação.

Como reconhecer o sujeito migrante no espaço da cidade frente ao transitório, provisório e temporal? Por que eles migraram? Que motivos os levaram a viver nos bairros específicos que ocupam? E como esse fenômeno foi apreendido pela sociedade? De que maneira se configuram os encontros ou desencontros com os nacionais? E como esse grupo se apropriou da paisagem do bairro? Para introduzir essas perguntas, os encontros recorreram à perspectiva da *Representação do eu na vida cotidiana* (1959), livro do sociólogo canadense Erving Goffman, e sua abordagem de interpretação da vida social baseada na análise das interações face a face, pela interpretação do vocabulário e das técnicas do teatro para a vida cotidiana. Na tentativa de descrever as relações sociais no espaço dos encontros (às vezes doméstico, às vezes mais formal, na universidade), buscamos entender o migrante a partir da representação de seu papel, de modo a regular as impressões que os demais participantes tiveram dele durante cada interação.

Ao todo foram quatro encontros entre agosto e novembro de 2021, três presenciais na cidade de Goiânia, sendo dois na casa de migrantes e um no Laboratório de Dietética da Faculdade de Nutrição da Universidade Federal de Goiás. Houve ainda um último encontro, virtual. Cada encontro durou uma manhã inteira; neles sempre se buscava apreender a impressão dos indivíduos, dada pela expressão de si mesmos e pela percepção dos outros, como propõe Goffman, enquanto ocorria a transmissão ou emissão de informações. Os encontros presenciais que ocorreram na Universidade e na casa dos migrantes cumpriram protocolos de segurança impostos pela secretaria de saúde local.

Os dois encontros realizados na casa de migrantes e refugiados, na esfera doméstica, lugar dedicado à hospitalidade⁹, buscaram questionar o papel de hóspede e de anfitrião, ao mesmo tempo em que resignificaram o ato de hospitalidade. Todos eram acolhidos na cozinha da casa, o que mobilizava conceitos culturais, urbanos e sociopolíticos, remodelava inclusão e exclusão, público e privado, hóspede e hospedeiro. A vida social então foi entendida dentro desse palco, onde os papéis sociais de cada personagem da família eram assumidos em sua íntegra, tendo em vista que o indivíduo não é o mesmo em todas as circunstâncias¹⁰.

Logo no início do encontro, construía-se uma interação efetiva dos migrantes e refugiados anfitriões com os demais participantes por meio de informações que estimulavam os convidados a questionarem seus preconceitos e inferências baseadas em informações *a priori* e em conceitos pré-estabelecidos. Goffman explica que, iniciadas as interações entre anfitrião e convidado (no caso de nossos encontros), dificilmente o viés se altera. Se no diálogo inicial há uma abordagem hostil, raramente esse viés de interação muda. Diante disso, o início dos encontros foi coordenado sempre partindo de uma interação cujo objetivo era estabelecer uma comunicação prática, mas também protetora e diplomática. Após o estabelecimento dessa interação inicial, a comunicação já era aberta o suficiente para que migrantes e refugiados questionassem seus direitos de hospedar e não serem eternamente hóspedes, assim como o direito de reivindicar a vida no novo destino, e de pertencer à cidade.

Toda essa interação acontecia no início, enquanto migrantes anfitriões ensinavam aos hóspedes receitas típicas de seus países, já previamente escolhidas, lançando mão de memórias, de forma livre, falando de sua vida anterior no país de origem, sua história de deslocamento e sua nova vida na cidade de chegada. Nenhum tema foi forçado e o anfitrião determinava a abertura para os diálogos. Na outra ponta, os convidados, outros migrantes, pessoas envolvidas com a temática do acolhimento de migrantes na cidade de Goiânia, professores e alunos que participavam do encontro também cozinhavam, interagindo com questionamentos, buscando aprender e apreender com cada história, de forma a ver cada experiência como fonte de contribuição para possíveis reverberações dentro da cidade.

Segundo Goffman, o indivíduo pode se comportar com a crença de que o público recebe a informação comunicada por ele, e que ela corresponde à realidade – o que aconteceu mais comumente em nossos encontros. Ou, em contraponto, pode ocorrer de o indivíduo não crer na sua própria atuação e não se importar em convencer seu público. Em decorrência da comunicação eficaz estabelecida no início do encontro, a degustação dos pratos produzidos – segundo momento da roda de conversa – já era permeada por um entrosamento maior construído no grupo. Por fim, de maneira mais direcionada, a terceira e última atividade do encontro era a pesquisa aplicada aos migrantes presentes, com base no formulário de entrevista semiestruturada. As pessoas entrevistadas falaram sobre sua língua materna, a compreensão do português quando chegaram ao Brasil, a necessidade de interpretação para acessar direitos como saúde e

⁹ Os encontros foram inspirados no The Living Room Project. Fundada em 2015, uma sala de estar se abre para receber o hóspede, um estranho, e funciona como um espaço autorrepresentacional, que utiliza a possibilidade de hospedar como forma de recuperar o acesso à história pessoal e coletiva perdida. O projeto visa construir uma comunidade por meio de experiências de diálogo construtivo, uma sala de estar por vez.

¹⁰ No caso do encontro na Universidade, por exemplo, houve maior dificuldade para a participação das mulheres haitianas, justamente pelos papéis sociais assumidos.

educação, entrevista de emprego, bem como facilidade de localização na cidade. Tudo isso a fim de visualizarmos a situação sociolinguística com base numa cartografia da cidade de Goiânia manifesta pelos próprios imigrantes.

As entrevistas se deram ora em grupo com toda a família, ora com cada um dos familiares individualmente. A ideia central era propor um diálogo baseado nas memórias coletivas (dos locais de origem e das migrações), problematizar e completar noções sobre o direito à cidade – bem como promover distinções a serem consideradas, tendo em vista as particularidades do processo migratório dentro do território brasileiro e de cada um dos perfis familiares. Durante as entrevistas, emergiram temas sensíveis e críticos, que reverberam aqueles propostos pelos estudos da mobilidade e foram levantadas problemáticas fundamentais para o diagnóstico, como os imaginários de exclusão e os limites de pertencimento (SILVA, 2019)¹¹.

Para Silva, a dinâmica descrita pelos estudos de migração e revisitada nas entrevistas favorece a inserção do tema na sociedade a partir das vivências e da voz de quem migra. Assim, abordar esses fenômenos por meio da ativação das memórias coletivas e de migração é relevante em vários sentidos. Em primeiro lugar, e especificamente neste trabalho, as narrativas dos membros das famílias entrevistadas – que se moveram e se mudaram do Haiti e da Venezuela para Goiânia, no Centro-oeste Brasileiro – trouxeram relatos, perspectivas, imaginários e memórias que ganham força à medida que podem ser argumento para reconsideração de discursos reducionistas a respeito dos processos migratórios e seus sujeitos.

Esse movimento de desconstrução é o objetivo a ser alcançado, a fim de abrir no seio da sociedade espaços de fala e de participação para o indivíduo migrante. As memórias fazem aflorar falas diversas de pessoas de diferentes idades e origens, para representar suas experiências de deslocamento. O compartilhamento e a troca em torno das experiências de sujeitos em migração – seus percursos, saberes, laços, lugares e línguas – favorecem sua participação. De fato, a história oral captada nas entrevistas registra, preserva e valoriza as experiências das pessoas que chegaram a Goiânia. Permite um fio condutor das vivências de mobilidade, traçando paralelos e estimulando o diálogo e a aproximação entre experiências passadas e contemporâneas, garantindo a presença e o contato de múltiplas vozes e versões.

As entrevistas ganham amplitude ao permitir que o sujeito migrante se aproprie de sua própria voz, utilizando-a como *instrumento de protagonismo*, como forma de resistência. Dialogando sobre sua vida, representam suas memórias por meio daquilo que têm à mão. Neles, as famílias buscam seu pertencimento no espaço – em especial num espaço que, além de tudo, as empurra drasticamente para a margem. Geralmente, movimentos de segregação criam delimitações e fronteiras; e nem sempre os grupos encontram espaço de contato e interação para expressar suas identidades e pertencimentos.

Nas rodas de conversa as narrativas dos sujeitos migrantes permitiram que eles problematizassem sua autonomia e expusessem a falta de abertura da população e dos

¹¹ Convém citar que os estudos sobre memórias, mobilidade, exclusão e pertencimento tão necessários durante a elaboração da metodologia das entrevistas foram também profundamente direcionados pelos estudos desenvolvidos no curso Memórias Migrantes, coordenado pela professora Belén Rojas Silva, em 2019, pela CLACSO, do qual participei, e que não são aprofundados nesse artigo, mas o impactam diretamente.

poderes locais que tem favorecido conflitos sociais, políticos e econômicos, e reforço das desigualdades. Relataram que são comumente estigmatizados por parcela considerável da população, em quem despertam um sentimento de insegurança, muitas vezes ligado às questões econômicas. De fato ao mesmo tempo que mobilizam memórias e interpelam recordações e esquecimentos, as narrativas expressam formas de participação e contribuição desses novos cidadãos à sociedade, à cidade e ao país em que estão vivendo.

As entrevistas colocam em questão práticas e políticas de exclusão e expulsão promovidas pela sociedade. Buscam contribuir para a resolução das tensões e permitem compreender a migração não como fluxo, mas como uma prática social carregada de experiências relacionadas aos espaços da cidade.

A análise do material coletado, feita com base na ótica teórico-metodológica do campo das PL (BLOMMAERT, 2010, 2012, 2015; SHOHAMY, 2012), resultou nos dados que são apresentados a seguir.

3. Discussões, resultados e análise de dados – diagnóstico das necessidades linguísticas

O impacto dos fluxos migratórios sobre a paisagem, caracterizada pela permanência humana e pela transitoriedade, impõe o esforço de entender o contexto transnacional contemporâneo em Goiânia. E aliado a esse esforço, ainda outro: compreender a construção das paisagens de forma subjetiva, a fim de reconhecer a experiência de cada migrante repleta de significados e de extrema relevância nos planejamentos futuros. A intenção desta pesquisa não se resume a quantificar e qualificar a diversidade linguística no espaço da cidade, mas entender a paisagem como um todo, com um diagnóstico do cenário global a partir de fatores centrais como negociações linguísticas e culturais, comportamentos individuais, contextos discriminatórios e hierarquias culturais linguísticas.

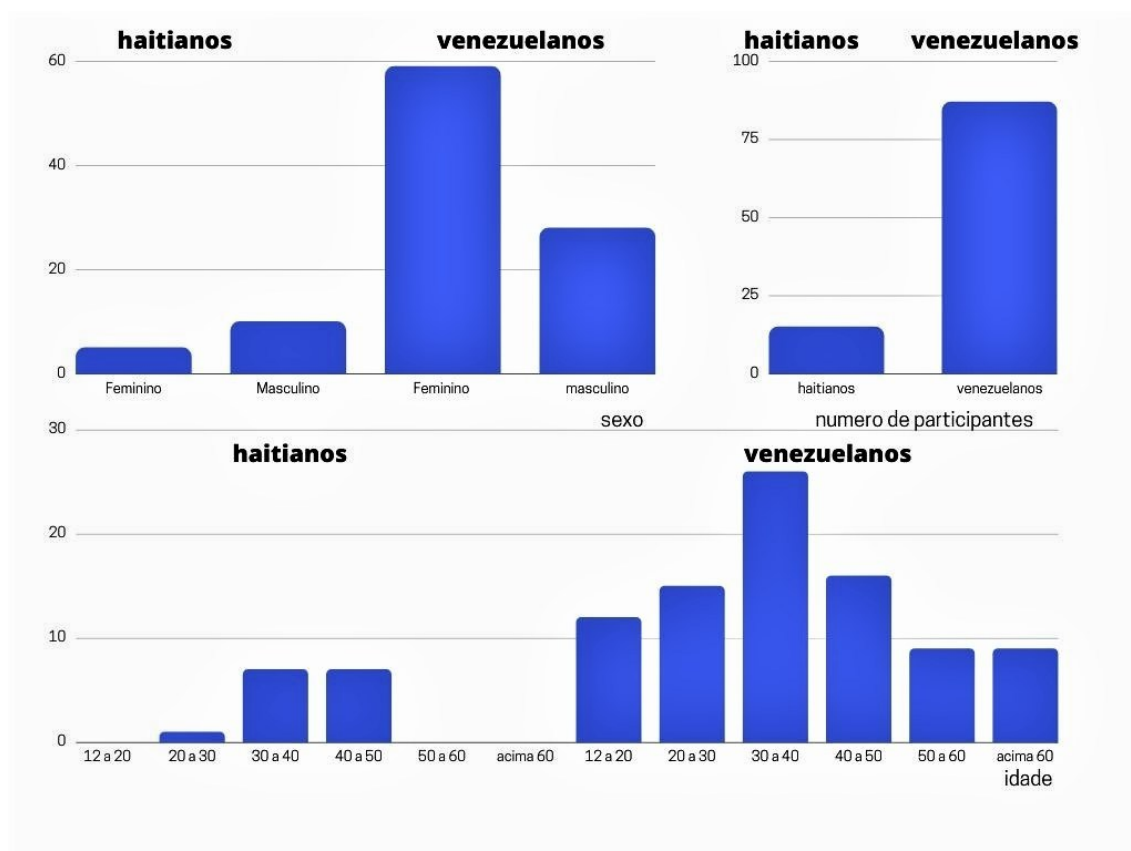
Os dados da Imagem 2, a seguir, apresentam uma abordagem contrastiva entre haitianos e venezuelanos. Foram entrevistadas 102 pessoas, sendo 15 haitianos e 87 venezuelanos, de idades entre 12¹² e 65 anos – todos têm sua identidade preservada neste trabalho. Os haitianos eram em sua maioria homens (5 mulheres e 10 homens), o oposto dos participantes venezuelanos (59 mulheres e 28 homens).

A diferença substancial de quantidade de participantes venezuelanos e haitianos na pesquisa deveu-se a vários motivos, entre os quais o fato de o projeto ter se constituído inicialmente em torno de uma rede de venezuelanos. Além disso, os venezuelanos se mostraram muito abertos à participação em atividades comunitárias na cidade. Já os haitianos possuem uma rede mais coesa em termos territoriais, o que repercute inclusive na manutenção da língua: a pesquisa indica que poucos falam o português e preferem o uso do haitiano no espaço doméstico. A falta da proficiência em português também inibe a participação nas atividades comunitárias, o que pôde ser notado ao se convidar a comunidade haitiana para as rodas de conversa. A falta de um intérprete fez com que todos os convites fossem emitidos por intermédio de uma liderança comunitária que fala português, mesmo sem muita proficiência, que os

¹² Todos os menores de 18 anos foram entrevistados com autorização dos pais.

traduziu. Isso gerou considerável perda de informações devido à inelutável corrente de interlocutores e impediu a maior mobilização da comunidade.

Imagem 2 – Dados gerais sobre os participantes da pesquisa (segundo semestre de 2021)



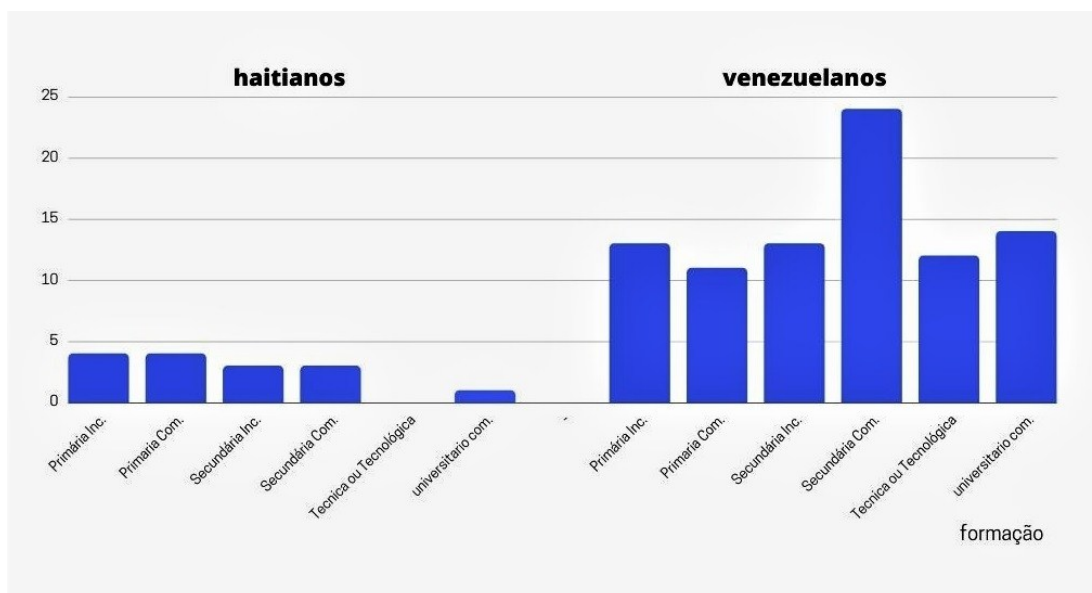
Fonte: Dados da autora

A menor participação feminina haitiana, também evidente, foi justificada de forma recorrente pelo fato de as mulheres assumirem as tarefas domésticas e de cuidado com os filhos, para que os companheiros pudessem participar dos encontros. Entre venezuelanos, o maior motivo informado para não participação na pesquisa foi a falta de documentação. O fato de parte desta população ainda estar sem documentos regularizados gera um sentimento de insegurança e desconfiança quanto ao compartilhamento de informações pessoais.

As comunidades linguísticas de haitianos e venezuelanos manifestam diferenças evidentes em vários aspectos. Quanto à escolaridade, como se vê na Imagem 3, adiante, a maioria dos haitianos entrevistados possuía o primeiro grau completo; já entre os venezuelanos predomina o segundo grau completo. É interessante notar também que, embora haja uma quantidade significativa de venezuelanos com curso técnico, tecnólogo e superior, nenhum deles trabalha em suas áreas de formação – exercem atividades ligadas à prestação de serviços, como faxina, cuidado com idosos, costura, entre outros. A pesquisa mostrou que o esforço constante na busca de sobrevivência, agravado em tempos de pandemia, transformou o espaço doméstico desses atores em lugar de renda extra. Não são poucos os migrantes e refugiados que abriram as casas que ocupam para transformá-las em espaços de prestação de serviços (como a oferta de lanches típicos, por exemplo) e assim contribuir com o autossustento. Diante dessa sobreposição de

camadas, a forma como os atores se relacionam com elas pode elucidar e direcionar diretrizes e projetos que valorizem adequadamente essas paisagens (pública e privada).

Imagem 3 – Dados sobre nível de escolaridade dos haitianos e venezuelanos entrevistados

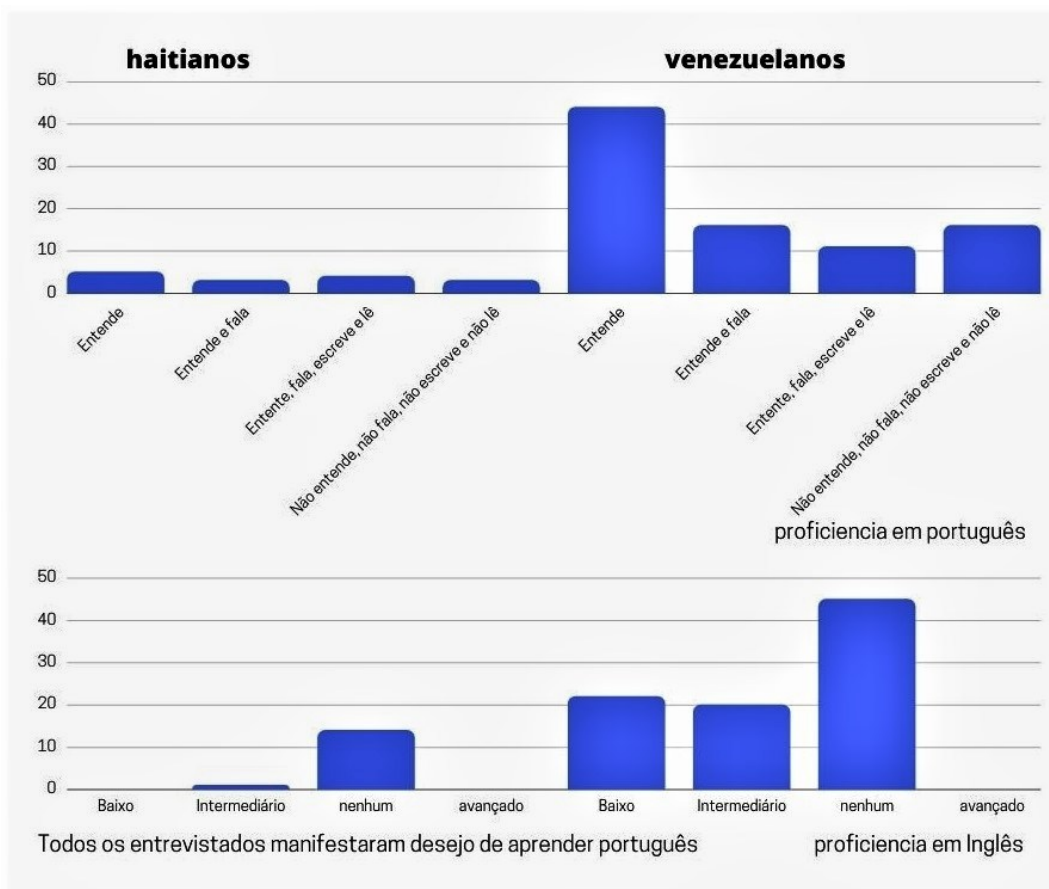


Fonte: Dados da autora

Quando perguntados sobre os espaços onde mais necessitavam de assistência linguística, eles apontaram predominantemente os locais de atendimento à saúde. Isso se deu também como reflexo dos problemas que emergiram com a pandemia de Covid-19. As populações migrantes e refugiadas enfrentaram dificuldades para ser atendidas nos equipamentos de saúde, tanto devido à falta de um protocolo de atendimento específico quanto ao desconhecimento por parte das equipes de saúde de questões documentais e linguísticas que são próprias desses sujeitos. Muitos relatos indicaram a dificuldade de acesso a atendimentos de saúde por falta de compreensão da língua. A situação de segregação também foi agravada com o isolamento social, reforçado pela xenofobia, o que impediu migrantes e refugiados de conhecerem e reconhecerem os espaços da cidade que ocupam, inclusive a configuração de seu próprio bairro.

Outro aspecto relevante da pesquisa (que inclusive corrobora estudos de migração) refere-se à necessidade de assistência linguística nos espaços educacionais. Principalmente nos casos das famílias com crianças menores, os imigrantes e refugiados citaram claramente as dificuldades linguísticas no âmbito do sistema educacional. E, a posteriori, vieram as dificuldades linguísticas que se tornaram impedimentos para acesso a oportunidades de emprego.

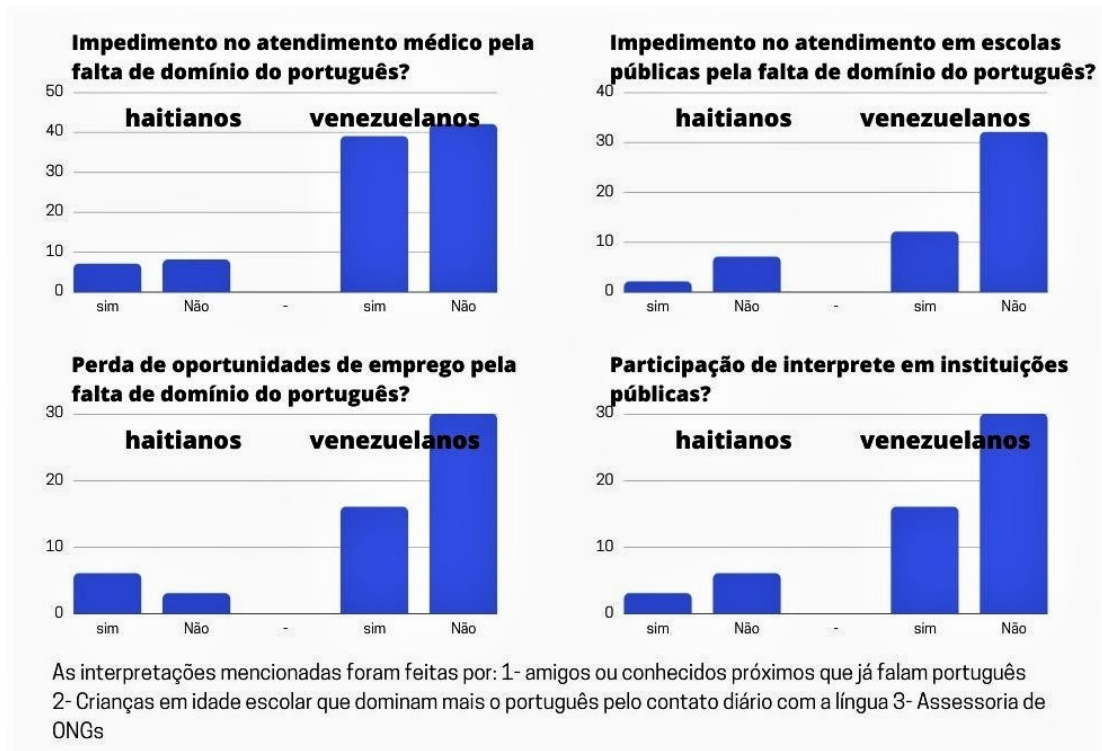
Imagens 4 e 5 – Níveis informados de proficiência em português e inglês



Fonte: Dados da autora

A efetivação da cidadania desses novos habitantes se concretizaria pelo acesso amplo a serviços públicos na cidade de Goiânia. Cidadania essa que eles próprios acabam por construir por meio das instituições que frequentam e acessam (escolas, unidades de saúde, espaços de acesso à justiça etc.). São caminhos que eles próprios vão abrindo com suas experiências individuais e coletivas. Frente à ausência de instrumentos de inclusão linguística e de protocolos formalizados que considerem suas dificuldades relacionadas à língua, urge desconstruir a falsa ideia de uma paisagem social e linguística monolíngue em Goiânia. As falas dos migrantes e refugiados em nossos encontros revelaram o que acontece nas relações e práticas linguísticas no território da capital goiana. E evidenciam a necessidade de uma política linguística adequada, capaz de garantir a participação desses sujeitos na construção de sua própria cidadania local.

Imagens 6 a 9 – Relatos de impedimento de acesso a direitos devido a barreiras linguísticas



Fonte: Dados da autora

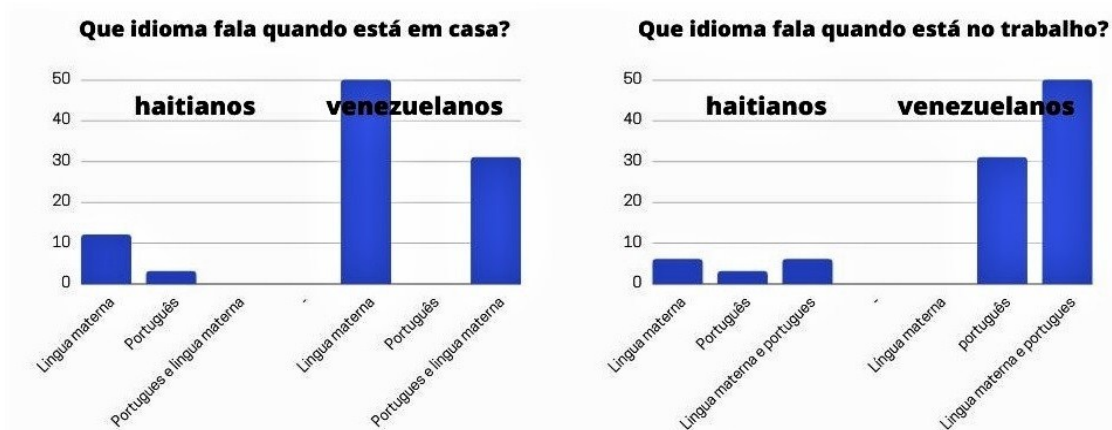
Esses dados nos levam a discorrer sobre a questão estruturante das políticas linguísticas. Estas podem ser vistas sob duas vertentes, ao se cotejarem os trabalhos de Louis-Jean Calvet (2007) e de Elana Shohamy (2006). A primeira se refere à política linguística como “determinação das grandes decisões referentes às relações entre língua e sociedade” (CALVET, 2007, p. 12), sendo o planejamento a “implementação dessas decisões”. Já Shohamy entende a política linguística como determinante de princípios que dizem respeito ao uso da língua, sendo o planejamento responsável pelo controle. Os desafios da política linguística e social estão em não transformar a diversidade em problema, ou em estabelecer práticas que acabem por homogeneizar – ao contrário de valorizar as diferenças, utilizando-se dos saberes e reconhecendo a diversidade. Uma cidade multilíngue e multicultural, capaz de se adaptar à chegada de populações migrantes, precisa estabelecer uma política linguística consistente, que agencie os contextos de discriminação e as tentativas de hierarquização de culturas e línguas.

Assim, é preciso entrever a realidade de migrantes e refugiados que pode ser favorável a variações na língua e na cultura locais, modificando os repertórios comunicativos dos indivíduos presentes nesse cenário. A Imagem 4 e 5 bem como a Imagem 10 e 11 (a seguir) apresentam o resultado das respostas dos imigrantes e refugiados sobre o domínio das línguas portuguesa, inglesa e línguas maternas (espanhol e a crioula haitiana). Nelas é possível observar que tanto entre haitianos quanto entre venezuelanos a grande maioria informou que entende o português, mas não fala, não escreve e nem lê o português; a grande maioria também não possui nenhum conhecimento de inglês. No entanto, foram recorrentemente relatadas mudanças em sua língua materna, produzidas pelo contato com os moradores locais, principalmente no ambiente de trabalho: a exposição à diversidade linguística intensificou a ampliação do

repertório. Principalmente os venezuelanos relataram que amigos no país de origem estranhavam seus enunciados nas conversas que mantinham por telefone.

A pergunta sobre conhecimento da língua inglesa foi relevante quanto à localização na área urbana, visto que em 2010 havia sido introduzida uma sinalética bilíngue inglês | português em vários espaços públicos centrais da cidade. Para o migrante haitiano e venezuelano residente em Goiânia, entretanto, ela pouco contribui para a acessibilidade linguística, já que a maioria informou não possuir conhecimento da língua inglesa.

Imagens 10 e 11 – Prática do idioma de acordo com a localização na cidade



Todos os venezuelanos informaram que sentiram mudança na língua após alguns meses no Brasil
 Todos os haitianos informaram que a língua permanece intacta mesmo após algum tempo morando no Brasil

Fonte: Dados da autora

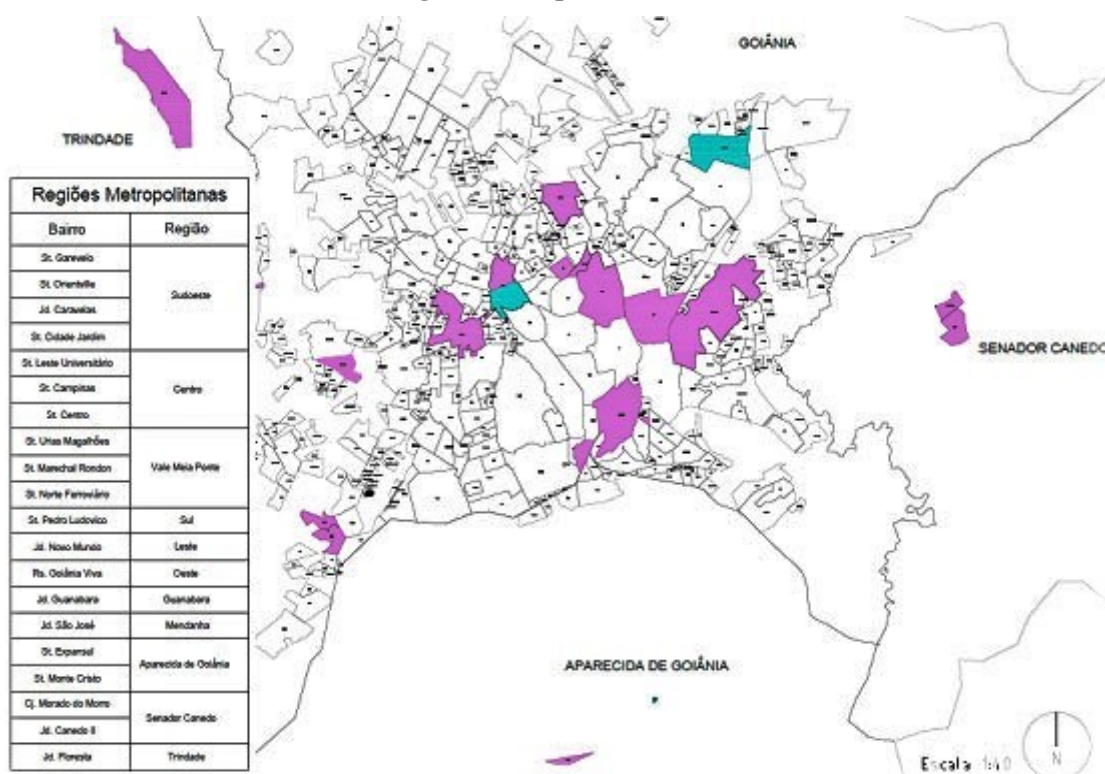
Os dados colhidos e os relatos sugerem que a paisagem tanto representa como é representada, se construindo a partir de sua sociedade e passando a ser reinterpretada. Para além da sua representação, as interpretações e reinterpretações paisagísticas de migrantes e refugiados envolvem significados e suscitam interação. Ao entrarem em contato com outros refugiados, com atores locais e com a comunidade de modo geral, os migrantes tecem impressões e constroem sua própria compreensão da complexidade da paisagem. Ao relacionarem a paisagem de origem com a paisagem de chegada (e vice-versa), eles se assumem como sujeitos capazes de considerar a paisagem e transformá-la. Mas se não há formas de apreender essa paisagem, o exercício de sua construção se torna inacessível. Por isso, somente um compromisso coletivo de leitura e compreensão da paisagem, de suas potencialidades e fragilidades, com propostas elaboradas conjuntamente por pesquisadores, refugiados, comunidade e governança locais levará a uma transformação que envolva processos culturais e técnicos. Só assim se abrirá a possibilidade de uma configuração de sociedade menos excludente.

O mapa apresentado na Imagem 12, na página seguinte, mostra as comunidades linguísticas de haitianos e venezuelanos na capital e em alguns outros municípios da Região Metropolitana de Goiânia. Percebe-se que haitianos permanecem juntos em bairros específicos da cidade, e venezuelanos promovem uma ocupação mais distribuída no espaço. Esse deslocamento cultural nos bairros – em função de diferentes formas de mobilidade física e linguística, de diversas práticas de migração, exílios, diásporas, êxodos e circulações humanas – leva a pensar possíveis intervenções em

favor da diminuição das assimetrias nos territórios, ocasionadas pelas relações de poder hegemônicas. Entendendo por território tanto os espaços físicos quanto simbólicos, a mediação cultural é uma dessas intervenções que auxiliaria a gerir as relações entre sujeitos e culturas, intervindo no espaço como força capaz de dar visibilidade a grupos vulneráveis.

A mediação linguística intercultural facilita a circulação e a sobrevivência nas cidades, bem como a igualdade de acesso aos serviços públicos. Mas o princípio da hospitalidade como norteador das ações de acolhimento promove uma integração que exige a adaptação dos migrantes às possibilidades de uma escuta cheia de limitações. É preciso que essa escuta seja ampliada, qualificada e associada à interpretação dos serviços públicos. A interpretação e mediação precisa ser realizada por intérpretes profissionais qualificados e não por parentes, amigos ou por quem esteja por perto no momento da necessidade.

Imagem 12 – Localização das comunidades sociolinguísticas entrevistadas na Região Metropolitana de Goiânia



Fonte: Dados da autora

As práticas linguísticas de migrantes e refugiados não falantes do português são definidoras na ocupação do território e no acesso a direitos. O mapeamento dessas comunidades em Goiânia demonstra que os migrantes são acolhidos pela pobreza, em uma espécie de guetorização: um gueto dentro dos guetos já existentes, em bairros com pouca ou nenhuma infraestrutura. A abordagem desta pesquisa e os resultados que dela emergem me levam a sugerir que descobrir o território de chegada e recordar o território de origem auxilia na construção de outras paisagens, inclusivas e de pertencimento à vizinhança local.

Os relatos e memórias de migrantes e refugiados mostram que cada história é importante no contexto do planejamento e ocupação da cidade. Por outro lado, esses relatos e memórias evidenciam que é necessário envolver os diferentes agentes institucionais e governamentais, pois são instituições públicas que, por meio de ações de cunho oficial, podem efetivar para essa população o efetivo uso dos direitos cidadãos e sua integração à cidade. A proteção comunitária e a garantia de participação dessas pessoas nas decisões que afetem as suas vidas são fundamentais para que migrantes alcancem uma proteção autônoma. O mesmo espaço da cidade que reproduz desigualdades também pode, com base em ações adequadas e efetivas, de inspiração democrática, legitimar o direito à paisagem e a participação nas infraestruturas construídas do território.

5. Rodas de conversa e necessidades de mediação linguística para (re)construção de novas referências urbanas

É pertinente retomar agora as perguntas que orientaram esta pesquisa sobre as práticas linguísticas e as relações estabelecidas com os locais que são cenários dos processos de participação linguística e social de migrantes na cidade de Goiânia. Como o imigrante se faz presente linguisticamente na cidade e como interfere na paisagem linguística goianiense? Como a falta de uma língua comum entre os habitantes locais e o imigrante se manifesta nos vários cenários e situações urbanas que eles atravessam?

Os dados revelam que a paisagem linguística se constrói coletivamente, por meio de negociações sociais instáveis e contínuas. A linguagem usada em uma paisagem não é, portanto, aleatória, mas retrata mensagens sobre a sociedade, os indivíduos, a política, a economia, as identidades, as representações, entre outros aspectos. As questões sociais que se expressam em um território linguístico devem abranger todo o conjunto de elementos que podem constituir um meio propício às variações linguísticas, plurilinguismos e diversidades. Para Shohamy (2010), um dos fatores que mais incidem nas alterações das paisagens linguísticas são as mobilidades sociais. No espaço urbano a mobilidade tem sido associada, de uma forma geral, a um problema ou uma indeterminação, uma dificuldade a ser superada, enquanto limites e fronteiras. “O caráter paradoxal da pesquisa na contemporaneidade se revela na presença constante de termos relacionados a mobilidade, revestidos de certa conotação de impureza ou indeterminação – tais como o entrelugar e a condição nômade” (COSER, 2016, p. 13).

Assim, o entrelugar ocupado pelo nômade, pelo migrante ou refugiado remete à mobilidade e à superação e se instaura dentro e fora na paisagem, no público e no privado, na casa, na fronteira, nos centros – evidenciando a rigidez dos territórios. As dinâmicas da cidade, que evidenciam processos contrários à rigidez da demarcação de fronteiras (sociais, políticas, culturais etc.), revelam dualidade ao se manifestarem em espaços urbanos rígidos e demarcatórios de distâncias socioeconômicas e das diversidades culturais. Isso fica evidente no lugar ocupados pelos migrantes na cidade de Goiânia hoje, à medida que também se caracteriza como um entrelugar nas paisagens geograficamente marginais distinguidas pelo mapeamento da distribuição espacial das moradias dos entrevistados pela pesquisa. A paisagem de e nas margens da capital e municípios vizinhos corroboram a exclusão dessas comunidades. A partir desses territórios marginalizados, deslocam-se e atravessam espaços urbanos, nos quais eventualmente vivenciam a cidade de forma pontual.

Esses diagnósticos são essenciais para embasar uma revisão do paradigma de desenvolvimento urbano do território, que tantas vezes desconsidera a diversidade da população que o habita. Por isso, esta pesquisa buscou apreender o impacto dessa diversidade no cenário de Goiânia e de municípios vizinhos, tendo em vista que haitianos e venezuelanos vivem cada vez mais afastados do centro da capital, deslocando-se para as cidades próximas que compõe a Região Metropolitana. De semelhante modo, o diagnóstico sociolinguístico de ocupação do território procurou compreender as interações que constroem nas dinâmicas da cidade, nos acessos à saúde, educação e espaços públicos, visando fomentar a implementação de uma política pública que tenha por objetivo de promover a justiça e a equidade social.

Nas entrevistas, haitianos e venezuelanos mencionaram a figura do intérprete, indicando que esse papel tem sido desempenhado por amigos que já moram na cidade há mais tempo, voluntários das ONGs, e por vezes, por crianças – que, por frequentarem as escolas da cidade, adquirem rapidamente proficiência no português e acabam sendo responsáveis pelo suporte a pais e parentes. Isso reafirma a importância de o município promover os direitos dessas populações através da intervenção de um mediador linguístico formado e remunerado. Assegurar os direitos das minorias linguísticas a uma mediação linguística e à interpretação comunitária é investir na garantia de direitos linguísticos e na redução de conflitos (POCHHACKER, 2008).

O mapeamento evidencia também que os espaços ocupados por migrantes extrapolam os limites do território governamental e nem sempre são verdadeiramente integrados à cidade. Como já aponte, os deslocamentos se materializam na paisagem de margem e evidenciam o tratamento de diferenças como desigualdades, com isso limitando o exercício da cidadania a partir da própria ocupação do espaço urbano. Essa limitação se manifesta nas dinâmicas da cidade, permeadas por diferenças que incidem nas práticas discursivas, nos repertórios simbólicos e no processo de subjetivação, com implicações sociais, culturais e políticas. tanto no plano coletivo como no individual. De fato, a proximidade física e geográfica gera empatia – ou rejeição. Com isso, a formação de guetos, voluntários e involuntários, caracteriza os deslocamentos e as discontinuidades geradas pela urgência e pela necessidade. Desses espaços segregados por uma ocupação de ímpeto, emerge tensão e violência, mas também solidariedade ante a exposição e o contato com as populações locais.

Imagem 13 – Ocupação irregular em Aparecida de Goiânia: convivência entre moradores locais e venezuelanos



Foto: arquivo pessoal da autora

Repensar o território a partir da paisagem linguística significa também reconsiderar as dinâmicas de ocupação do espaço, garantindo mudanças que contribuam para a participação social de migrantes e refugiados. A construção de um território de equidade não prescinde das construções identitárias criadas no bojo dos processos de mobilidade. A participação social de migrantes deveria ser fomentada por políticas públicas da cidade, inclusive linguísticas, evitando a monolingualização, a imposição de homogeneidade e a discriminação linguística, que dificultam o pertencimento.

No que concerne aos direitos linguísticos, no Brasil o intérprete comunitário ainda não foi instituído como profissional, muito menos reconhecido e organizado, embora a mediação linguística seja ferramenta de garantia de direitos das minorias linguísticas, principalmente em suas relações com as instituições prestadoras de serviços. Os dados da pesquisa corroboram essas afirmações: um número significativo de haitianos e venezuelanos informaram não conseguir atendimentos nas áreas da saúde, educação e trabalho pela ausência desse profissional nos espaços institucionais.

A falta de uma língua comum entre os habitantes locais e o imigrante se manifesta nos vários cenários e situações urbanas que eles atravessam. Nas ruas e escolas, em postos de saúde, nos Centro de Referência de Assistência Social (CRAS)¹³ e outras instituições públicas, nos coletivos, comércios e muitos outros locais, o imigrante se faz presente e interfere na paisagem linguística caracterizada por códigos linguísticos e valores. Se as línguas de migrantes e refugiados sofrem adaptações à situação de contato, algumas implicações dessas práticas linguísticas divergentes acarretam desordem e caos. Por isso, investir em uma política linguística que reconheça e introduza a figura do intérprete é reduzir conflitos e superar hierarquias entre comunidades linguísticas, através da valorização e não da invisibilização. Os direitos linguísticos são feridos quando essa política não existe, ou quando ela tende à homogeneização em contraponto à reivindicação natural de respeito à diversidade e às diferenças.

¹³ O CRAS é a porta de entrada das famílias para as políticas de assistência social.

A diversificação cultural, social e política introduzida pela presença das línguas haitiana e espanhola acarretam novas demandas aos espaços públicos de Goiânia. A sobreposição de repertórios comunicativos nesses espaços vem transformando a paisagem linguística da cidade. Novas palavras e práticas se dão a ver nesses espaços, permeados por fragmentos de fala do espanhol, do francês, do haitiano e, claro, do português, tentando fazer valer alguma forma de comunicação plurilinguista. Mas nem todas as línguas são valorizadas e reconhecidas. Ao contrário, línguas faladas por comunidades estigmatizadas são também estigmatizadas. Nesse contexto, a atuação do intérprete pode contribuir não somente com a superação das fronteiras linguísticas e culturais, mas também com a ruptura dessas hierarquias linguísticas e humanas, ao reduzir o estranhamento e abrir espaços de reconhecimento das alteridades. As singularidades são assim postas à prova num processo que revela o contraste entre locais e migrantes.

O futuro dessas paisagens certamente passa pela compreensão de como esse território às margens deve dialogar politicamente com o centro, em termos de planejamento, de desenho de território, de respostas aos impactos socioambientais provocados pelas mudanças climáticas, em consonância com os objetivos do desenvolvimento sustentável, os ODS da Agenda 2030, da Organização das Nações Unidas – em especial os que mencionam a redução das desigualdades (objetivo 10) e as cidades e comunidades sustentáveis (objetivo 11).

6. Considerações finais

O outro (alteridade¹⁴), conceito estruturante da filosofia, da sociologia e da antropologia, também remete aos lugares que esse outro adentra e ocupa. Esse confronto espacial torna possível a consciência da individualidade própria, a partir de uma perspectiva alheia a si mesmo. Se é possível entender as distinções entre espaços centrais e marginais, com base em uma perspectiva marcada pela ausência e exclusão, pode-se também compreender essa fronteira entre espaços heterogêneos, diversos e dinâmicos, a partir de sua contribuição para o desenho de um território inclusivo, resiliente, educativo e diverso. Para tanto, pode-se recorrer ao antropólogo e etnólogo urbano Michel Agier, quando menciona os espaços de margem “não como fato social, geográfico ou cultural, mas a margem como posição epistemológica e política” (AGIER, 2015, p. 487). Tal perspectiva relaciona a noção de margem – bem como, e todas as suas complexas materialidades, contradições e afirmações – à noção de travessia de fronteiras (VERNANT, 2009) no espaço urbano que constrói a paisagem; o que nos permite refletir sobre reconfigurações, deslocamentos e expulsões. Nas cidades, os habitantes oscilam entre uma sempre precária ideia de organização do espaço e a instabilidade própria da urbe, complexificada tanto pelos fluxos como pelas migrações, deslocamentos que geram vulnerabilidades.

Cartografar as populações refugiadas na cidade de Goiânia a partir de seus próprios relatos, dando ênfase a suas memórias, é também reconhecer, proteger, planejar e visualizar as contribuições dessas populações à ação de construir a paisagem. As paisagens de margem são construídas por pessoas que se deslocam de forma compulsória, e que vivenciam essas margens, marcadas pela ausência de infraestrutura e de qualidade de vida. Essa foi a visão que norteou minha discussão sobre a promoção e

¹⁴ LEVINAS, 1970, p. 60.

a valorização de políticas públicas e projetos de intervenção, em consonância com os ODS e com diferentes recursos linguísticos capazes de interferir na paisagem da cidade. Quando observamos as relações que se estabelecem nas práticas linguísticas heterogêneas que ocorrem nos diversos locais na cidade, o repertório linguístico que se relaciona cotidianamente com o espaço urbano se materializa. Deparamo-nos então com a necessidade de essas línguas se manifestarem em instâncias das quais elas participam.

Considero que evidenciar a situação sociolinguística da cidade é dar visibilidade aos sujeitos, questionar seus papéis e a divisão entre cidadãos e não cidadãos, entre anfitriões e hóspedes, sendo estes últimos os que devem obedecer às regras da casa para serem recebidos. A invisibilidade social é espacializada – isto é, uma construção no e do espaço. Se, por um lado, as trocas linguísticas e culturais geram transculturalidade (mistura, sobreposição, relação), por outro, certo grau de conflito circunscreve a participação dessas populações no espaço urbano (guetorização, marginalização, exclusão), acarretando desigualdade e incertezas na construção das cidadanias.

Referências bibliográficas

AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. In: *Revista Mana* [online], vol. 21, n. 3, 2015, p.483-498.

AGIER, Michel. *Migrações, descentramento e cosmopolitismo. Uma antropologia das fronteiras*. São Paulo | Maceió: Unesp | Ufal, 2015.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Espaço. In: COSER, Stelamaris (org.). *Viagens, deslocamentos, espaços [conceitos críticos]*. Vitória: Edufes, 2016. p. 48-54.

BAENINGER, Rosana; PERES, Roberta. Migração de crise: a migração haitiana para o Brasil. In: *Repeb – Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 34, n. 1, São Paulo, 2017, p. 119-143.

BLOMMAERT, Jan. *The sociolinguistics of globalization*. Cambridge University Press: 2010.

BLOMMAERT, Jan. *Ethnography, Superdiversity and Linguistic Landscapes: Chronicles of Complexity*. Bristol: Multilingual Matters, 2012.

BLOMMAERT, J.; WESTINEN, E.; LEPPÄNEN, S. Further notes on sociolinguistic scales. In: *Intercultural Pragmatics*, v. 12, n. 1, 2015, p. 119-127.

CADERNO de um *homeless*: apontamentos. Edimilson de Almeida Pereira (S. l.: s. n.), 2019. 1 vídeo (14:05 min). Publicado pelo canal Fronteiras Literárias. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=60plxY7vowA>. Acesso em: 7 ago. 2021.

CALVET, Louis-Jean. *As políticas linguísticas*. Prefácio: Gilvan Müller de Oliveira. Tradução: Isabel de Oliveira Duarte, Jonas Tenfen, Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial | IPOL, 2007 [1942].

Convenção de 1951. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/convencao-de-1951/>. Acesso: 7 ago. 2021.

COSER, Stelamaris (org.). *Viagens, deslocamentos, espaços [conceitos críticos]*. Vitória: Edufes, 2016.

- GEDIEL, José Antônio P.; GODOY, Gabriel Gualano de (org). *Refúgio e hospitalidade*. Curitiba: Kairós Edições, 2016.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. 13ª ed. Tradução: Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HERNÁNDEZ, Lorena Córdova; YATACO, Miryam. Visibilité et revitalisation des langues autochtones latino-américaines: production d'un paysage linguistique. In: *Droit et cultures*, v. 72, n. 2, 2016, p. 127-154.
- LEFEBVRE, Henry. *The Production of Space*. Tradução: Donald Nicholson-Smith Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- LEFEBVRE, Henry. *The Urban Revolution*. Tradução: Robert Bononno. Minneapolis, The University of Minnesota Press, 2003 [1970].
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1997.
- MARICATO, Ermínia. *O impasse da política urbana no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- MOREIRA, Julia Bertino. Refugiados no Brasil: reflexões acerca do processo de integração local. In: *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 22, n. 43, Brasília, jul.-dez. 2014, p. 85-98.
- PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Homeless*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. 259 p.
- OIM BRASIL. Informe do Subcomitê Federal para Interiorização. Setembro de 2021. Disponível em: <https://brazil.iom.int/sites/brazil/files/Publications/informe-de-interiorizacao-maio-2021.pdf>. Acesso em: 28 set. 2021.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Objetivos de Desenvolvimento Sustentável. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/sdgs>. Acesso em: 20 abr. 2021.
- PITA, Agni Castro. À guisa de prefácio. Direitos humanos e direito internacional. In: GEDIEL, J. A. P.; GODOY, G. G. (org). *Refúgio e hospitalidade*. Curitiba: Kairós Edições, 2016. p. 5-16.
- POCKHACKER, Franz. Conexões fundamentais: afinidade e convergência nos estudos da interpretação. In: *Scientia Traductionis*, n.7, 2008, p. 62-75.
- PORTO, Maria Bernadette Velloso. Habitar, habitabilidade. In: COSER, Stelamaris (org.). *Viagens, deslocamentos, espaços [conceitos críticos]*. Vitória: Edufes, 2016. p. 170-178.
- REZENDE, Elcio Nacur; DUARTE, Adriano Mendonça F. O Direito de Paisagem e sua comprovação no ambiente urbano por meio da aplicação da Teoria do Interesse de IHERING: inserção interdisciplinar entre o Direito e o Urbanismo. In: *Revista de Direito da Cidade*, vol. 10, nº 4, 2018. p. 2770-2786
- SHOHAMY, Elana. *Language Policy: Hidden Agendas e New Approaches*. London | Nova York: Routledge, 2006.
- SHOHAMY, Elana. Linguistic Landscape and Multilingualism. In: MARTIN-JONES, M.; BLACKLEDGE, A.; CREESE, A. (org.). *The Routledge Handbook of Multilingualism*. Londres | Nova York: Routledge, 2012. p. 538-551.

SILVA, Belén Rojas. Seminário Virtual Memórias Migrantes. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2019.

SOBRAL, Adail. Ato/atividade e evento. In: BRAIT, B. (org.) *Bakhtin – conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2005.

THE Stuart Hall Project. Direção: John Akomfrah. Produção: British Film, Smoking Dogs Films. Londres: Wavelength Pictures, 2012. (DVD)

VERNANT, Jean-Pierre. *A travessia das fronteiras. Entre Mito e Política II*. São Paulo: Edusp, 2009.

ZEIN, Ruth Verde; SILVA, Bianca Jo. Migração internacional de refúgio: a lógica do deslocamento forçado sob a perspectiva da resistência, do habitar e do território. **Conferência**. Quarta Jornada Discente Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo PPGAU UPM. São Paulo: FAU Mackenzie, 2019.

YATACO, Miryam; HERNÁNDEZ, Lorena Córdova. Visibilización y revitalización de lenguas indígenas latinoamericanas: producción de paisaje lingüístico y señalética. In: *Droits et Culture*, v. 72, n. 2, 2016, p. 127-154. Disponível em: <https://journals.openedition.org/droitcultures/3929>. Acesso em: 8 out. 2021.

SOBRAL, Adail. O conceito de ato ético de bakhtin e a responsabilidade moral do sujeito. *Bioethikos*, Centro Universitário São Camilo, 2009. p. 121-126.

Suzete Almeida de Bessa

Pesquisadora-bolsista do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL) de outubro a dezembro de 2021, é doutoranda em Direitos Humanos pelo PPG Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade de Brasília (UnB) em 2016, com Bolsa CNPq, graduou-se arquiteta e urbanista pela Universidade Estadual de Goiás em 2009 e atuou junto ao quadro técnico da Prefeitura de Goiânia (2009-2010). Professora do curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Goiás (UFG), Campus Goiás, em regime de dedicação exclusiva.

PARTE 4

Seminário Formação de tradutores e intérpretes comunitários – palestras e apresentações

Conectando redes e saberes: experiências de tradução com indígenas Warao refugiados no Nordeste do Brasil

Rita de Cássia Melo Santos
Angela Facundo Navia
Luis Guillermo Meza Álvarez

Resumo: O presente artigo pretende refletir antropologicamente sobre os problemas impostos e soluções adotadas frente ao desafio de produzir materiais didáticos e de comunicação multilíngues com indígenas Warao nas cidades de João Pessoa, PB, e de Natal, RN, no Nordeste do Brasil. Ao longo do artigo abordaremos o processo de produção de materiais qualificados para a utilização em escolas e equipamentos de saúde ou ainda como ferramentas de sensibilização e divulgação para um público mais amplo. Mais do que fórmulas prontas, acreditamos que a descrição e análise da forma final desenvolvida pode ser útil à reflexão sobre os complexos elementos envolvidos na relação com os indígenas Warao em seus trânsitos pelo Brasil.

Palavras-chave: Indígenas Warao, migrantes e refugiados, tradução, materiais didáticos e de comunicação, Nordeste do Brasil.

Introdução

No segundo semestre de 2019 alguns grupos indígenas da etnia Warao, originários da Venezuela, começaram a chegar a diversas cidades da Região Nordeste do Brasil. Esse foi o caso das capitais da Paraíba e do Rio Grande do Norte, cidades de atuação dos autores deste artigo. A presença das famílias indígenas refugiadas provocou a mobilização de diversos atores do poder público, da chamada sociedade civil organizada e de pessoas vinculadas às universidades que, assim como nós, tentavam acompanhar o processo de chegada e contribuir com a recepção dos grupos indígenas.

As famílias Warao vinham de longas viagens que começaram nos seus territórios tradicionais de habitação no Delta do Orinoco ou nas cidades vizinhas. É possível traçar a história de deslocamento desses grupos desde o começo do contato colonial, evidenciando momentos críticos de expulsão dos seus territórios ancestrais devido a diversos ciclos extrativistas, projetos desenvolvimentistas, mega empreendimentos energéticos, epidemias e outros tipos de eventos e intervenções, aprofundados ao longo dos séculos XX e XXI. Contudo, a dinâmica mais recente de intensificação migratória provocada pela atual situação sociopolítica na Venezuela

levou os indígenas a cruzarem as fronteiras internacionais, tornando o grupo mais visível para as autoridades nacionais brasileiras.

Uma vez em território nacional, o percurso das famílias que encontramos nos nossos respectivos estados seguiu um caminho muito parecido. Elas entraram pela fronteira entre a cidade venezuelana de Santa Elena de Uairén com Pacaraima (RR, Brasil). Uma vez no Brasil, se deslocaram até Boa Vista (RR) e seguiram para cidades amazônicas e paraenses, com marcada presença coletiva em Manaus (AM) e Belém (PA). O percurso continuou em direção ao Maranhão e ao Piauí, com destaque novamente para sua presença nas capitais dos estados, de onde as famílias se ramificaram para diversos municípios da Região Nordeste.

A presença das famílias Warao em território brasileiro é registrada desde 2014. Como tem sido detalhadamente documentado por Marlise Rosa (2020), os primeiros contatos foram caracterizados pela hostilidade de algumas autoridades migratórias, inclusive com tentativas de expulsão e deportação de várias famílias. Ao longo dos anos, a relação foi mudando e incluindo também a busca pela garantia de direitos. Vários pareceres do Ministério Público Federal (MPF), pesquisas acadêmicas sobre o grupo e a mobilização social de setores organizados que lutam pelos direitos de migrantes, refugiados e indígenas começaram a contrabalançar a situação de negação de direitos e hostilidade. Tal mudança, possibilitada pela participação desses diferentes atores, decorreu também da presença em massa da população venezuelana indígena e não indígena que exigiu uma resposta em nível federal¹. Além da participação desses atores, acrescenta-se o papel de agências internacionais como o Alto-Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), a Organização Internacional para as Migrações (OIM), o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), entre outras.

Alguns pesquisadores da área das migrações têm sugerido que o reconhecimento coletivo de refugiados, feito nos últimos anos pelo governo nacional, obedeceu a interesses políticos e diplomáticos (BRANCO PEREIRA, 2020). Em parte, essa orientação explicaria o fato da mudança adotada não ter se revertido no gozo efetivo de direitos para a população refugiada e migrante, em geral, e para os indígenas Warao, especificamente. Segundo dados do Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra), a partir dos dados da Coordenação-Geral do Comitê Nacional para os Refugiados, houve 86 reconhecimentos da condição de refugiado em 2011; 1.011 reconhecimentos em 2015; e 26.577 em 2020 (SILVA *et al.*, 2021). Apesar do aumento expressivo do número de refugiados reconhecidos, não houve quase nenhuma ampliação dos programas de assistência ou desenvolvimento de estratégias concretas para a permanência digna dessas populações no Brasil². A interrupção das expulsões em

¹ A partir de 2018, o Governo Brasileiro implementou a chamada Operação Acolhida na fronteira entre o Brasil e a Venezuela. A operação, segundo dados do governo brasileiro, obedece a três objetivos fundamentais: ordenamento da fronteira; acolhimento com ações relacionadas à documentação, vacinação e abrigamento; e interiorização. Segundo nossas próprias pesquisas, até abril de 2022 não havia sido realizada nenhuma missão de interiorização indígena e os processos de documentação e acolhimento mostraram-se bastante insatisfatórios para os usuários. Para uma leitura crítica do processo, ver: Vasconcelos (2021).

² Em 2021, o Ministério da Cidadania estabeleceu, por meio da portaria nº 641, de 9 de julho de 2021, um recurso complementar semestral aos municípios com presença de migrantes e refugiados em virtude do estado de emergência decorrente da pandemia. Os prazos e recursos estabelecidos pelo governo federal desconsideram os ritmos e tempos necessários ao atendimento efetivo das populações migrantes e refugiadas, impondo uma temporalidade emergencial com fins de integração e incorporação. Para uma análise do refúgio no Brasil e os seus efeitos ver: Facundo (2017).

massa e a mudança para uma relativa abertura à recepção deles foi importante, mas não se traduziu em cidadanias plenas. Pelo contrário, a condição dos indígenas migrantes e refugiados continua marcada pela precariedade e a garantia de direitos é ainda um objetivo difícil de se concretizar.

Porém, é importante destacar que, quando da chegada desses grupos em João Pessoa e Natal, já existia uma sensibilização do poder público em outros estados, assim como orientações das agências internacionais. Essas ações anteriores permitiram discutir o assunto a partir dos melhores modos para garantir o atendimento básico a essas populações, fragilizadas pela pobreza e pela migração, e não mais em termos de questionamento sobre os seus direitos. As primeiras iniciativas do poder público nas cidades de João Pessoa e Natal se orientaram para o atendimento emergencial com o fornecimento de itens alimentícios e posteriormente com a preocupação pela moradia das famílias refugiadas.

Esse último aspecto se revelou especialmente importante durante o ano de 2020 em decorrência da pandemia de Covid-19 que dificultou ou impediu os indígenas de saírem à rua para fazer a *coleta* de dinheiro, uma das estratégias básicas de sobrevivência desses grupos na migração³. A falta de dinheiro para pagar o aluguel e a alimentação, as condições quase sempre insalubres dos espaços pelos quais eles podiam pagar e a ameaça de despejo pelas contas atrasadas motivou a busca de soluções pelos poderes públicos. Cada estado optou por formas diferentes de abrigo e essas opções significaram melhores ou piores condições para os grupos das duas cidades. De todo modo, o atendimento emergencial implementado permitiu certa regularidade dos grupos indígenas que permaneceram mais ou menos estáveis em termos numéricos durante o período mais restritivo da pandemia, entre março e dezembro de 2020⁴.

As demandas básicas de alimentação e moradia foram se somando àquelas relativas ao atendimento em saúde que respeitasse as formas próprias de conceber os processos de adoecimento, terapia, tratamento e cura; à educação também intercultural que valorizasse a cultura e a língua dos Warao; à atualização de documentos que, habitualmente, estavam vencidos ou venceram durante o primeiro ano de pandemia; e, em geral, ao acesso a todos os programas e benefícios socioassistenciais do Sistema Único de Saúde (SUS) e do Sistema Único de Assistência Social (SUAS). Para todas essas demandas, a dimensão da diferença linguística, que já tinha se expressado com força desde as primeiras interações dos indígenas com a rede de atores do seu atendimento, foi se mostrando ainda mais relevante.

(Des)encontros linguísticos

Quando os Warao chegaram às cidades de Natal e João Pessoa, alguns funcionários não estavam acostumados a lidar com populações refugiadas, e muito menos com populações indígenas refugiadas. Eles insistiam em que os problemas de comunicação decorriam do fato dos indígenas não falarem português e sugeriam que as

³ A *coleta* consiste no pedido de recursos feito pelos grupos familiares nas ruas das cidades. Nesses espaços obtém com frequência doações em dinheiro, mantimentos, roupas, brinquedos e itens muito variados.

⁴ Em 2020, a população indígena Warao permaneceu em torno de 230 pessoas em João Pessoa, PB; e de 120 pessoas em Natal, RN.

dificuldades poderiam ser resolvidas com a presença de agentes públicos bilíngues (em espanhol e português) ou com o paulatino aprendizado da língua local por parte dos migrantes. Para os agentes públicos e a sociedade civil, a dupla condição do grupo — migrante e indígena — levava à confusão sobre os seus direitos causando sempre grandes dificuldades no atendimento básico. Nos nossos primeiros semestres de atuação, parte do trabalho consistiu, então, em amplificar essa informação, construindo materiais que assegurassem no âmbito local o reconhecimento da condição étnica e migrante dessa população.

A partir de nossa insistência no fato de se tratarem de populações indígenas cuja língua nativa não era o espanhol e a constatação, mediante levantamento de dados básicos das pessoas em cada cidade, do alto número de pessoas falantes apenas do Warao, as estratégias para o atendimento começaram a considerar o recurso a tradutores nativos. As soluções propostas, porém, não levaram em conta outros aspectos problemáticos no âmbito da comunicação, como o fato das demandas de tradução e repasse de informações colocadas para algumas das lideranças dos grupos serem exigências cansativas que tomavam parte considerável do seu tempo e eram realizadas só quando possível. Ou, ainda, que as informações repassadas dependiam da boa (ou não tão boa) relação de determinada liderança com as outras famílias do grupo. Além disso, muitos dos mal-entendidos atribuídos pelos funcionários à falta de compreensão linguística obedeciam a outra ordem. Por exemplo, ao fato de algumas decisões sobre a vida dos indígenas serem tomadas sem a sua participação. Os indígenas eram em muitos casos apenas informados sobre as decisões e era cobrada a sua participação ativa e comprometida em atividades não consentidas. A *resistência* dos indígenas em participar de atividades ou de fazê-las nos moldes impostos, muitas vezes foi lida como derivada da falta de compreensão linguística.

De outra parte, o nível de proximidade dos indígenas Warao com o espanhol é muito variado. Falantes originalmente da língua Warao, os indígenas o aprendem como segunda língua por meio da educação formal e do contato direto com falantes primários. O domínio dessa segunda língua se apresenta de modo muito distinto entre eles dada a origem variada das famílias que se encontram atualmente no Nordeste e suas experiências de escolarização. Algumas são oriundas de regiões próximas a centros urbanos e com maior contato com o espanhol; e, outras, de regiões mais afastadas, onde se relacionam mais frequentemente com as diferentes variações do Warao. Cabe destacar ainda que a língua Warao apresenta diferenças significativas entre as regiões.

Nesse contexto, de demandas crescentes e de necessidade de mediação linguística socioculturalmente sensível entre os grupos indígenas e os funcionários, se deu nosso trabalho de criar alguns materiais didáticos e de divulgação. Nossa atuação junto com as populações Warao se caracterizou desde o começo por ser um trabalho coletivo. A antropóloga Marlise Rosa, que é referência nacional na pesquisa sobre o Warao, entrou em contato tanto com Rita Santos, professora da UFPB, quanto com Angela Facundo, professora da UFRN. Ela facilitou a interação com as famílias Warao que estavam chegando no Nordeste, pois conhecia boa parte delas. Luis Meza Álvarez, também vinculado ao PPGAS da UFRN, se dispôs desde o começo a contribuir com o diálogo com os indígenas. Por sua vez, Mariana Dantas, professora da UFRPE, se juntou aos esforços coletivos, materializados em projetos de extensão e de pesquisa⁵.

⁵ Desse contexto de trabalho conjunto destacamos o *podcast* Dibubukitane, acessível através do link: <https://www.pod.link/dibubukitane>

Mércia Rangel Batista (UFCG) também foi uma importante interlocutora nesse momento do trabalho.

No momento inicial da atuação conjunta, as informações disponíveis sobre os indígenas Warao na região Nordeste eram escassas e perdurava um clima de desconhecimento e exotização em relação a eles. Nossa atuação envolveu um conjunto muito amplo de outros docentes e estudantes em diferentes níveis de formação, além de atores situados em órgãos de estado e organismos da sociedade civil. Ao longo desses dois anos de trabalho intenso e em rede, produzimos um conjunto muito amplo de relatórios, pareceres, diagnósticos, monitoramentos e tantas outras ferramentas de trabalho que subsidiaram em diferentes graus a implementação de ações com os indígenas nos municípios de João Pessoa e Natal. Essas ações que poderíamos indicar de modo mais estrito como resultantes dos nossos esforços no âmbito da extensão universitária podem igualmente ser lidas, desde uma perspectiva mais ampla, como parte das relações entre antropologia e esfera pública (SOUZA LIMA, 2018).

Os primeiros materiais de divulgação foram produzidos em conjunto com toda a rede de pesquisa e extensão. Assim, no momento de pensar os materiais de sensibilização ou divulgação, recolhemos as experiências que cada um de nós tinha no trabalho e no convívio com os Warao. Também lançamos mão do contato com diferentes indígenas em vários municípios do Brasil para empreender o trabalho de tradução dos textos que deveriam ser trilingües. As cartilhas, no entanto, foram publicações diretamente coordenadas por Rita Santos⁶ (cartilha educativa “Caminhos Warao/Warao Omunoko”) e Angela Facundo⁷ (cartilha de apoio ao atendimento em saúde, em processo de finalização), ambas com o trabalho de tradução e apoio linguístico de Luis Meza. Nosso objetivo neste artigo não é fazer uma apreciação linguística do processo. Buscamos refletir criticamente a partir de uma perspectiva antropológica sobre os problemas impostos e soluções adotadas frente ao desafio de produzir materiais multilingües qualificados para a utilização em escolas e equipamentos de saúde ou ainda como ferramentas de sensibilização e divulgação para um público mais amplo.

Rotas de uma tradução coletiva

A metodologia para a construção de materiais que visam auxiliar a comunicação entre as famílias Warao e os órgãos públicos foi o resultado de um diálogo e mediação entre as equipes de pesquisa/extensão dos projetos desenvolvidos, alguns indígenas Warao e o conjunto de famílias presentes nas casas e abrigos de João Pessoa e Natal. Ela surgiu como um caminho sem traçado prévio, construído justamente no

⁶ A cartilha “Caminhos Warao/Warao Omunoko” foi um dos produtos finais do projeto “Planejar futuros, mirar o passado: ações de educação com indígenas Warao e quilombolas na Paraíba”, financiado pelo instituto PHI e realizado entre dezembro de 2020 e dezembro de 2021. A cartilha pode ser acessada através do link: <https://bit.ly/3HnHJG2>

⁷ A ideia original foi da estudante de graduação e atual mestranda do PPGAS/UFRN Waleska Lopes Farias, que sugeriu construir um vocabulário básico de saúde para auxiliar na interação entre os Warao e os agentes de saúde. O grupo de indígenas abrigado em 2021 em Natal aceitou a proposta e Angela Facundo coordenou os encontros e a produção das traduções. A ampliação dos termos e temas nos levou a sugerir um material mais abrangente do que apenas um vocabulário. Waleska produziu um TCC sobre o assunto (FARIAS, 2022).

processo de interlocução com os indígenas Warao, o que implicou diversos cenários de interação, dispositivos tecnológicos, momentos e atores situados em diversos estados. Assim sendo, tal metodologia só pode ser descrita a posteriori e de maneira sintética, como faremos a seguir.

Inicialmente, a tarefa de mediar a comunicação entre os grupos Warao e diversos funcionários do poder público municipal, estadual, nacional e agentes internacionais mostrou a necessidade de fazer uma tradução culturalmente sensível, adaptada do português institucional para o espanhol de uso comum dos indígenas. Ou seja, demandamos às pessoas que iriam oferecer as primeiras informações gravar mensagens de áudio de forma breve e direta, numa linguagem compreensível. Mesmo assim, uma tradução restrita à cena textual de falas com informações de ordem técnico-burocrática e mais próxima do registro formal do português não facilitava a compreensão do conteúdo.

Os primeiros conteúdos produzidos, por agentes estatais nacionais e internacionais, professoras universitárias e pesquisadoras, versavam sobre o acesso à documentação básica (protocolo de refúgio, CPF, carteira de trabalho, certidão de nascimento para crianças nascidas no Brasil, entre outros), direitos indígenas no Brasil (saúde e educação diferenciadas, acesso à benefícios e programas sociais, etc.), direitos de crianças e mulheres, entre outros aspectos requeridos pelos indígenas. As mensagens eram gravadas pelas pessoas convidadas por meio de aplicativos de mensagens e enviadas diretamente às equipes de pesquisa/extensão. Tais áudios, por sua vez, eram convertidos em texto escrito em português e posteriormente traduzidos para o espanhol.

Essa primeira tradução implicou um esforço de aproximação do conteúdo ao tipo de espanhol falado pelos indígenas Warao que são bilíngues. A sensibilidade e proximidade linguística por parte da equipe de Natal, na sua condição de falantes nativos do espanhol, possibilitou adequar os textos aos termos mais usuais do espanhol venezuelano. Após a produção desse material escrito, as equipes o converteram em materiais diversos para divulgação que foi repassado aos indígenas de forma ampla. Esse material também era compartilhado com equipes locais de atendimento, autoridades migratórias, participantes do processo, entre outros, a fim de verificar a concisão proposta em espanhol.

Como os materiais em espanhol ficaram prontos antes dos materiais em Warao, identificamos que sua socialização também exigiu de alguns líderes indígenas uma tradução oral culturalmente adaptada à língua Warao. Antes das traduções em Warao feitas pela equipe ficarem prontas, eles mesmos tinham que traduzir as informações, de forma que seus parentes e amigos pudessem entender. Como já foi dito, a maioria dos indígenas têm o Warao como língua materna e principal língua de comunicação. Além de grande parte não ser alfabetizada em nenhuma das línguas de interesse (Warao e/ou espanhol e/ou português).

Percebemos também que a mediação dos líderes indígenas implicava numa exigência adicional para eles, já que existem variações locais da língua Warao. Embora todos pertençam à mesma etnia, no convívio com grupos de comunidades diferentes exacerbado pela migração, as diferenças nas variações do Warao se fizeram notórias. Assim sendo, constatou-se, ao longo do processo, a necessidade desse trabalho ser feito nas três línguas de interesse para os indígenas. O espanhol, por exemplo, muitas vezes serviu para facilitar a compreensão de quem não falava a variação Warao de

determinada tradução e não entendia ainda o português, mas conseguia entender o que estava sendo dito com a leitura ou escuta do material em castelhano. Além disso, é do interesse de muitos dos indígenas com os que temos relação que seus filhos possam continuar se comunicando em espanhol e em Warao com parentes que ficaram na Venezuela.

Em uma oportunidade, por exemplo, quando a produção de um dos primeiros materiais informativos sobre direitos de documentação, duas lideranças Warao abrigadas em Natal se prontificaram a melhorar a tradução em Warao. A tradução tinha sido feita por um indígena de uma outra comunidade Warao que morava em outro estado. Eles leram o texto que levamos impresso para verificarem se a tradução era compreensível e/ou tinha erros de digitação. A nossa preocupação com os erros de digitação decorria, em parte, do fato dos indígenas digitarem os textos quase sempre no teclado do celular. Isso como resultado da falta de computadores, da alfabetização digital e da proximidade com a disposição das letras nos teclados dos laptops. Enfim, depois da leitura do texto, as lideranças opinaram que “dava para entender”, mas que muitas coisas poderiam ser ditas de outra forma, mais clara e mais precisa. Eles se prontificaram a refazer o texto e para isso ativaram os mais velhos da comunidade. A cada frase proposta ou refeita, uma discussão com essas pessoas mais velhas se iniciava. Diversas opiniões, diversas opções de dizer a mesma coisa eram colocadas. Longos debates que nós não entendíamos, mas que mostram a empolgação com a tarefa. A produção de materiais informativos relacionados ao universo Warao levou à retomada do reconhecimento dos mais velhos e a sua conseqüente valorização, contribuindo para a conexão intergeracional.

As dinâmicas descritas evidenciam os enormes desafios metodológicos e técnicos tanto para os indígenas quanto para as equipes de João Pessoa e Natal. Exigiram pensar novas estratégias que garantissem o fluxo da comunicação dentro dos tempos dos projetos e encarassem suas limitações e fraquezas como próprias do exercício que estávamos realizando. Com isso, queremos frisar que o processo adotado está longe de ser uma receita que funcione para todo e qualquer projeto. Mas consideramos que descrever a forma final adotada, depois de idas e vindas, pode ser útil para a reflexão sobre os complexos elementos que estão envolvidos na relação com os indígenas Warao nos seus trânsitos pelo Brasil. A descrição a seguir do processo de produção das cartilhas educativa/cultural e com os termos de saúde/doença pretende explicitar ainda mais os caminhos construídos e as dinâmicas mobilizadas.

Contradições e desafios na produção de materiais multilíngues

A produção das cartilhas foi iniciada em ambos os casos em dezembro de 2021, ao longo do nosso terceiro semestre de interação com os indígenas Warao, quando já havíamos acumulado um longo repertório de diálogo e contatos com os indígenas Warao nas cidades de João Pessoa e Natal. Ao longo dos primeiros semestres de trabalho, além da produção dos materiais de comunicação detalhados no tópico anterior, mantivemos nossas comunicações com eles em espanhol, havendo um contato muito próximo que envolvia idas a audiências, consultas médicas, abertura de contas bancárias, visitas a abrigos e outras muitas situações. Esse cotidiano permitiu estabelecer com eles uma comunicação dialógica essencial ao desenrolar da produção das cartilhas.

Um ponto importante do contexto em relação à produção das cartilhas consiste no interesse prévio dos indígenas em construir tais materiais e seu desejo por uma educação multilíngue. Entre eles, é recorrente a preocupação que seus filhos aprendam a falar e a escrever bem o português e o espanhol, além do Warao. Eles reconhecem as dificuldades impostas pela ausência do domínio formal da língua e apostam que as novas gerações serão capazes de se relacionar de outro modo com a situação migrante⁸. Nesse contexto, a ideia, portanto, de produzir cartilhas não é somente algo existente entre os Warao, como também é algo sobre o qual eles refletem, desejam e participam de modo ativo. Eles apontam a importância e a urgência da produção de materiais multilíngues que permitam a comunicação na situação de migração.

Considerando a diversidade do grupo tanto em termos de escolarização quanto de religiosidade, estabelecemos algumas metodologias próprias para o registro e produção de narrativas escritas por eles para fins de produção de materiais didáticos. O primeiro ponto dizia respeito às temáticas a serem abordadas. Que vocabulários deveriam ser mobilizados? Quais histórias poderiam ser contadas?

No caso da cartilha educativa um ponto controverso se deu sobre a menção aos bailes Warao. Com uma expressiva população indígena evangélica nas cidades de João Pessoa e Natal, algumas famílias não realizam bailes e as vestes e adereços tradicionais são evitados. Por outro lado, alguns indígenas não evangélicos demandados pelos agentes locais a “mostrarem sua cultura” realizam bailes como apresentações culturais, à princípio desconectados do seu aspecto religioso. Essas apresentações geram conflitos e parte dos indígenas afirma que a sua realização atrai os espíritos e, sem os devidos cuidados, acometem enfermidades e adoecimentos especialmente às crianças.

Para a construção da cartilha educativa, iniciamos as atividades por meio de oficinas de desenhos livres associados à temática “A vida na Venezuela, a vida no Brasil”. Foi proposto a adultos, jovens e crianças que realizassem desenhos livres sobre aspectos significativos desse trânsito entre os dois países, memórias e acontecimentos a serem lembrados. Em seguida à feitura dos desenhos, eles deveriam apresentar individualmente ou em pequenos grupos os desenhos e o que gostariam de comunicar com eles. Essa etapa consistia no primeiro passo para a identificação dos temas a serem incorporados à cartilha e resultou em desenhos sobre os tipos de habitação, os alimentos, os meios de transporte e as festas na Venezuela e no Brasil.

Ao realizarmos a oficina numa casa/abrigo com maioria evangélica, um homem indígena também evangélico com cerca de 35 anos fez o desenho de um baile Warao. Durante sua apresentação descreveu um baile, os itens imprescindíveis (vestes, maraca, cocar, etc.), as músicas cantadas e a frequência de sua realização na Venezuela. Ao ser demandado sobre a possibilidade dos bailes comporem um dos temas da cartilha escolar respondeu positivamente afirmando ser o baile parte da “cultura Warao” e por isso não deveria ser esquecido ainda que houvesse interdições à realização. Diante da sua posição, os demais integrantes concordaram e adicionaram novos aspectos à narrativa do baile. A matriarca do grupo, também evangélica e apontada como a maior

⁸ A aposta na educação como modo de transformação das novas gerações no contexto de migração tem sido amplamente abordada na antropologia e sociologia. Como aponta Sayad (1991), a educação funciona, não sem conflitos e contradições, tanto como uma esperança na superação das dificuldades vivenciadas pelas famílias, quanto em riscos de rompimento, separação e incompreensão mútuas.

conhecedora do baile, ficou responsável por descrevê-lo de forma mais minuciosa. Se por um lado, o desenho e a narrativa sobre o baile não foram motivos de controvérsia, a produção e a autoria do texto escrito acerca do baile foi. Após a oficina de desenho e identificado o tema do baile, iniciamos a produção com a matriarca. Essa mulher, praticante dos bailes, responsável pelos cânticos e pela produção do artesanato, despendeu várias horas contando sua realização e, ao final, indicou que não gostaria de ser autora do texto. Em seu lugar, sugeriu buscar um outro indígena mais velho e sabidamente realizador dos bailes na cidade de João Pessoa, porém não alfabetizado em nenhuma das línguas de referência.

A fim de não excluir esse segmento, detentor de grande conhecimento sobre os modos de vida e a história Warao, desenvolvemos uma metodologia específica de trabalho com eles. Num primeiro momento, após a escolha do tema, nos reunimos com os indígenas individualmente e escutamos livremente suas narrativas direcionadas à construção do texto escrito. Esse momento poderia se estender por alguns dias em encontros com diferentes tempos de duração. Nessas ocasiões utilizamos gravadores e anotamos as informações e as frases elaboradas pelos indígenas. Esses dados foram sistematizados em uma narrativa textual em espanhol e devolvidos em formato de áudio para validação dos indígenas que frequentemente ditavam novas informações e sugeriam alterações na sequência narrativa. Quando entendiam ter chegado ao fim da narrativa, esse texto era escrito em espanhol e entregue a um indígena alfabetizado nas duas línguas (Warao e espanhol) para tradução ao Warao. A escolha do tradutor levava em consideração a origem geográfica e os laços de parentesco com o indígena narrador, sendo escolhido aquele com maior proximidade. O tradutor Warao então procedia a escrever o texto e gravá-lo em áudio, ambos em Warao, para validação daquele que havia narrado a história sistematizada. Somente então o texto em espanhol era traduzido para o português, concluindo-se assim o processo e a produção nas três línguas de referência. Essa metodologia foi utilizada para a produção do segundo capítulo da cartilha sobre os bailes Warao.

Uma dinâmica diferente se estabeleceu entre os indígenas alfabetizados. Ainda para a cartilha de educação, houve contribuições de alguns dos indígenas escolarizados que moravam em Natal. Ramón Gómez Quiñonez, por exemplo, quando convidado a contribuir com a cartilha, escolheu incluir um texto sobre a importância da lua para o povo Warao. Apesar de dominar a escrita, ele optou por gravar vários áudios em espanhol em que ia nos contando em partes a história. Usando um aplicativo de mensagem, enviou os áudios para Angela Facundo que os transcreveu, propôs uma organização textual ao material eliminando algumas repetições e o enviou de volta no formato escrito através do mesmo aplicativo. Ramón procedeu à leitura e aprovou a versão final com alguns acréscimos. Durante a realização da tradução para o português Ramón procedeu a um acompanhamento ativo. Após a impressão do texto escrito, recortamos o texto em parágrafos curtos que facilitassem a leitura no formato de cartilha e verificamos com Ramón, parágrafo por parágrafo, as informações constantes a fim de garantir que dados significativos não tivessem se perdido na tradução. Ele fez ainda um desenho da lua, iluminando *os caños* e *os morichales* (buritizais), incluso no material gráfico que ilustra a cartilha. Seu material compõe o primeiro capítulo “Os significados da lua para os Warao/Waniku isia Warao sabasabaya”.

Aníbal Pérez, também escolarizado e com experiências docentes prévias na Venezuela, contribuiu com a cartilha. Ele, de forma autônoma, já havia produzido bastante material didático para o aprendizado da língua Warao. Sua ideia era fazer uma

espécie de dicionário que incluísse os cumprimentos básicos, os termos de parentesco, os números, as partes do corpo e uma lista bastante generosa de palavras que iniciavam por cada uma das letras do alfabeto Warao, entre outros. Ciente do projeto de elaboração da cartilha, pedimos autorização para incluir parte desse material e ele aceitou. Ela compõe o quarto capítulo da cartilha, intitulado “Vocabulário básico Warao/Warao Aribu”.

Antes da inclusão na cartilha, o material de Aníbal Pérez estava manuscrito em papel em duas colunas, a primeira com os termos em Warao e a segunda com sua tradução para o espanhol, tal como ele é falado na sua região de origem. Havia termos que a equipe de Natal, na sua maioria falante nativa do espanhol, não conhecia. Seus significados tinham que ser achados no diálogo com Aníbal. Atendendo a solicitação dele, todo o material foi digitado pela estudante Waleska Lopes Farias, na época bolsista de iniciação científica. Depois vieram longas e divertidas tardes de trabalho em que conferimos a digitação das palavras em Warao; corrigimos e complementamos as palavras em espanhol; e fizemos a tradução para o português.

Desse processo que envolveu as duas cidades e levou semanas para ser concluído resultou a produção dos textos em Warao e Espanhol pelos próprios indígenas. Luis Meza procedeu então com a tradução para o português e a revisão ortográfica dos textos em português e espanhol, concluindo o material das cartilhas de educação nas três línguas de referência. Devido aos custos gráficos, optou-se no caso da cartilha educativa pela manutenção apenas das versões em português e Warao. O capítulo escrito por Maurício Cedeño, também alfabetizado em Warao e Espanhol, seguiu caminhos parecidos ao formulado em conjunto com Aníbal, sendo o acompanhamento da tradução realizado por Rita Santos e Luís Meza. Além dos autores diretamente responsáveis pela narrativa/escrita do texto, outros indígenas moradores das residências e participantes das oficinas contribuíram com a elaboração de desenhos que compuseram o conjunto das ilustrações da cartilha complementadas pelos desenhos de João Vítor Velame e diagramação de Vânia Pierozan.

Ainda sobre a lista de palavras elaborada por Aníbal Pérez, foi fazendo esse exercício de auxiliar a construção do dicionário que Waleska teve a ideia de acrescentar alguns termos relativos à saúde e à doença. Isso para auxiliar as interações entre os Warao e o pessoal que presta serviços de saúde. A ideia foi ganhando força e o vocabulário inicialmente proposto foi se transformando em uma cartilha de apoio para o atendimento à saúde.

O processo da cartilha de apoio para o atendimento em saúde teve algumas particularidades. A primeira seleção de informação foi feita com base no material de Aníbal Pérez. Seleccionamos as partes do corpo, os termos de parentesco e as saudações básicas. Depois disso, fizemos uma primeira sugestão de termos de saúde que foi apresentada aos Warao e complementada por eles. A versão final das seções ficou com a seguinte composição: frases de interação básica no sistema de saúde (incluindo profissões como médico e enfermeiro etc); assim como alguns vocabulários: das partes do corpo; sintomas; saúde reprodutiva; saúde infantil; doenças prévias; parentesco; alimentar; higiene.

Uma vez decidido o conteúdo que deveríamos traduzir, propusemos uma oficina com todas as pessoas abrigadas em Natal para realizar a tarefa. Duas estudantes da UFRN realizaram simultaneamente uma oficina de desenho com as crianças, para

garantir a participação das mães na oficina. O material para a oficina havia sido previamente preparado colocando as palavras em espanhol e português em tabelas com uma casa em branco para a tradução em Warao. Como nosso desejo era que participassem todas as pessoas e não apenas as letradas, como costuma acontecer, pensamos em estratégias para isso. Uma delas foi colocar desenhos do lado das palavras que ilustrassem, por exemplo, os sintomas: dor de barriga, febre, tosse etc. A outra estratégia foi projetar num grande telão essa tabela, de modo que todas as pessoas pudessem acompanhar qual termo estava sendo traduzido.

Durante a oficina, falávamos o termo em espanhol e Ramón e outros indígenas bilíngues o traduziam para o Warao e as pessoas presentes concordavam ou discordavam com a tradução. Houve algumas palavras e termos fáceis de traduzir, como sangue, dor de cabeça, febre ou vacina. Mas outros foram objeto de longo debate entre eles, risadas, piadas e, finalmente, de um acordo linguístico criativo. Por exemplo, o termo enfermeira foi muito debatido e os indígenas chegaram no acordo de compor um termo que descrevesse uma pessoa que recebe orientações de um médico. Essa característica descritiva da língua e sua plasticidade para dar conta de novos contextos é um elemento muito interessante, que gostaríamos de destacar.

Quase todas as pessoas que moravam no abrigo na época participaram da primeira oficina e foi um momento muito divertido para todos nós. Fizemos na mesma semana uma segunda oficina com participação mais restrita e voltada para algumas mulheres do grupo, mas com apoio do Ramón para a tradução de alguns termos. Elas nos auxiliaram na elaboração e tradução do vocabulário de saúde sexual e reprodutiva e de saúde infantil. No material que queríamos traduzir havíamos incluído frases corriqueiras nos serviços de ginecologia, obstetrícia ou nas consultas e serviços sobre prevenção de doenças sexualmente transmissíveis. Alguns desses termos foram desafiadores. Por exemplo, a tradução sobre a pergunta de se a pessoa tem ou não parceiros sexuais foi primeiro sugerida como se a pessoa é casada ou não. Quando indagamos se as pessoas não casadas têm relações sexuais, houve discussão e desacordo. Uma mulher que participava da oficina e que tem um filho de um homem brasileiro, sem ser casada, opinou que era necessário achar outra forma de fazer a tradução. Já as outras mulheres opinaram que a pergunta sobre estar ou não casado bastava. Nós indagamos pela sexualidade dos jovens moços que costumam ter relações sem serem casados e chegamos no acordo de construir uma tradução não baseada no matrimônio. A construção linguística criativa da fórmula deu muito trabalho para todos nós. Exemplos como esse se repetiram ao longo da oficina e nos parecem uma amostra da complexidade, riqueza e capacidade adaptativa das línguas e, especialmente, dos sujeitos que, em condições que demandam todo seu potencial para a sobrevivência, respondem de forma inteligente e negociada às demandas do lugar e das circunstâncias. A diagramação desta última cartilha está ainda sendo feita e exigiu muito esforço para garantir que os desenhos facilitem o uso do material por parte de pessoas não alfabetizadas, mesmo que de forma parcial.

A nossa ideia é que a cartilha não seja usada só pelos Warao, mas que sirva como ferramenta também para funcionários da saúde. Pensando nesse objetivo, incluímos na cartilha uma nota fonética. Isso porque tanto o espanhol quanto a língua Warao compartilham o alfabeto do primeiro idioma, baseado nos caracteres do latim. Embora este seja, em grande parte, comum ao espanhol e português como línguas românicas, existem diferenças na pronúncia. A expressão fonética e gráfica do espanhol, que é a referência para a língua Warao, foi explicitada na nota fonética no intuito de

auxiliar a comunicação dos falantes de português com os indígenas Warao. Neste movimento insistimos no caráter de interação e contato que caracteriza a migração em geral e o Warao em particular. Não se trata, segundo nosso ponto de vista, de exigir das pessoas migrantes que façam todos os esforços para se “integrarem”, mas de valorizar a diferença e realizar esforços conjuntos para que as interações sejam cada vez menos desiguais e opressivas.

Algumas considerações finais

Um elemento importante do contexto em relação à produção de cartilhas didáticas com os Warao diz respeito aos seus próprios anseios em realizar tal feito. Com experiências prévias em ambientes escolares e burocráticos, não raro eles trazem consigo além do desejo de fazer tais materiais, copiões e textos escritos em que esboçam as suas primeiras versões. Assim aconteceu com Aníbal Pérez, que há alguns anos vem esboçando materiais para a composição de uma cartilha própria; com Ramón Gómez Quiñonez, professor indígena que registra no seu caderno e em áudios informações importantes sobre o povo Warao; Epifânio Moreno, que carrega consigo cópia dos projetos desenvolvidos em relação à habitação na Venezuela; e Maurício Cedeño e Rafael Rattia que montam quadros de alfabeto e listas de números nas paredes de suas casas-abrigo onde ministram aulas para crianças. Alguns dos indígenas possuem formação educacional prévia e poucos, a exemplo de Ramón e Aníbal, têm experiência e formação como professores na Venezuela.

Dessa forma, a proposta de produzirmos cartilhas e outros materiais não foi estranhada pelos indígenas. Longe disso, esse formato lhes é familiar e muitos deles o apreciam bastante. Podemos dizer que faz parte do processo de contato interétnico com a sociedade nacional venezuelana e também do processo de existir como indígenas migrantes no Brasil. Também é uma forma de manter o contato com sua língua materna e registrá-la no formato mais duradouro da escrita.

Finalmente, cabe mencionar que não aderimos a visões puristas da língua, nem a sentimentos saudosistas de perda e extinção que orientaram práticas antropológicas no passado e que foram responsáveis por diferentes formas de deslegitimação das pautas indígenas e migrantes (PACHECO DE OLIVEIRA, SANTOS, 2019; SEYFERTH, 2008). Ao contrário dessas tradições, entendemos que as línguas são vivas, se transformam, se modificam e se juntam com outras para compor formas criativas de comunicação. Não consideramos que um indígena Warao falando portunhol seja menos Warao do que um velho ancião da comunidade falando na língua vernácula. Os indígenas são sujeitos históricos, produto de seus encontros, lutas e perdas. Contudo, também não desconhecemos o importante papel que a língua desempenha no entendimento do mundo. No desenho de uma forma própria e compartilhada de significar, ordenar e sentir o universo. Na organização social do grupo e na tessitura de suas relações com as pessoas de dentro e com as de fora.

Também não podemos desconhecer que a língua tem sido uma ferramenta poderosa de reconhecimento. No atual modelo de organização social das diferenças por meio da etnicidade, a língua é uma ferramenta de luta, identidade e afirmação. Dito de outro modo, a reconhecemos como um importante sinal diacrítico no estabelecimento da diferença e na consequente garantia de direitos para o contexto analisado (BARTH, 2000). Ainda, reconhecemos que a língua Warao se encontra em uma relação

profundamente desigual em relação ao espanhol e ao português. O desejo de muitos indígenas que encontramos em João Pessoa e Natal de que a língua Warao seja valorizada e aguenta, como eles estão aguentando, essa longa viagem, é também uma motivação para nosso trabalho.

Referências primárias

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BRANCO PEREIRA, Alexander. **Os usos e abusos políticos do refúgio**. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/2020/Os-usos-e-abusos-pol%C3%ADticos-do-ref%C3%BAgio>. Acesso em: 20 de abr. de 2022.

FACUNDO NAVIA, Angela. **Êxodos, refúgios e exílios: colombianos no sul e sudeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.

FARIAS, Waleska M. L. **Os Warao em Natal: Relato da construção coletiva de uma cartilha de apoio linguístico para atendimento em saúde**. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, na Universidade Federal de Natal, Brasil, 2022.

PACHECO DE OLIVEIRA, João; SANTOS, Rita de Cássia Melo. Introdução. In: Pacheco de Oliveira, João; Santos, Rita de Cássia Melo (orgs). **De acervos coloniais aos museus indígenas. Formas de protagonismo e de construção da ilusão museal**. João Pessoa: Editora UFPB, 2019.

ROSA, Marlise. **A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA**. Tese de doutorado em Antropologia Social, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil, 2020.

SAYAD, Abdelmalek. **L'immigration ou les paradoxes de l'altérité**. Bruxelles: De Boeck Université; Paris: Universitaires, 1991.

SEYFERTH, Giralda. **Imigrantes, estrangeiros: a trajetória de uma categoria incomoda no campo político**. Apresentação Mesa Redonda *Imigrantes e Emigrantes: as transformações das relações do Estado Brasileiro com a Migração*. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Brasil.

SILVA, Gustavo. J; *et al.* **Refúgio em Números**. Brasília, DF: OBMigra, 2021.

SOUZA LIMA *et al.* (Org.). **A antropologia e a esfera pública no Brasil: perspectivas e prospectivas sobre a Associação Brasileira de Antropologia no seu 6º aniversário**. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2018.

VASCONCELOS, Iana dos Santos. **“Desejáveis” e “indesejáveis”: diferencialidades e paradoxos no acolhimento de venezuelanos/as em Roraima e no Amazonas**. Tese de doutorado em Antropologia Social, na Universidade Federal de São Carlos, Brasil, 2021.

VILLARREAL, C. E. Bolívia: **El ajayu y la armonía de la vida del mundo andino**. Disponível em: <https://www.servindi.org/actualidad/38388> . Acesso em: 30 de abr. de 2022.

Angela Facundo Navia

Antropóloga da Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, tem mestrado em antropologia social e etnologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris e doutorado em antropologia social pelo Programa de Pós-graduação do Museu Nacional (UFRJ/RJ). Atualmente é professora adjunta do Departamento de Antropologia da UFRN e docente e pesquisadora no PPGAS-UFRN. Trabalha sobre regimes de mobilidade, deslocamentos forçados, violência, exílio e refúgio, assim como sobre humanitarismo, fronteiras do estado-nação, e relações de raça, classe e gênero. É autora do livro **Êxodos, refúgios e exílios: colombianos no Sud e no Sudeste do Brasil** (2017) e organizadora, junto com Sônia Hamid e Bahia Munem, do livro “Pessoas em movimento, práticas de gestão, categorias de direito e agências” (2019).

Luis Guillermo Meza Álvarez

Sociólogo da Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, mestre e doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação do Museu Nacional (UFRJ/RJ). Atualmente é pós-doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRN. Pesquisa sobre relações étnico-raciais e ensino superior; movimentos pedagógicos, movimentos sociais e relações étnico-raciais; religiões afro-cubanas; diáspora africana nas Américas. De 2011 a 2013 foi tradutor do projeto de pesquisa Intercâmbio Colômbia Brasil: experimentos afro-latinos e diálogos interculturais na produção do conhecimento refletida nas políticas curriculares, coordenado pela professora doutora Cláudia Miranda do Programa de Pós-Graduação em Educação, da UFRJ. Entre suas publicações se destaca o livro em coautoria com Handerson Joseph **Olhares negros: desigualdade racial e ações afirmativas no ensino superior na Colômbia e no Brasil** (2012) e o capítulo de livro “Trajetórias de resistência política, espiritual e epistêmica na Rede de Ananse e no Ilé Oggún e Yemayá”, na coletânea **Outras Histórias: Ensaio sobre a composição de mundos na América e na África**, organizada por Márcio Goldman (2021).

Rita de Cássia Melo Santos

Graduada em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), mestre e doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação do Museu Nacional (UFRJ/RJ). Atualmente é professora no Departamento de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Foi assistente de pesquisa e de produção da exposição “Índios: os primeiros brasileiros” (2006-2022) e do projeto “Os brasis e suas memórias” (2016-2022). Tem se dedicado ao estudo das coleções etnográficas, à história dos povos indígenas no Brasil e da Antropologia. É autora do livro **“No coração do Brasil”: Edgar Roquette-Pinto e a expedição à Serra do Norte (1912)** (Ed. SEE/Museu Nacional, 2021) e organizou, em conjunto com João Pacheco de Oliveira, o livro **De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal** (EdUFPB, 2019). Nos últimos anos, tem desenvolvido trabalhos com populações indígenas refugiadas venezuelanas, coordenando publicações didáticas e projetos de geração de renda.

A Mediação Cultural Avá-guarani: des-cobrimo a história e re-aprendendo o viver comum

Camila Cristina Lazzarini

Resumo: Este artigo retoma a suposta história de descobrimento das Américas, buscando des-cobrir a realidade de invasão europeia à *Abya Yala*, o encobrimento de povos e culturas indígenas com base no conceito de raça e a estrutura de poder exercida pelo Estado em busca da hegemonia política, econômica e cultural. Em vistas de re-aprender o viver comum, sintetiza a pesquisa-participante realizada em conjunto com as aldeias *Tekoha Añetete* e *Tekoha Itamarã* do povo Avá-guarani, apresentando os princípios e pressupostos da educação popular, da educomunicação e da decolonialidade, adotados como metodologia para o desempenho de uma mediação cultural Avá-guarani. Essa mediação nos convida para trilhar o caminho da sabedoria guarani, *arandu guatahá*, por meio do portal Educom Guarani, que disponibiliza expressões audiovisuais Avá-guarani em acesso livre para qualquer pessoa.

Palavras-chave: Avá-guarani; mediação cultural; educação popular; educomunicação; decolonialidade.

Introdução

Ao datar o “descobrimento” da América, o subcontinente latino-americano busca demonstrar que possui cultura e destino próprios. Tal intenção ainda não obteve resultado qualitativamente frutuoso, visto que a situação se manteve invariável no transcurso de nossa história. Desde a colônia, a América é universalmente considerada uma extensão da cultura européia; quer dizer, se ancora o nascimento da América a partir da chegada dos europeus e sua imposição cultural sobre as demais culturas presentes, vivenciadas por povos originários, indígenas.

Deste modo, em oposição ao “descobrimento das Américas”, apresentamos em nosso primeiro tópico a perspectiva indígena acerca da invasão de *Abya Yala* e o encobrimento das histórias e culturas indígenas a partir do encontro com o “outro”, indígena e não-indígena, europeu e não-europeu. Esse encontro proveu a classificação eurocêntrica da espécie humana em raças, dispondo os europeus como uma raça superior à dos indígenas. E tal concepção fez parte da formação do Estado, colonizador

e nacional, consolidando uma relação social de desigualdade, que exerce hegemonia política, econômica e cultural sobre os demais povos.

Com a perspectiva de progresso e raça, os indígenas são submetidos ao raciocínio do capital, convertendo-se em economicamente pobres e com pouca ou nenhuma participação política nas decisões do Estado. Foi dessa forma que uma série de ocorridos, como a construção da Hidrelétrica Itaipu Binacional, transcorreram de modo a não considerarem o pronunciamento do povo Avá-guarani da região oeste do Paraná. Os resultados dessas ações afetaram diretamente o povo que sofreu deslocamento forçado de suas terras originárias, buscando ainda hoje sua sobrevivência física e simbólica frente ao assistencialismo que a instituição binacional e o Estado brasileiro praticam como mais uma forma de colonialismo interno e expressão da colonialidade.

No segundo tópico descrevemos nossa pesquisa-participante¹ que buscou junto ao povo Avá-guarani desempenhar uma mediação cultural com base na educação popular, atrelada a princípios e pressupostos da educomunicação. E durante as oficinas formativas em audiovisual também utilizamos a estratégia da fotografia decolonial, que é conceituada por meio da estética decolonial. Nosso propósito era de que outros povos indígenas e não-indígenas tivessem a possibilidade de des-cobrir a história e re-aprender o viver comum com a sabedoria Avá-guarani. Quer dizer, fomentar a mediação da cultura guarani, principalmente aos não-indígenas.

O projeto teve início em 2019 com a realização das oficinas nas aldeias *Tekoha Añetete* e *Tekoha Itamarã*. Em 2020, com a impossibilidade de continuidade das atividades presenciais devido ao vírus Covid-19, acolhemos outra demanda da comunidade: a criação de um portal virtual. Neste portal, o Educom Guarani, disponibilizamos os materiais desenvolvidos em nossas oficinas e encontros, assim como breve histórico da comunidade guarani, as lideranças que estão conosco no projeto, materiais para aprendizado da língua, dentre outros. O Educom Guarani se tornou assim um espaço de transição da mediação cultural Avá-guarani, onde os objetos culturais, no caso as expressões audiovisuais guarani, podem ser acessados por qualquer pessoa. Isto posto, convidamos todos a trilhar o Arandu Guatahá: o caminho da sabedoria Avá-guarani.

A classificação racial e o encobrimento dos povos indígenas na invasão à Abya Yala

É do conhecimento popular que os países do continente americano passaram por um processo de colonização européia a partir do séc. XVI. Essa narrativa costuma ter como marco meados de 1500 com a “descoberta das Américas”, visto que os interlocutores dessa história escrita eram intelectuais europeus que haviam descoberto um “novo mundo”, até então desconhecido a eles. Entretanto, nossa discussão parte de um outro ponto de vista, o dos povos originários, conhecidos popularmente como

¹ Nossa pesquisa-participante foi previamente apresentada em versão preliminar estendida, em formato de monografia, para conclusão de curso de graduação. Cf: Lazzarini, Camila Cristina. “Arandu Guataha: A Mediação Cultural Avá-guarani. Uma Pesquisa-participante nas *Tekoha Itamarã* e *Tekoha Añetete*”. Disponível em: <http://dspace.unila.edu.br/123456789/6363>. Acesso em 20 de abril de 2022.

“índios”². Estes povos indígenas, que aqui vivem desde muito antes dos europeus chegarem, compartilhavam *Abya Yala*, assim nomeada Terra Viva, uma terra em florescimento.

Partindo do perspectivismo indígena, que propõe a concepção de “natureza” como algo plural, com a existência de várias naturezas (VIVEIROS DE CASTRO, 2005), esse encontro com o homem europeu teve início em 1492, quando diversos “não-indígenas” chegaram pelo mar em caravelas. Esse “outro”, diferente do indígena, foi interpretado a partir de uma antiga lenda acerca da chegada de Deuses pelo mar (CORNEJO POLAR, 2005), suscitando a curiosidade dos indígenas sobre a materialidade dessa outra natureza, a dos “deuses”. E recebendo-os com muita hospitalidade, compartilhando de seu princípio econômico: a reciprocidade. O que significa dar aquilo que é necessário ao “outro” e tomar para si aquilo que lhe é necessário (MELIÀ, 1992).

Do mesmo modo, os europeus também vislumbraram os indígenas como o “outro”, o “não-europeu”. Sua primeira discussão acerca deste “outro” esteve pautada sobre a existência ou não de sua “alma” como sinal de razão e pertencimento à espécie humana, o que veio a originar a concepção de “raça” (MALDONADO-TORRES, 2007). Esmiuçando essa origem: após a corroboração de que os indígenas de fato eram seres humanos por possuírem alma, a “natureza humana”, os europeus discorreram e classificaram-nos com base em sua compreensão iluminista de progresso dessa natureza, separando a espécie humana entre raças, mais evoluídas e menos evoluídas. Um dos coeficientes dessa lógica foi a percepção eurocêntrica acerca dos povos originários serem agrafos³, pois a ideia de cultura e civilização européia relacionava-se vigorosamente à escrita como uso da razão. Os indígenas foram, então, analisados como analfabetos, não letrados, incapazes de razão, portanto primitivos (KANT, 2012).

Enrique Dussel (1994) assinala que é nesse momento de encontro entre indígenas e não-indígenas, europeus e não-europeus, que a Modernidade surgiu como um novo período histórico, pautada no domínio político e econômico europeu sobre outros povos. Esse domínio partiu de uma visão de “ser” e de “saber” específica, eurocêntrica, a ciência, que tende a universalizar uma única cultura “civilizada”, mais tarde “progressista” e, por fim, “desenvolvimentista” (BARROS, 2019). Sobre este ponto, Bartomeu Melià (1992), considera que o que em realidade ocorreu não foi um descobrimento, mas sim um encobrimento do Outro, pois o encobridor adquire o papel daquele que encobre, dado que não o entende e não o quer entender. Este fenômeno é entendido por Dussel (1994) como o nascimento do ego do homem moderno, que consiste na autoconstituição de superioridade sobre outros povos e regiões.

Para um entendimento mais preciso desse encontro e estranhamento entre povos e culturas, pleiteamos a cultura como categoria reveladora de lutas sociais, visto que existem diversas definições acerca do sentido dado à palavra (CUCHE, 1999). Segundo Denys Cuche, cultura seria a forma como o ser humano se relaciona com a natureza, adaptando-se a ela e transformando-a em função de suas necessidades e projetos. De modo distinto, a definição de cultura de Stuart Hall abrange o

² Cristóvão Colombo a princípio considerou que as novas terras que havia encontrado faziam parte do leste da Ásia, a Índia. Com isso, nomeou seus habitantes como “índios”; um termo utilizado historicamente de modo pejorativo.

³ Não possuem escrita alfabética como expressão cultural.

conhecimento de tradições, sua mutação e como a utilizamos de modo à própria cultura se e nos movimentar, produzindo novos sujeitos. O que podemos verificar no seguinte trecho:

A cultura é uma produção, tem sua matéria-prima, seus recursos, seu trabalho produtivo. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através dos passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das tradições. (HALL, 2003, p. 44).

Essa definição de cultura se aproxima mais da perspectiva que estamos abordando, pois compreende cultura e sujeito em trânsito, bem como abarca formas de ser e de saber. Nesta concepção, o depoimento de Vicente Ñengavyju Vogado (2020), professor e *xamoi* na aldeia *Tekoha Añetete* do oeste do Paraná, retrata a relação espiritual, de respeito e de cuidado que os Avá-guarani possuem com as múltiplas naturezas. Igualmente, sinaliza como as tradições culturais de seu povo estão em constante transformação e ressignificação no decorrer de seu tempo histórico e contexto. Vejamos algumas passagens de seu depoimento:

Isso nos foi oferecido por quem nos fez e colocou para nós na terra. Água, para que cuidemos dela e para que a utilizemos e tomemos banho [...] No frio nos banhamos antes do sol nascer, para que tire todas as doenças que sentimos [...] Antigamente. Hoje em dia já não é mais assim. Assim nos dizem nossos avós e os xamois [...] Eu também comecei a atuar como xamoi, também incluo aos meus netos que já vão crescendo. Dessa forma, vamos iniciar nossa demonstração para que seja feita em todo lugar. Pode ser que haja comunidades que saibam isso, porque a água é boa, água é saúde. Ela traz todas as coisas boas para que tire de nós toda a falta de saúde [...] Antigamente nós fazíamos assim, por isso hoje em dia, nós guarani, somos saudáveis, sempre temos saúde, não sentimos nada pesado. Hoje em dia pouco se pratica isso, já não se faz mais dessa forma.

Aqui tem água, como nós guarani, como todos nós. Todo antepassado dizia, nós a valorizamos muito e temos orgulho dela. A água tem o seu espírito. Pode ser que alguma coisa aconteça se nós não respeitamos a água, pode ser que aconteça alguma coisa, porque tem Jara [espírito, alma, protetora]. Quando trazemos as crianças já comunicamos [para a Jara da água], contamos por que viemos [...] (VOGADO4, 6''09', 2020).

Com essa aproximação podemos constatar que as culturas dos povos originários não são algo estático no tempo, muitas vezes exotificadas e folclorizadas pelos não-indígenas (BRULON, 2020). E seria errôneo, uma prática de violência simbólica, nos referirmos aos “índios” como povos e sujeitos estagnados em meados de 1500. As culturas encontram-se, portanto, em constante movimento e, não podemos excluir a história de dominação e encobrimento sofridas pelos povos indígenas como agentes decisivos de algumas de suas transformações. Mário Barrio, líder do Movimento Indígena da Argentina, expressa a relevância de retomarmos essa versão história:

Ahora tenemos cierto reconocimiento como “otras culturas” [Hace gestos de comillas]. Pero no nos reconocen la historia. Nuestra cultura no produce documentos. Y si producimos algo, son otras cosas, como exóticas [...] Pero ahora, usted dígame,

⁴ Trechos destacados por nós do depoimento gravado no *Tekoha Añetete* em 2019, transcrito, traduzido e publicado em 2020.

¿realmente cree que sus documentos son historias verdaderas sobre lo que pasó?
¿Realmente ustedes creen que su historia es real y que nosotros necesitamos más de lo que tenemos para contar la nuestra? [Rie] [...] Pero claro, para decir que la Conquista fue un mito, eso vale. Y entonces la historia es la república, eso sí. Y ahora parece que podemos entrar con nuestros vestidos y nuestras cosas, pero sin hablar del saqueo de las tierras por ejemplo, eso sí es la historia de cómo nos dejaron sin nada, desde allá hasta ahora. Igualito. Siempre. Pero de eso tampoco quieren hablar, por mucho [de] derecho que se hable. (RUFER, 2016, p. 283)⁵.

Analisando esse trecho da entrevista notamos o ainda presente poder da escrita sobre a oralidade, com a concessão da existência de outras culturas, sem embargo, histórias. Principalmente se estas utilizam como suporte a performance da oralidade⁶ e contestam a história universal inventada pelos europeus. Essa relação de exterioridade é estabelecida sob o prisma de “sujeito-europeu” e “objeto-não-europeu”, o que impossibilita a comunicação e troca de saberes de igual para igual entre povos (QUIJANO, 1992). Dessa forma, a fronteira “com o índio” passou, no decorrer da história, de um imaginário geográfico e cultural a um histórico antropológico (RUFER, 2016).

No interior dessa relação de poder totalizador que tende à hegemonização cultural, onde a particularidade monocultural ocidental assumiu uma significação universal desmedida consigo mesma, estão as identidades (LACLAU, 2005). Estas são construções que opõem um grupo ao outro com base em oposições simbólicas. No contexto de nossa história, a autoidentidade do europeu obteve mais legitimidade que a heteroidentidade do indígena, qualificada como um grupo minoritário, cuja identidade seria “negativa” (CUCHE, 1999). É nessa concepção que hoje grupos majoritários em número são definidos como “minorias”.

Ao nos debruçarmos acerca da forma como esse poder ocidental atuou sobre as colônias, podemos constatar que a política transformou-se em um assunto de “pastoreio”, cuja regência do “pastor” operou em função da instrumentalização do “eu” dos indivíduos (FOUCAULT, 2008). Essa instrumentalização decorre de um controle sobre corpos e identidades, o que permite que sujeitos se tornem aliados no fortalecimento da potência do Estado, neste caso, o Estado colonizador (BARROS, 2012).

De acordo com Mabel Twaites Rey (2005), o Estado seria a condensação-materialização de determinadas relações sociais. Logo, podemos concluir que a formação do Estado colonizador esteve pautada no fortalecimento dessa relação social de dominação política, econômica e monocultural entre colonizadores europeus e colonizados indígenas. Em síntese, o Estado adquiriu uma dimensão intervencionista e paternalista (pastoral). E dessa forma, o Estado e a sociedade encontram-se separados e ligados, como uma separação-ligação produzida permanentemente por conflitos sociais e identitários entre intervencionistas e intervencidos (HIRSCH, 2005).

⁵ Corresponde a um trecho de entrevista a Mario Barrio, líder do Movimento Indígena na Argentina, posicionando-se contra a conquista do deserto, Pompeya, Buenos Aires, 1 de dezembro de 2005.

⁶ A “performance da oralidade” é descrita por Paul Zumthor (2018) como a expansão da oralidade ao corpo. Essa seria uma das maiores expressões culturais do povo Avá-guarani, realizada, por exemplo, na *Opy* (casa de reza), um espaço sacro de sabedoria.

Se retomarmos nossa história para o momento em que os europeus se certificaram sobre a existência de um “novo mundo”, veremos que houveram muitos investimentos em expedições para a realização de novas conquistas. Essas expedições ocorreram por meio de empréstimos e estes homens endividados foram se espalhando pelo continente de modo a estabelecerem administrações locais, impostos e regimes de trabalho por meio da exploração da população local, em busca de atenuar suas dívidas (REDACCIÓN BBC, 2018). Marcos Roitman Rosenmann (2008) descreve como esse grupo de homens acabou por originar uma oligarquia terrateniente na América Latina, com os objetivos de consolidar a propriedade privada, liberar o acesso a posse de terra, assegurar o poder e, um ponto importante para nosso debate, desarticular a identidade étnica dos povos indígenas por meio da expropriação de suas terras.

Podemos, portanto, complementar que o surgimento do Estado colonizador foi norteado por uma oligarquia, entendida não como classe, mas como o surgimento de dois pólos que separam e distanciam “oligarquia” de “povo”. Essa categoria combina a centralização e a descentralização em seu exercício de poder por meio do clientelismo, a burocracia e os mecanismos de controle intra-oligárquicos, promovendo a manutenção dos poderes central e regionais (ANSALDI, 1992).

Indo mais além, podemos refletir sobre como essa oligarquia irá exercer poder ainda hoje, constituindo parte de um colonialismo interno. Pablo González Casanova (2007) descreve este conceito de modo a ligá-lo a fenômenos de conquista, no qual povos nativos não exterminados formaram parte primeiro do Estado colonizador e em seguida do Estado de independência formal. Sua lógica se mantém na relação de “raça”, com a inferiorização de sujeitos e povos, cujas línguas e culturas não são consideradas na formação de uma identidade nacional do Estado. De acordo com o autor:

Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; [...] en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” [...]; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional”. (CASANOVA, 2007, p. 410).

Logo, as condições de sobrevivência dos povos indígenas foram e ainda são modificadas a partir do sequestro e da privatização de suas terras. E para sua sobrevivência física e cultural em situação adversa, tornam-se dependentes de um assistencialismo do Estado, que em realidade é uma prática do colonialismo interno. Ou seja, o mundo-aldeia, um tecido de relações comunitárias próprias da aldeia, se encontra atropelado pela expansão da frente colonial/estatal (SEGATO, 2016). Nesse sentido, Melià (1992) pleiteia que não há como a economia da reciprocidade indígena conviver com a economia capitalista que adentra o mundo-aldeia, pois os indígenas tornam-se sujeitos pertencentes à classificação econômica, constituindo parte de sua base, os “pobres”.

Dessa forma, nossa pesquisa parte de uma perspectiva decolonial, que compreende essa relação de poder de origem colonial como algo ainda presente nos dias de hoje por meio da colonialidade. Esse conceito, introduzido pelo peruano Aníbal Quijano a partir de 1990, compreende um padrão de poder que teve como matriz a classificação social da população mundial sobre a ideia de raça. O que se mantém na contemporaneidade, principalmente por meio de uma racionalidade específica, o eurocentrismo. Dessarte, a colonialidade faz parte de um padrão de poder hoje mundialmente hegemônico, o sistema-mundo (QUIJANO, 2003).

Em conclusão, no cerne da construção dos Estados Latino-Americanos está a concepção de raça e sua relação hierárquica, que até a atualidade se mantém como justificativa para as assimetrias e desigualdades sociais, tendo como base a ideia de um “início comum” da espécie humana. Em realidade, como vimos, existe um “início” desigual que surgiu e se constituiu como parte formadora do Estado no decorrer da história da América Latina. Este Estado intervencionista, seja colonial ou nacional, implementou regulamentos e controles hegemônicos, cuja lógica radical buscou e ainda busca a “purificação étnica” para que o Estado-Nação possua uma cultura nacional, monocultural (CUCHE, 1999).

Dessa maneira, Ruiz Contardo (1995) questiona quais seriam as possibilidades reais da democracia no marco do capitalismo global. Pois esse sistema econômico se estruturou e se mantém sobre uma base de desigualdade social no âmbito do domínio econômico-político e, sobretudo, cultural. Assim constatamos que para uma participação igualitária na democracia, com a inclusão de povos e sujeitos indígenas, temos que superar esse obstáculo estrutural e, finalmente, obtermos uma vida plena na América Latina.

Arandu Guatahá: o caminho da sabedoria Avá-guarani

Retomando nossa história, grande parte dos povos originários da parte sul de Abya Yala (América do Sul) descendia do tronco linguístico e cultural Tupi-Guarani. Os guarani eram o grupo mais numeroso desta descendência, constituído pelos povos Kaiowá, Mbya e Ñandeva que habitavam o interior e o litoral do subcontinente. O povo Ñandeva também é conhecido como Avá-Guarani, principalmente na região centro-oeste do Brasil, e Tupi-Guarani, na região sudeste. A fim de um melhor entendimento sobre estes povos e regiões, destacamos a seguinte passagem do livro “Avá-Guarani: a construção de Itaipu e os direitos territoriais”:

[...] os Kaiowá (ou Paĩ-Tavyterã) habitam majoritariamente o sul do Mato Grosso do Sul e a área contínua desse estado no lado paraguaio; os Nhandeva concentram-se nos estados de Mato Grosso do Sul, São Paulo e Paraná (no oeste e no norte deste) e no Paraguai oriental (Alto Paraná, Caaguazu, San Pedro, Concepción e Canindeyu); e os Mbya ocupam um amplo território que envolve todos os estados da Região Sul do Brasil (SC, PR e RS) e alguns da Região Sudeste (SP, RJ e ES), especialmente no litoral destes, assim como a região oriental do Paraguai e o norte da Argentina (em Misiones e Entre Rios). (ESMPU, 2019, p. 21).

Conforme Melià (1992), o “descobrimento” dos guarani ocorreu em meados de 1505, a datar o começo de uma história de muita resistência, com graves episódios, principalmente a formação dos Estados nacionais independentes. Os Estados-Nação se estabeleceram em meados do séc. XIX e condicionam desde então os povos guarani a

viverem em atual contexto transfronteiriço, divididos entre Brasil, Argentina, Paraguai e Bolívia. Os guarani são, portanto, separados por fronteiras geopolíticas e submetidos às identidades nacionais, de modo a serem distinguidos como “guarani argentinos” e “guarani paraguaios”, por exemplo. O que segmentou geograficamente e culturalmente uma mesma nação, e dificulta ainda hoje a livre circulação em seu *tekoha guasu*⁷. Clovis Antônio Brighenti e Linda Osires González Cárdenas nos apresentam essa realidade guarani vivenciada na fronteira trinacional:

Os três países [Brasil, Argentina e Paraguai] [...] possuem aparatos jurídicos e legislativos próprios (com maior ou menor alcance), que sustentam a oferta de sistemas educativos específicos e diferenciados a fim de contemplar as particularidades culturais dos Guarani, no entanto não possuem mecanismos comum de atuação apesar de serem signatários da Convenção n. 169 da OIT [...] A referida Convenção, em seu Artigo 32, exige que os governos adotem medidas adequadas para contemplar contextos particulares como esse que estamos analisando.[...] [Contudo] São evidenciadas violações desses direitos educativos e descumprimentos das leis, inclusive pelos próprios agentes estatais que as formulam. Desta forma, são perpetuadas as práticas coloniais que se camuflam nas ferramentas discursivas implícitas nas legislações, evidenciando-se assim uma inconsistência entre formulações normativas e práticas educativas nas comunidades indígenas. (BRIGHENTI; CÁRDENAS, 2017, p. 454).

Nesta região, na década de 1970 o Brasil e o Paraguai encontravam-se em acentuado crescimento demográfico e processo de industrialização, requerendo maior produção de energia. Os Estados intervencionistas, ambos em regime de Ditadura Militar, aprovaram o projeto de construção da Hidrelétrica Itaipu Binacional, gerando profundos impactos ambientais e culturais à região do rio Paraná e seus afluentes. Essa intervenção do Estado em busca de “desenvolvimento” resultou em um grande alagamento produzido pela barragem do rio, provocando uma transformação definitiva na paisagem. Também afligiu a sobrevivência física e cultural da nação Guarani da região oeste do Paraná, sul do Mato Grosso do Sul e parte do Paraguai que tiveram suas terras alagadas pelo agora denominado Lago de Itaipu.

Na região oeste do Paraná, a fim de remediar tais ocorridos, a Itaipu reassentou parte do povo Avá-guarani em uma nova área no município de São Miguel do Iguaçu/PR em 1982, hoje a *Tekoha Ocoy*. A partir das demandas de reparação histórica, a FUNAI⁸ adquiriu posteriormente novos territórios no município de Diamante D'Oeste/PR, a *Tekoha Añetete* (1997) e a *Tekoha Itamarã* (2007). Contudo, essa nova área, muito inferior ao território original e com distintas condições de sobrevivência, resultou na dependência do povo guarani de auxílios do Estado e da instituição binacional.

Neste contexto de dependência, o povo sofre silenciamento. Sujeitos e comunidades são coagidos a reproduzir um discurso criado pela instituição e legitimado

⁷ *Tekoha Guasu* ou *Tekoha Pavê*, territórios em rede, são relações inter-comunitárias com diferentes formas de territorialidade, que ocorrem a partir da articulação de indígenas guarani aldeados, agregados (assentamentos e ocupações não demarcadas) e livres (moradores de cidades).

⁸ A FUNAI (Fundação Nacional do Índio), órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, criado pela Lei 5.371, de 5 de dezembro de 1967, é vinculado ao Ministério da Justiça e Segurança Pública. Sua principal função é a demarcação de territórios destinados a povos indígenas, entretanto, por estar submetido a um ministério, sofre influência do governo federal.

pelo Estado em busca do apagamento deste passado histórico. Como nos demonstra Jairo César Bortolini na seguinte passagem:

Este sujeito (Guarani) silenciado, passivo, tem seu discurso rebaixado pelo discurso do outro (Itaipu): alguém se apresenta e fala em seu lugar, diz o que o sujeito deveria falar, poderia falar ou talvez não quisesse falar; enfim, este outro fala o que lhe convém falar. Aqui, o silêncio não é a ausência de palavras, mas a escolha de palavras que produzam o sentido que se quer, apagando outros possíveis sentidos, interditando um dizer. (BORTOLINI, 2015, p. 341).

Há portanto uma história contada de modo unilateral, reafirmada por sujeitos Avá-guarani governados por meio da coerção realizada pela hidrelétrica, legitimada pelo Estado. Essa versão da história encobre a realidade de violência que alterou drasticamente a forma de ser e de viver guarani (*ñandereko*) impactada pela combinação dos efeitos da Itaipu e do agronegócio. Tal impacto interrompeu definitivamente e rapidamente as regras do bom viver guarani e suas condições (MELIÁ, 2015). Essas “regras” e condições tinham relação direta com a terra originária do povo, onde *Ñanderu* (seu deus) os instruiu durante gerações para viverem em harmonia e equilíbrio com todas as demais naturezas ali presentes, sempre trocando para uma coexistência plena.

Para o povo é na *tekoha* (*teko*: cultura; *ha*: território) que ocorre a cultura guarani. Por esse motivo, romper com o território originário viria a ser como perder grande parte de quem se é como povo, pois foram incontáveis gerações que construíram a sabedoria guarani naquele local. Então, viver em um novo território implicaria em ter que reaprender a viver. E, como consequência dessa violência, são crescentes os casos de suicídio nas aldeias.

De acordo com matéria de janeiro de 2020 do jornal Brasil de Fato⁹, o Ministério da Saúde alega que o número de suicídio indígena é quase três vezes maior do que a média nacional (os não-indígenas). Essa situação é extremamente triste e nos faz refletir; como questiona Ailton Krenak em sua obra *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019): que ideia de humanidade é essa que estamos criando em busca de justificar a violência? Ainda de acordo com o autor indígena, essa humanidade criou agências e instituições para poder se estruturar e manter a coesão de seu poder:

Essas agências e instituições foram configuradas e mantidas como estruturas dessa humanidade. E nós legitimamos sua perpetuação, aceitamos suas decisões, que muitas vezes são ruins e nos causam perdas, porque estão a serviço da humanidade que pensamos ser [...] Por que insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade? Será que não estamos sempre atualizando aquela nossa velha disposição para a servidão voluntária? Quando a gente vai entender que os Estados nacionais já se desmancharam, que a velha ideia dessas agências já estava falida na origem? Em vez disso, seguimos arrumando um jeito de projetar outras iguais a elas, que também poderiam manter a nossa coesão como humanidade. (KRENAK, 2019, p. 8-9).

Uma dessas instituições seria a própria escola e sua educação de origem ideológica colonial, nomeada por Paulo Freire como bancária. Essa educação incute em educandos e educandas um senso de inferioridade e incapacidade, cuja única salvação

⁹ Recomendamos a leitura da matéria para compreensão da situação. BIANCHINI, L. Dois indígenas Guarani cometem suicídio em duas semanas, no Paraná, **Brasil de Fato**. Disponível em: <https://www.brasildefatopr.com.br/2020/01/15/dois-indigenas-guarani-cometem-suicidio-em-duas-semanas-no-parana>. Acesso em: 10 de setembro de 2021.

seria tornar-se “branco”, negando suas próprias origens, povo, tradições e cultura, para fazerem parte de uma cultura hegemônica promovida pelo Estado (FREIRE, 1978). Dessa forma, com base nos pensamentos de Freire, Enrique Dussel (1980) salienta a importância dos sujeitos tomarem consciência crítica de sua situação de classe, grupo e região a partir de seu próprio e particular mundo cotidiano. Ademais, compreenderem-se como sujeitos agentes culturais, aptos à transformação social (PENNA, 2014).

A partir dessa compreensão, o nosso projeto de pesquisa e extensão buscou como metodologia qualitativa e empírica, realizar uma pesquisa-participante de mediação cultural em conjunto com o povo Avá-guarani do oeste do Paraná, sobretudo com as aldeias localizadas no Município de Diamante D’Oeste. Em consonância a Giane Lessa (2019), a mediação cultural que buscamos desempenhar possui um caráter transdisciplinar, cujo conceito promove a reflexão sobre as fraturas históricas e heterogeneidades culturais, e a ação social se propõe a fim de diminuir desigualdades sociais em nosso contexto latino-americano.

A potencialidade de nosso projeto esteve no deslocamento proposital da universidade para o campo concreto da realidade, pois este tipo de pesquisa modifica basicamente a estrutura acadêmica clássica na medida em que reduz as diferenças entre objeto e sujeito de estudo (BORDA, 1981). Como nos recorda Eduardo Viveiros de Castro (2005), em nossa prática em campo, realizada por meio do projeto de extensão universitária *Educomunicação e Cultura Guarani* a partir de 2019, habitamos o equívoco e visualizamos a diferença não como um obstáculo, mas como uma condição de significação.

Dessa forma, nossa metodologia se pautou principalmente na educação popular, ao considerarmos a mediação cultural como uma atitude pedagógica dos envolvidos (PILLOTTO; BOHN, 2014). Importante destacar que buscamos desempenhar também o “olhar etnográfico” (BRANDÃO, 1986), sobretudo durante as participações comunitárias, como o banho de rio, as refeições ou mesmo em práticas culturais na *Opy* (casa de reza), nas quais desempenhamos uma curiosidade epistemológica (FREIRE, 2009).

A partir do conceito-chave — diálogo — que alicerça a prática de mediação cultural (PILLOTTO; BONH, 2014), buscamos desempenhar uma comunicação intercultural com os guarani, entendida por Mignolo como inter-epistêmica (2010). Consequentemente, ainda que possuíssemos um objetivo pré-definido antes de irmos a campo, tanto o objetivo como a metodologia foram se transformando e adaptando-se às demandas da comunidade guarani no decorrer de seu desenvolvimento.

O diálogo, adotado por Freire como método, é uma práxis política com a intenção de libertação e autonomia daqueles que são oprimidos pelas elites oligárquicas nacionais e o imperialismo (AHUMADA; GARCÍA, 2018). E assim como a perspectiva da decolonialidade, a pedagogia da libertação de Freire nos reforçou a necessidade de criação de novos lugares de fala da cultura popular; ou seja, a reconquista do direito de enunciação e de pronúncia em busca do fim do processo de desumanização (PENNA, 2014). Para essa realização buscamos compreender o lugar de enunciação Avá-guarani a partir dos setores em que eles produzem conhecimento e percebem suas próprias identidades com relação à dominação à qual estão inseridos (VICH; ZAVALA, 2004).

Empregamos sobremaneira, princípios e pressupostos da educomunicação em nossa prática de educação popular, procurando utilizar o potencial dos meios de comunicação para o pronunciamento dos guarani. Mario Kaplún, argentino precursor da área, inspirado nas ideias de Freire, visualizou a verdadeira comunicação não como uma relação emissor-receptor que chamou de “comunicação bancária”, mas como uma possibilidade de intercâmbio e compartilhamento de saberes. Dentre suas práticas, o Cassete-fórum¹⁰ merece destaque, pois após constatar que a maior parte do grupo era semi-letrado, percebeu o quanto a oralidade não só fazia parte das vivências dos sujeitos como os constituía. Com base nesse diagnóstico, propôs a fita-cassete como meio de diálogo, tomada de decisões e comunicação comunitária. Kaplún também levou em consideração a espontaneidade e a expressão nessa comunicação, sem possíveis limitações do “certo” e “errado” (KAPLÚN, 1978).

A educomunicação é abordada como conceito por Ismar de Oliveira Soares (2000), que a define como uma concepção que absorve fundamentos dos campos da educação, da comunicação e das ciências sociais. Consequentemente, supera barreiras epistemológicas impostas pelo iluminismo e o funcionalismo das relações tradicionais, comuns aos campos de saber disciplinares que não se comunicam entre si. Em suma, podemos dizer que a educomunicação conecta ideias de Paulo Freire, principalmente com relação a pedagogia da libertação, e de Mário Kaplún, no que diz respeito à comunicação pedagógica. Com isso a educomunicação é tanto conceito como metodologia:

Conceitualmente, a educomunicação é usar a força dos meios de comunicação comunitários para dar voz ao que a mídia de referência silencia. [...] Como metodologia, seus pressupostos mudam o viés do discurso das mídias agregando o componente “consciência crítica”. (SILVA, 2019, p.6).

Logo, a educomunicação compreende os meios de comunicação como instrumentos interativos de educação popular, incentivando um processo conjunto de consciência crítica e prática transformadora. Ao utilizarmos seus princípios e pressupostos unidos à perspectiva decolonial, procuramos realizar em conjunto com a comunidade guarani uma pedagogia cuja postura pretendeu-se epistemologicamente decolonial. Quer dizer, todos os envolvidos em nossas práticas passaram por um processo de desconstrução e de aprendizado mútuo, trocando saberes sobre audiovisual e cultura guarani e desenvolvendo uma forma de comunicação, simultaneamente.

Essa metodologia foi aplicada em campo com grupos de crianças e jovens guarani no decorrer de nossas oficinas formativas, que abordaram o audiovisual em suas múltiplas possibilidades: o rádio e a sonoplastia, a fotografia e o vídeo. Neste ponto vale ressaltar que acreditamos que cada sujeito e seu povo deve ser representado por si mesmo, já que as lentes através das quais uma comunidade olha a vida, não são as mesmas lentes que outra comunidade utiliza (BENEDICT, 2014). Assim, adotamos também em nossas oficinas a concepção de fotografia decolonial de Alex Schlenker, estratégia que o fotógrafo vem desenvolvendo com base na estética decolonial. De

¹⁰ Com apenas uma fita-cassete e um gravador, Mario Kaplún desenvolveu um método de comunicação comunitária com um grupo de camponeses uruguaios. Este método consistia em uma fita enviada a cada comunidade com o lado A possuindo a gravação de um conteúdo gerador. Cada comunidade escutava, discutia e gravava uma resposta no lado B, e as principais discussões e sugestões eram re-enviadas às comunidades. Assim, a comunicação entre elas se retroalimentava em um ciclo contínuo.

acordo com o autor, essa estratégia deve converter-se em “ponte” para gerar uma “mirada-outra”. Vejamos suas três etapas:

Girar la cámara: lectura crítica/estrategias para desmontar la colonialidad visual (entendidas como el ejercicio para deshacer la diferencia colonial que es epistémica y ontológica: el patriarcado y el racismo controlan).[...]; diluir las zonas de acción visual: des/re-aprender las posibilidades de la (auto)representación visual a partir del sentido grupal/comunitario; (re)pensar la relación entre arte y pueblo (comunidad)”. (SCHLENKER, 2012, p. 198).

Ao nos atentarmos à terceira etapa, o autor faz referência a arte em sua relação com o povo. Em termos linguísticos, a arte estaria no nível supralinguístico, ou seja, em um sistema de super significantes que permite a transmissão de mensagens sem códigos, cuja significação está na expressão (DUARTE JR., 1988). Quer dizer, a arte comunica algo por meio da expressão do sujeito, ainda que essa comunicação possa ocorrer de modo ambíguo. Da mesma forma, a comunicação, por mais objetiva que se possa parecer, também expressa a subjetividade do sujeito. Nas palavras de João Francisco Duarte Jr. (1988, p. 82) “Comunicação e expressão, portanto, são dois processos que se imbricam; não podemos pretender dicotomizar estes conceitos, pensando numa comunicação ou numa expressão que se deem de forma ‘pura’”. É importante trazermos esse debate, pois compreendemos os materiais audiovisuais criados pelo povo Avá-guarani não apenas como uma forma de comunicação, mas sobretudo como expressão.

Retomando a estética decolonial em que Schlenker se baseia para sua estratégia de fotografia, Walter Mignolo (2018) a define como uma forma de desvendar e desfazer a retórica da Modernidade que esconde a lógica da colonialidade do modo como ela se apresenta. Em outras palavras, descolonizar a estética é necessário para libertar nossa *aisthesis*¹¹, aquela que foi condicionada pelas regras traçadas por Kant ao definir estética como percepção do belo. Essa operação cognitiva que definiu a estética de forma eurocêntrica, constituiu a colonização da *aisthesis* de todos os “outros”, implicando na manipulação de nossa forma de perceber e sentir o mundo. Dessa forma, a estética decolonial implica em desconstruir o pensar e o fazer de origens coloniais e celebrar as formas comunais de vida (MIGNOLO, 2018), como o *ñandereko* Avá-guarani.

Portanto, nossa pesquisa-participante teve como objetivos: auxiliar a mediação cultural do povo Avá-guarani para demais povos indígenas e não-indígenas, de modo a colaborar, com estes últimos, para a descolonização de suas formas de ser e de saber; colaborar no protagonismo guarani a partir da criação e divulgação de seus próprios materiais em meios e tecnologias audiovisuais; oportunizar a libertação de nossa *aisthesis*; e aprender a cultura Avá-guarani enquanto formas de ser e de saber.

A justificativa de nossa pesquisa esteve pautada, para além de demandas da própria comunidade Avá-guarani que nos solicitou as oficinas de audiovisual, no Artigo 16 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Ao que concerne o direito de possuir seus próprios meios de informação, em seus próprios idiomas e ter acesso a todos os demais meios de informação não indígenas, sem

¹¹ *Aisthesis*, palavra de origem grega, faz acepção aos processos e mecanismos da percepção, favorecidos pelos sentidos do ser humano (olfato, paladar, visão, audição, tato, dentre outros); todavia, a partir dos argumentos de Kant, esta ideia passou a ser interpretada como “sensação/sensibilidade do belo” e ressignificada, posteriormente, como “estética”.

qualquer discriminação. Ademais, também nos pautamos na Convenção n. 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) realizada em 1989 e ratificada por 14 países latino-americanos, com destaque ao artigo 27 da parte VI – Educação e Meios de Comunicação:

1. Os programas e os serviços de educação destinados aos povos interessados deverão ser desenvolvidos e aplicados em cooperação com eles a fim de responder às suas necessidades particulares, e deverão abranger a sua história, seus conhecimentos e técnicas, seus sistemas de valores e todas suas demais aspirações sociais, econômicas e culturais. (OIT, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 1989).

Comentando brevemente nossas práticas em campo, iniciadas em 2019 com as oficinas, poderíamos dizer que o mais impressionante, para além da concentração e rápido aprendizado, foi presenciar a auto-organização guarani. Os jovens e crianças se revezavam entre fotografar, filmar e gravar áudio, de modo que todos pudessem ter a oportunidade de participar de todas as tarefas. Muitas vezes eles mesmos passavam o equipamento para o colega, explicando em guarani como realizar determinada ação. Na cerimônia de encerramento do encontro regional de 2019 que participamos, o guarani Sérgio Daniel Medina declarou a importância de realizar aqueles registros em audiovisual:

Para los que participaron en esta reunión, en este momento ya terminamos nuestro trabajo, muchas gracias. Nosotros no ganamos dinero con esto. Algunas personas se rien de nosotros. Porque nosotros queremos sacar las fotos, filmar videos, entre otras cosas. Por eso participé. Porque anteriormente nuestros xamoikuéra [líderes espirituais] no tenían forma de tomar fotos. En la actualidad ya contamos con las herramientas necesarias para tomar fotos y también personas que nos ayudan. [...] Nosotros queremos registrar lo que está pasando en las reuniones, y al filmar los videos y editarlos en Unila. (MEDINA, 2019).

Após este evento combinamos de editar os materiais em conjunto na universidade, mas infelizmente nossos planos não se fizeram possíveis devido a pandemia do Covid-19. Impossibilitados de visitar as aldeias, decidimos acolher outra demanda da comunidade: a criação de um portal. Foi assim que o Educom Guarani virou um site¹² que apresenta, promove e dissemina o que construímos em conjunto com a comunidade e proporciona o espaço que os guarani estimam como necessário para mediar sua cultura, tradições e história para demais povos indígenas e não-indígenas, em acesso livre para qualquer pessoa.

No portal Educom Guarani os sujeitos guarani têm seu objeto cultural, no caso os áudios, fotos e vídeos, mediados pela internet, um espaço de transição entre o privado e o público, o particular e o geral, a aldeia local e o ambiente global. Estes materiais audiovisuais e o próprio site se tornam, então, signos capazes de produzir deslocamentos. Isto posto, a mediação cultural Avá-guarani ocorre como um ato de afirmação ética, destinada a transcender o âmbito dos interesses individuais e o obstáculo estrutural de nossa democracia, visando viabilizar relações e convivência de sujeitos indígenas e não-indígenas, o “viver junto”, o “viver comum” (PERROTTI; PIERUCCINI, 2014). Em tais circunstâncias, podemos dizer ainda que essa mediação restaura e reafirma valores “transcendentes”, sendo uma força ativa, instituinte, pois é um ato de criação (PERROTTI; PIERUCCINI, 2014).

¹² www.educomguarani.com

De certa forma, nós fomos os primeiros sujeitos a ter contato com a mediação cultural guarani, a “Arandu Guatahá, o caminho da sabedoria Avá-guarani”. Pois, durante nossas vivências, rompemos com uma existência individual e ilhada e passamos a ter uma existência social comunitária que não apenas envolveu a comunicação e a expressão, como também a cognição e a afetividade. Todo esse processo fez com que des-cobrissemos essa história que é rotineiramente encoberta por meio da colonialidade e, enfim, trilhar um caminho de sabedoria Avá-guarani re-aprendendo o viver comum. Para complementar, é necessário evidenciarmos que a mediação cultural é uma categoria situacional (PERROTTI; PIERUCCINI, 2014), nesse caso concretizada a partir da realidade Avá-guarani das aldeias *Tekoha Añetete* e *Tekoha Itamarã* e processos precisos que procuramos descrever neste texto.

Considerações finais

Finalmente, pudemos compreender como a história sobre a América Latina ainda é contada de forma unilateral, de modo a encobrir a história e a cultura de povos originários. Dessa forma, ao retomarmos este passado pelo perspectivismo indígena, desempenhamos o senso crítico e reconhecemos a existência de uma relação de opressão e exploração que se iniciou com a invasão dos europeus ao território de Abya Yala em 1492. Com o estranhamento provocado por este encontro com o “outro”, “não-europeu”, incitado pelo racionalismo eurocêntrico, a espécie humana foi segmentada e hierarquizada a partir do conceito de raça.

A “civilização” europeia se instalou na região a partir do rapto das terras indígenas e a exploração dos povos originários, dando origem à oposição “oligárquica terrateniente” e “povo”, que ainda hoje forma o Estado. Este Estado, a princípio colonial e agora nacional, desempenha desde então um governo disciplinar e pastoral, visando a hegemonização cultural, de modo a criar uma monocultura nacional por meio da lógica de purificação étnica.

Dessa forma, o Estado em seu processo de objetificação do sujeito, pratica a instrumentalização de seu eu, conquistando-o como aliado de seu poder. O que é fundamental para a sua manutenção, visto que há uma disputa constante entre as identidades presentes na sociedade. Entretanto, como comprovamos, ao considerarmos o Estado como uma condensação-materialização de determinadas relações sociais, a oligarquia permanece exercendo poder ainda hoje por meio de práticas do colonialismo interno. Bem como, a matriz de poder implementada durante a colonização ainda se faz presente por meio da colonialidade.

Na década de 70, durante as ditaduras militares na América Latina, com a construção da Hidrelétrica Itaipu Binacional e o alagamento da terra originária, o povo Avá-guarani sofreu um processo de deslocamento forçado. O que alterou violentamente o ñandereko (modo de ser guarani), que durante gerações compôs a sabedoria necessária para a prática de seu bem viver. Dependentes hoje do assistencialismo da instituição e do Estado, vivem uma expressão do colonialismo interno que os silencia, bem como classifica-os em um sistema econômico capitalista, de modo a compor a classe dos pobres.

Buscando des-cobrir essa realidade e re-aprender o viver comum com o povo, nossa pesquisa esteve pautada na educomunicação, principalmente no que concerne ao uso de tecnologias e meios de comunicação para a prática de educação popular. Essa

prática foi realizada por meio de uma pesquisa-participante desempenhada em conjunto com a comunidade Avá-guarani das Tekoha Itamarã e Tekoha Añetete, desenvolvida por meio do projeto de extensão universitária Educomunicação e Cultura Guarani a partir de 2019.

Em nossa prática em campo, também procuramos nos calçar na estética decolonial para o rompimento com a estética do belo e o aprisionamento de nossas *aisthesis*. A estratégia de fotografia decolonial foi fundamental para que os sujeitos guarani pudessem representar sua realidade a partir de seu próprio ponto de vista, à considerar que somos incapazes de representar uma realidade que não nos pertence. Dessa forma, realizamos oficinas em rádio e sonoplastia, fotografia e vídeo com êxito, facilitando o protagonismo guarani em meios e tecnologias audiovisuais.

Como resultados de nossa pesquisa-participante podemos elencar as centenas de materiais audiovisuais protagonizados pelos Avá-guarani por meio de nossas oficinas, bem como a criação do portal Educom Guarani, que hoje auxilia a mediação cultural do povo para demais povos indígenas e não-indígenas. Essa mediação cultural guarani que apresenta o caminho da sabedoria deste povo pode ser compreendida como um ato de significação, segundo Perrotti e Pieruccini (2014), pois além de ser situacional e criacionista, contribuiu para a redefinição da noção de mediação, comunicação, expressão e cultura.

Referências bibliográficas

AHUMADA; Miguel e GARCÍA, Xus. **Reflexiones sobre el Método Paulo Freire. Más allá de un metodología, una praxis política.** In: Educação e Filosofia. Uberlândia: v. 32, n. 66, set./dez. 2018, p. 1273-1306.

ANSALDI, Waldo. **Frivola y casquivana, mano de hierro en guante de seda: Una propuesta para conceptualizar el término oligarquía en América Latina.** In; Funes, Patricia (org). América Latina: Planteos, Problemas, Preguntas. Buenos Aires: Editora Manuel Suárez, 1992, p. 13-20.

BARROS, João. **Direção de Consciência em Foucault: Conexão entre Ética e Filosofia Política.** In: Revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora: v. 14, n. 1, 2012, p. 215-236.

BARROS, João. **Geopolítica del conocimiento: Control de la subjetividad y del conocimiento en la descolonialidad epistémica.** In: Revista de Ciências Sociais. Fortaleza: v. 50, n. 2, jul./out. 2019, p 31-50.

BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa.** São Paulo: Perspectiva, 2014.

BORDA, Orlando Fals. **Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular.** In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). Pesquisa participante. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 42-62.

BORTOLINI, Jairo. **Sustentabilidade Nas Comunidades Tradicionais Guarani do Oeste do Paraná – A Trajetória Do Silenciamento De Um Povo.** In: Web-revista Sociodialeto. Campo Grande: v.5, n.15, mai. 2015, p. 310-350.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Entre a observação participante e a pesquisa participante memórias e imaginários ao redor de vivências com pesquisas entre “puras” “aplicadas” “etnográficas” e “participantes”**. São Paulo: Rosa dos Ventos, 1986.

BRIGHENTI, Clóvis Antônio e CÁRDENAS, Linda Osiris. **Educação Escolar Guarani em Contexto Transfronteiriço**. In: LANDA, Mariano e HERBETTA, Alexandre. Educación Indígena e Interculturalidad: Un debate epistemológico y político. Goiânia: Editora Imprensa Universitária, 2017, p.449-482.

BRULON, Bruno. **Descolonizar o pensamento museológico: reintegrando a matéria para re-pensar os museus**. *Anais Do Museu Paulista*. São Paulo: Nova Série, vol. 28, 2020, p. 1-30.

CASANOVA, Pablo González. **Colonialismo interno [una redefinición]**. In: BORON, Atílio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina. (org.) La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

CONTARDO, Eduardo Ruiz, **Crisis, descomposición y neo-oligarquización del sistema político en América Latina Política y Cultura**, In: Crisis, descomposición y neo-oligarquización del sistema político en América Latina Política y Cultura. Distrito Federal/ México: n. 5, otoño, 1995, p. 69-87.

CORNEJO POLAR, Antonio. El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas Andinas. Voz y letra en el “diálogo” de Cajamarca. *Signos Literários*, Cidade de México, p. 169-236, jul./dez. 2005.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. RIBEIRO, V. (trad.) Bauru: EDUSC, 1999.

DNUDPI. **Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas**. NAÇÕES UNIDAS: Rio de Janeiro: UNICRio, 2008

DUARTE JR, João Francisco. **Fundamentos estéticos da educação**. Campinas: Papirus, 1988.

DUSSEL, Enrique. **El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad**. Quito: Ediciones Abya-yala, 1994.

DUSSEL, Enrique. **La pedagogia Latino Americana**. Bogotá: Nueva America, 1980.

ESMPU. **AVÁ-GUARANI: a construção de Itaipu e os direitos territoriais**. / organizadores: Gustavo Kenner Alcântara ... [et al.]. – Brasília: ESMPU, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população. Curso dado no College de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné Bissau: registros de uma experiência em processo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia. Saberes Necessários à Prática Educativa**. São Paulo: Paz & terra, 2009

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Minas Gerais: editora UFMG, 2013.

HIRSH, Joachim. *¿Qué Significa Estado? Reflexiones acerca de la teoría del Estado capitalista*. In: **Rev. Sociol. Polít.** Curitiba: 24, jun. 2005, p. 165-175.

KANT, Immanuel. *Determinação Do Conceito De Uma Raça Humana*. Trad. de Alexandre Hahn. In: **Kant e-Prints**. Campinas: Série 2, v. 7, n. 2, jul.-dez. 2012, p. 28-45.

KAPLÚN, Mario. **Cassette-foro. Un sistema de comunicación participativa. Extractos del Informe Final de la experiencia de Cassette-Foro Rural realizada en Uruguay**. In: PRIMER SEMINARIO LATINO AMERICANO DE COMUNICACIÓN PARTICIPATORIA, 1978, Montevideo. IPRU- Instituto de Promoción Económico-Social del Uruguay. Quito: Revista Chasqui - Latinoamericana de Comunicación, 1978.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

LACLAU, Ernesto. **La razón populista**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

LAZZARINI, Camila Cristina. **Arandu Guataha: A Mediação Cultural Avá-guarani. Uma Pesquisa-Participante nas Tekoha Itamarã e Tekoha Añetete**. Disponível em: <http://dspace.unila.edu.br/123456789/6363>. Acesso em 20 de abril de 2022.

LESSA, Giane. **Desafios da criação do curso de Letras, Artes e Mediação Cultural na Universidade Federal da Integração Latino-americana**. In: A. M. Costa e Silva, I. Macedo & S. Cunha (Eds.), Livro de atas do II Congresso Internacional de Mediação Social: a Europa como espaço de diálogo intercultural e de mediação. Braga: CECS, 2019, p. 46-68.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, cap. 7, p. 127-168.

MEDINA, Sérgio Daniel. **Educomunicador Sergio Mirí Medina Jovem Liderança. 2''25'**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fHB2QnFX5Yc>. Acesso em 20 abril 2022.

MELIÀ, Bartolomeu. *El buen vivir se aprende*. Sinéctica, Tlaquepaque, n. 45, p. 1- 12, dezembro de 2015.

MELIÀ, Bartolomeu. **O encobrimento da América**. In: ZWETSCH, R. 500 anos de invasão, 500 anos de resistência. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, cap 5. p. 67-80.

MIGNOLO, Walter. **Aiethesis Decolonial. Artículo De Reflexión**. Bogotá: Calle 14, V. 4, N. 4, Enero - Junio De 2010, p. 10-25.

MIGNOLO, Walter. **Museus no horizonte colonial da modernidade - Garimpando o museu (1992) de Fred Wilson**. Trad. de Simone Neiva Loures Gonçalves e Gisele Barbosa Ribeiro. In: Museologia & Interdisciplinaridade. Brasília: v. 7, n. 13, jan-jul 2018, p. 309-324.

OLIVEIRA SOARES, Ismar. **Educomunicação: As perspectivas do reconhecimento de um novo campo de intervenção social. O caso dos Estados Unidos**. In: Eccos Revista Científica - Uninove. São Paulo: v. 2 n. 2, dez. 2000.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TRABAJO OIT. **Convenio Núm. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales**. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe: 1989.

PENNA, Camila. **Paulo Freire no pensamento decolonial: um olhar pedagógico sobre a teoria pós-colonial latino-americana**. In: Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas. Brasília: v. 8, n. 2, 2014.

PERROTTI, Edmir; PIERUCCINI, Ivete. **A mediação cultural como categoria autônoma**. In: **Informação & Informação**. Paraná: v. 19, n. 2 2014, p. 01-22.

PILLOTTO, Silvia e BONH, Letícia. **Mediação cultural como possibilidade de aprendizagem na infância**. In: Revista GEARTE. Porto Alegre: v. 1, n. 2, ago/2014.

QUIJANO, Anibal. **Colonialid del poder, Eurocentrismo y América Latina**. In: Lander, E. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: UNESCO-CLACSO, 2003, p. 201-246.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidad y modernidade/racionalidade**. In: Revista Peru Indígena. Lima, v. 13, n. 29, 1992, p. 11-20.

REDACCIÓN BBC. **La deuda, el motor que impulsó la Conquista de América y el nacimiento de la economía moderna**. Londres: BBC NEWS, 2018.

ROITMAN ROSENMAN, Marcos. **Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana**. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

RUFER, Mario. **Nación y condición poscolonial: sobre memoria y exclusión en los usos del pasado**. In: BIDASEA, K. A. (org) Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IDAES, 2016, p. 275-296.

SCHLENKER, Alex. **Imagen, memoria, modernidad: “perspectivas-otras” para el abordaje de la representación visual**. In: Mignolo, W; Gomez, P. P. Estéticas y opción decolonial. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012, p. 163-208.

SEGATO, Rita. **La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad**. In: BIDASEA, K. A. (org) Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IDAES, 2016, p. 31-64.

SILVA, Merli Leal. **Pedagogia freireana na perspectiva da educomunicação popular**. In: Revista Educação Popular. Uberlândia: v. 18, n. 3, set./dez. 2019.

TWAITES REY, Mabel. **Estado ¿Que estado?** In: TWAITES REY, M. LOPEZ, A. Entre Tecnócratas Globalizados y Políticos Clientelistas: Derrotero del Ajuste Neoliberal En El Estado Argentino. Buenos Aires: Prometeo, 2005, p. 20-41.

VICH, Victor e ZAVALA, Virginia. **Oralidad y poder: herramientas metodológicas**. Bogotá: Grupo editorial Norma, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Equívocos da identidade**. In: GONDAR, J.; DODEBEI, V. **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005, p. 145-160.

VOGADO, Vicente. **A Guardiã das Aguas - com Xamoi Vicente Ñengavyju Vogado. 6’9’**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aKYxFRBIOuA>. Acesso em: 08 de abril de 2022.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção e leitura**. São Paulo: Ubu editora, 2018.

Camila Cristina Lazzarini

Mestranda em Integração Contemporânea da América Latina na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila), graduada em Letras - Artes e Mediação Cultural pela Unila e em Design Gráfico pelo Centro Universitário Belas Artes de São Paulo.

A tradução para o espanhol da *Cartilha de Direitos Trabalhistas e Previdenciários para Imigrantes e Refugiados*

*Barbara Zocal da Silva
Bruna Macedo de Oliveira
Heloísa Pezza Cintrão
Santiago Eduardo Ortiz Moreno*

Resumo: Neste artigo tratamos do trabalho de tradução para o espanhol da *Cartilha de Direitos Trabalhistas e Previdenciários para Imigrantes e Refugiados* do GEMDIT - Grupo de Pesquisa em Migração e Direitos Internacionais do Trabalho. Iniciamos com uma apresentação das características da Cartilha, a partir dos fatores de análise textual para a tradução propostos por Christiane Nord (2016 [1988], p. 73-243). Na sequência, informamos sobre ferramentas e materiais utilizados para pesquisa, documentação e, principalmente, sobre o recurso que permitiu gerir o trabalho distribuindo-o entre os membros da equipe dessa tradução que foi realizada virtualmente pela internet, durante o distanciamento da pandemia, tocando também, brevemente, no conceito de tradução colaborativa. Na terceira parte, trazemos exemplos de desafios nessa tradução, com o percurso para chegar à decisão de como tratar cada um deles.

Palavras-chave: tradução português-espanhol, direitos trabalhistas, direitos previdenciários, imigrantes, refugiados.

Antes da apresentação geral do texto-fonte, uma primeira questão a ressaltar se refere a seu léxico em campo de especialidade. Por um lado, uma tradução que envolve ramos do Direito gera a expectativa de encontrar termos que pediriam uma precisão que em alguns casos poderia ser atingida, uma vez que, em relação a alguns temas da Cartilha, como migração e refúgio, diferentes países seguem convênios, protocolos ou acordos que são internacionais. Esses casos demandariam conseguir documentação para identificar com precisão os termos correspondentes em espanhol. Tal relação de equivalência está representada no item (a) da Figura 1.



Figura 1

Fonte: elaboração própria

Por outro lado, também seria possível prever diferenças culturais, dado que as organizações administrativas e as legislações nem sempre coincidem entre países e, portanto, tampouco entre diferentes línguas, e poderiam diferir internamente no espanhol, entre países hispanofalantes, inclusive devido à variação linguística. Quanto a isso, prevíamos dois tipos de situação: casos de não correspondência exata, mas com algum tangenciamento entre termos, o que está representado no item (b), ou ainda casos de termos cujo próprio referente só existisse na cultura de partida, no caso, o Brasil, o que representamos no item (c) da Figura 1.

Uma questão seria decidir que tratamento dar a ocorrências destes dois últimos casos, em que já não parece possível falar em “equivalência” tradutória. A solução dependeria da função da nossa tradução, ou seja, para quem ela é feita, para que será usada etc. Ao fim do capítulo, os exemplos selecionados ilustrarão diferentes casos.

Amparar-nos na finalidade (ou função) da tradução para resolver problemas de não correspondência entre termos e de variação linguística foi central, por isso, a seguir tratamos de algumas “ferramentas conceituais” das abordagens funcionalistas da tradução.

Um trabalho considerado fundador das chamadas “abordagens funcionalistas” foi o livro de Hans Vermeer e Katharina Reiss publicado na Alemanha em 1984, que trata do que se conhece por teoria do *Skopos*, palavra do grego que significa “finalidade”, e que os autores usaram para designar a finalidade (função) de uma translação. “*Traslación*” foi como se traduziu para o espanhol a palavra alemã adotada para diferenciar-se da palavra que designa “tradução”, e foi utilizada no livro como termo que engloba tanto a tradução (escrita) quanto a interpretação (tradução oral). Uma ideia central da teoria do *Skopos* é que toda translação é uma *ação comunicativa* e, sendo uma ação, é regida pelo mesmo princípio da teoria geral da ação, ou seja, o de que toda ação é dirigida principalmente por sua finalidade. “As decisões de uma translação dependem de um princípio dominante a partir do qual se decide *se e o que se*

transfere, assim como a estratégia (o *como*) dessa translação. *O princípio dominante de toda translação é sua finalidade*”¹ (REISS; VERMEER, 1996 [1984], p. 80, tradução do espanhol nossa). Esses autores também propuseram que: “Uma teoria completa da translação deveria poder estabelecer regras necessárias para analisar as (expectativas sobre as) situações finais e deduzir, a partir delas, as condições para realização de uma translação”.² (REISS; VERMEER, 1996 [1984], p. 69, tradução do espanhol e grifo nossos).

A ideia de estabelecer formas de analisar expectativas sobre as situações de uma translação talvez tenha inspirado a proposta feita por Nord (2016 [1988]), de um modelo funcionalista de análise textual pensado especificamente para a tradução. Trata-se de traçar o perfil do texto de partida, assim como da situação de chegada e do projeto de tradução, a partir de um conjunto de fatores externos e fatores internos do texto que respondem a perguntas como: quem?, para quê?, o quê?, com quais palavras?, com/em quais orações?, com qual tom? (Figura 2).

FATORES EXTERNOS (Informações que costumam estar nos paratextos)		FATORES INTERNOS (Informação dependente do exame de aspectos linguísticos do texto)	
Quem transmite	emissor/produtor	Sobre qual assunto se diz	tema(s) do texto
Para quê	intenção do emissor	O quê	informação/conteúdo
Para quem	público-alvo	(o que não)	pressuposições de conhecimento feitas pelo autor
Por qual meio	meio ou canal	Em qual ordem	estruturação do texto
Em qual lugar	local de produção	Com quais elementos não verbais	elementos não linguísticos ou paralinguísticos no texto
Quando	momento de produção	Com quais palavras	características lexicais
Por quê	motivo da comunicação	Em quais orações	estruturas sintáticas
Com qual função	função comunicativa na recepção	Com qual tom	características suprasegmentais de entonação e prosódia
Com qual efeito?			

Figura 2

Fonte: elaboração própria

Apresentaremos o perfil da Cartilha e de seu projeto de tradução com base nessa proposta de análise de Nord.

Perfil da Cartilha: fatores externos

Produtor: Grupo de Pesquisa em Migração e Direito Internacional do Trabalho (GEMDIT) do Departamento de Direito do Trabalho e Seguridade Social (DTB) da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. **Emissores:** GEMDIT, em colaboração com a Caritas Arquidiocesana de São Paulo (CASP).

¹ “... las decisiones de una traslación dependen de un principio dominante a partir del cual se decide si y qué se transfiere, así como la estrategia (el cómo) de ésta traslación. **El principio dominante de toda traslación es su finalidad.**” (negrito dos autores)

² “Una teoría completa de la traslación debería por tanto (poder) establecer las reglas necesarias para analizar las (expectativas sobre las) situaciones finales y deducir a partir de éstas las condiciones para la realización de una traslación.”

Para quem (intenção do emissor): oferecer uma seleção de informações básicas e essenciais sobre direitos trabalhistas e previdenciários, respondendo “às questões mais comuns que os migrantes têm quando trabalham no Brasil” (GEMDIT, 2021, p. 20), de forma acessível, transmitindo solidariedade e inspirando confiança. Instrumentalizar a população de imigrantes e refugiados no Brasil para conhecer e fazer valer seus direitos trabalhistas e previdenciários.

Para quem (público-alvo): “todos que migraram para o Brasil, independentemente da situação em que estejam, com ou sem documentação regularizada” (GEMDIT, 2021, p. 20).

Por qual meio: escrito, em formato eletrônico, em PDF publicado na página do GEMDIT USP (<https://sites.usp.br/gemdit/>), com acesso aberto e gratuito para *download*.

Em qual lugar (local de produção): São Paulo, Brasil.

Quando: publicada na primavera de 2018. Atualizada em fevereiro de 2020 e com nova revisão linguística em julho de 2021, por grupo da FFLCH USP coordenado pela professora Adriana Zavaglia, também coordenadora da tradução da Cartilha para o francês. Portanto, produção com pouco distanciamento temporal do momento da tradução.

Por que (motivo da comunicação): o posfácio do coordenador do GEMDIT, professor Antonio Rodrigues de Freitas Jr., explica a motivação do projeto e da própria criação do grupo, vinculada a esse projeto: a Cartilha surgiu como forma de suprir uma demanda apresentada por uma ativista dos direitos dos migrantes, durante uma das edições do curso “São Paulo de todos os imigrantes”, oferecido por esse professor da Faculdade de Direito da USP, na Câmara de Vereadores de São Paulo. Na ocasião, essa ativista solicitou do professor a criação de um texto informativo cujos produtores fossem sensíveis e solidários às aflições vivenciadas pelos migrantes, e que assim lhes inspirasse mais confiança, à diferença de sua percepção a respeito de materiais disponibilizados por órgãos governamentais. Essa demanda se uniu à intenção de “colocar em prática um grupo de estudos, de pesquisa e de extensão de serviços à comunidade” na Faculdade de Direito da USP. Cria-se então o GEMDIT, tendo como primeira missão a elaboração da Cartilha.

Com qual função: Trata-se de um material com função informativa ou denotativa, mas no qual tem papel importante a função apelativa (estabelecer uma relação de acolhimento e confiabilidade com o público-alvo).

Tais fatores externos permanecem inalterados no projeto de tradução, em sua grande maioria. O próprio projeto de tradução implica a dissociação entre emissores e produtores: os emissores permanecem os mesmos, mas o grupo de tradução passa a ser produtor do texto em espanhol. Na tradução, o conjunto mais amplo de destinatários da Cartilha em português (o “para quem”) se afunila para migrantes hispanofalantes, especialmente de nacionalidades de maior contingente migratório recente em São Paulo e em maior risco de vulnerabilidade de direitos. Isso deu ao grupo de tradução diretrizes sobre variedades do espanhol a priorizar. Altera-se também o fator externo “quando”: a tradução foi feita entre julho e outubro de 2021, passando ainda por algumas revisões entre novembro e dezembro de 2021, e a partir daí foi rediagramada por Victor Raduan da Silva, membro do GEMDIT. Assim como a Cartilha em português, a tradução está

disponível na página do GEMDIT USP, em formato eletrônico (PDF) de acesso aberto, para *download* gratuito.

Perfil da Cartilha: fatores internos

Os fatores internos se correlacionam com os externos.

Sobre qual assunto (tema): direitos trabalhistas e previdenciários de imigrantes e refugiados no Brasil.

O que se diz (conteúdo/informação): conteúdo amplo sobre o assunto (PDF de 128 páginas, com ilustrações), por ex.: Lei de Migração brasileira, o que saber antes de trabalhar — direitos de imigrantes em relação com o de brasileiros, tipos de trabalhador, trabalho análogo ao escravo, documentos para trabalhar e como adquiri-los, direitos dos empregados (ex. na demissão, seguro desemprego), direitos relativos ao salário (ex. salário mínimo, auxílios, descontos permitidos em folha de pagamento), em que consiste a Seguridade Social no Brasil, o que é INSS e como contribuir, auxílios previdenciários, aposentadoria, problemas no trabalho e como proceder (abuso, discriminação, xenofobia), onde procurar ajuda em São Paulo.

Em qual ordem: apresentação, seis capítulos (os capítulos de 2 a 4 mais extensos e com vários subitens), posfácio. Títulos dos capítulos: 1. Direitos do Migrante no Brasil (9 p.), 2. O que preciso saber antes de trabalhar? (20 p.), 3. Os direitos trabalhistas (25 p.), 4. E a Seguridade Social? O que é isso? (28 p.), 5. Problemas comuns no trabalho e como proceder (7 p.), 6. Onde posso procurar ajuda? (5 p.).

Com quais palavras: presença de termos do direito trabalhista e previdenciário (brasileiro e também do direito internacional) e de termos relativos a situações de imigração e refúgio (direitos humanos), mas também palavras relacionadas a situações cotidianas de trabalho (ex.: salário, férias, família). Algumas das 100 palavras-chave³ são: você, eu, INSS, benefício, empregador, carteira, residência, lotérica, ajuda.

Em quais orações: é frequente (quase sistemática) na Cartilha uma estrutura em diálogo, em que os destinatários são representados de forma individualizada em tratamento informal (“eu” e “você”), com perguntas e respostas (“Existe uma lei...?” > “Existe sim.”; “Tenho direito a...?”). Também são muito frequentes as subordinadas condicionais (“Se o seu empregador...”; “Caso você...”). Há estruturas instrucionais (“Você pode/deve...”; “Acesse o site...”; “É importante...”), definições, explicações e exemplos. Não há longos períodos complexos, a ordem das orações é direta, favorecendo a clareza e uma leitura fluida. Predominam verbos em presente de indicativo, futuro, infinitivo e subjuntivo.

Com qual tom: acolhedor e solidário, por vezes emotivo (“Migrar é um direito!”, “Você não está sozinho!”). O leitor é interpelado individualmente, com tratamento “você”. Assim, ao mesmo tempo em que o assunto se insere num campo de especialidade (do Direito), o que poderia favorecer um tom formal, opta-se por adotar um tom informal e amigável, compatível com um material de divulgação para um público leigo com o qual se busca proximidade e confiança.

³ Extraídas com ferramentas da Linguística de Corpus.

Com quais elementos não verbais: além de se tratar de uma impressão em cores, há tabelas e quadros vermelhos destacando partes do texto e, principalmente, há abundância de ilustrações em cores vivas e como aspecto lúdico, de personagens simpáticos, que representam a população imigrante com estereótipos de nacionalidades, provavelmente para facilitar reconhecê-los como de certa procedência (indígena andina, oriental, mexicana, africana e árabe). São personagens que reaparecem ao longo da Cartilha nas diversas situações migratórias e trabalhistas explicadas. Várias dessas imagens contêm termos ou palavras-chave em português (ex.: auxílio-acidente).



Figura 3

Fonte: Cartilhas do GEMDIT (disponíveis em <https://sites.usp.br/gemditi/cartilha/>)

Também para os fatores internos, o projeto de tradução mantém as mesmas características do texto-fonte, em sua maioria. Difere, no léxico, pela decisão de apresentar de forma bilíngue vários dos termos e de adotar um tratamento menos informal em espanhol para dirigir-se ao leitor (*usted*, em vez de *tú* ou *vos*), por considerarmos que não há total simetria situacional entre o português e o espanhol nesse aspecto, bem como pela diversidade de variedades do espanhol que a Cartilha teria quanto a seu público-alvo (uma opção por *usted* nos pareceu ter maior abrangência geográfica nesse aspecto, do que uma escolha entre *tú* ou *vos*).

Quanto às palavras em português inseridas nas ilustrações, decidimos por sua manutenção no texto traduzido, não pela dificuldade de acesso para editá-las, mas porque sua presença nos pareceu positiva como estratégia auxiliar para fazer a ponte entre as duas línguas, disponibilizando também certos termos em português.

Tenho condições de trabalhar, mas fiquei doente ou me machuquei por causa do trabalho. E agora?

AUXÍLIO-DOENÇA E AUXÍLIO-ACIDENTE



Tengo condiciones de trabajar, pero me he enfermado o lastimado a causa del trabajo...

SUBSIDIO POR ENFERMEDAD Y POR ACCIDENTE



Estou grávida e desempregada. Recebo ajuda?

SALÁRIO-MATERNIDADE



Estoy embarazada y desempleada. ¿Recibo ayuda?

SUBSIDIO POR MATERNIDAD



Figura 4

Fonte: Cartilhas do GEMDIT (disponíveis em <https://sites.usp.br/gemdit/cartilha/>)

Tal estratégia era especialmente importante nos casos em que havia maior distância linguística (menor transparência) entre os termos em língua portuguesa e espanhola. É o caso da correspondência para os “auxílios” (“auxílio-doença” e “auxílio-acidente”), ou para o “salário-maternidade”, por exemplo, todos normalmente contendo em espanhol a palavra “subsídio” (Figura 4). Acreditamos que a presença de termos em português nas imagens, aliada a seu oferecimento em português no próprio texto, ao lado de sua tradução para o espanhol, daria conta deste duplo propósito: a compreensão na própria língua materna (espanhol); e a facilitação da comunicação institucional no Brasil, pelo conhecimento das palavras em português.

Nessa mesma lógica, decidimos não apenas traduzir, mas manter entre parênteses, em português e com itálico, muitos dos termos que apareciam no corpo do texto, como se pode observar nos casos a seguir, no item 2 da Figura 5, “Percibir por los días trabajados (*saldo salarial*)”, e no item 4, “bono anual (*13º salário*)”. Concluímos que a consulta à Cartilha atenderia de forma mais ágil e eficaz à finalidade de facilitar a comunicação institucional no Brasil dessa forma, do que oferecendo os termos em português num glossário final.



CASO VOCÊ PEÇA DEMISSÃO

A outra hipótese é o trabalhador pedir demissão do emprego. Neste caso, seus deveres e direitos são:

- 1 Comunicar previamente seu empregador. Você não poderá simplesmente deixar de trabalhar, pois ocorrerá abandono de emprego.
- 2 Receber pelos dias trabalhados até a data em que se demitiu – saldo salarial
- 3 Tirar férias não gozadas e proporcionais.
- 4 Receber 13º salário proporcional aos meses trabalhados.



EN EL CASO DE RENUNCIA VOLUNTARIA

Otra situación es que el trabajador pida su renuncia al cargo. En este caso, sus deberes y derechos son los siguientes:

1. Comunicárselo con antelación al empleador. Usted no podrá simplemente dejar de trabajar, pues esto caracteriza abandono de empleo.
2. Percibir por los días trabajados (*saldo salarial*) hasta la fecha en que ha pedido su renuncia.
3. Tomar las vacaciones generadas y no disfrutadas, proporcionales a los días trabajados.
4. Percibir el bono anual (*13º salario*) en la proporción de los meses trabajados.

Figura 5

Fonte: Cartilhas do GEMDIT (disponíveis em <https://sites.usp.br/gemdit/cartilha/>)

Tradução colaborativa

A tradução da Cartilha foi uma experiência de tradução colaborativa. Mas o que vem a ser exatamente a tradução colaborativa? Há divergências no campo dos Estudos da Tradução em torno a essa denominação que, de acordo com Esqueda (2019, p. 49-50), pode ser entendida atualmente como um hiperônimo que:

traz consigo a ideia de práticas específicas de tradução, relacionadas à **tradução coletiva** (*crowdsourcing translation*), **tradução voluntária** (*volunteer translation*), **tradução comunitária** (*community translation*), **tradução participativa** (*participative translation*), dentre outros termos correlatos, tais como tradução colaborativa em rede (*online collaborative translation* ou *online volunteer collaborative translation*).

Isso significa que tal noção engloba uma série de práticas que têm em comum o fato de serem realizadas por várias pessoas, seja de forma voluntária ou não, seja para fins lucrativos ou não, por grupos independentes que sequer se conhecem, ou por grupos que se reúnem em torno de um mesmo objetivo, como nas comunidades de fãs ou como em um projeto tradutório como o nosso. Há variáveis no processo que precisam ser consideradas, segundo quem encomenda esse tipo de trabalho, quem faz a sua gestão, se ele é ou não remunerado, e se quem o realiza tem ou não formação específica na área e qual o grau de conhecimento linguístico dos tradutores.

Para os fins deste capítulo, interessa-nos observar mais detidamente a diferenciação entre as noções de “tradução comunitária” e de “tradução social”.

Para Jiménez-Crespo (2017), um dos estudiosos mais influentes no campo da tradução colaborativa, a *tradução comunitária* tem sido associada à interpretação ou à tradução em que o papel do tradutor é contribuir na mediação, comunicação entre

grupos ou indivíduos que não falam a língua dominante ou oficial em uma dada localidade, a fim de que estes tenham acesso a serviços do Estado.

O termo *tradução social*, por sua vez, tem sido empregado mais recentemente como forma de designar práticas de tradução relacionadas a formas de ativismo, ao se entender a tradução como uma forma de posicionamento político. O problema dessa denominação, segundo o autor, é que ela também pode ser encontrada como referida à prática de tradução que envolve redes sociais.

A multiplicidade e, por vezes, a convergência de denominações relativas à tradução colaborativa refletem o quão aberto ainda é este campo, e o interesse que ele tem gerado. Ao mesmo tempo, evidenciam a dificuldade de se classificar práticas como a por nós empreendida no trabalho da Cartilha, já que a sua tradução poderia ser encarada como uma forma de mediação linguística entre indivíduos hispanofalantes que não dominam o português (tradução colaborativa, nos termos do referido autor), ou como prática de ativismo (tradução social), se entendermos tal atuação como uma forma de nos posicionarmos politicamente, considerando que o resultado desse trabalho contribui para o acesso a direitos por indivíduos em situação vulnerável.

Cabe destacar igualmente a importância de se ter um olhar cuidadoso sobre determinadas práticas de tradução colaborativa e os impactos que podem ter para a profissão e a profissionalização dos tradutores, muitas delas impulsionadas pelo manejo acrítico de determinadas tecnologias, como comentaremos a seguir.

O Smartcat e outras ferramentas

O SmartCat⁴ é uma ferramenta que contribuiu muito com o trabalho de nosso grupo, por várias razões. O uso de suas funcionalidades básicas é gratuito. Ela se mostra adequada tanto para o trabalho individual quanto para o trabalho coletivo, como era o nosso caso. Permite gerenciar as distintas etapas envolvidas em uma tradução, criar glossários, contratar profissionais etc. É importante lembrar que o SmartCat não deve ser usado para documentos sigilosos, porque os dados incluídos na ferramenta ficam disponíveis para todas as pessoas que a utilizam.

Para esta tradução, separamos o texto da Cartilha em quatro documentos (capítulos) diferentes. Esses capítulos, por sua vez, foram subdivididos entre nosso grupo, de modo a atribuir um número de palavras mais ou menos equivalente para cada um dos membros. O SmartCat permite, no fluxo de trabalho, designar distintas funções a uma mesma pessoa, de modo a destinar-lhe não apenas um trecho específico para traduzir (*Translation*), como também outro para uma primeira revisão (*Editing*) de tradução, e outro ainda para uma segunda revisão (*Proofreading*), alternando equilibradamente essas tarefas entre a equipe (revisão entre pares em duas etapas). Possibilita ainda acrescentar comentários que podem ser visualizados pelos tradutores e revisores aos quais um determinado segmento de texto tenha sido atribuído.

O grupo usou também a possibilidade de criação de glossário, que foi sendo alimentado conforme fazíamos a tradução. Alguns termos se mostravam recorrentes, e as

⁴ Para mais informações, ver a aula “O uso de SmartCAT na tradução colaborativa e em seu ensino”, da Profa. Dra. Elisa Duarte Teixeira (UnB), disponível em www.youtube.com/watch?v=cjuyFNEHy4s.

opções de tradução eram então discutidas pelo grupo. Consensuadas as decisões sobre a forma como poderiam ser traduzidos ao longo do texto, segundo os contextos, tais termos eram incluídos no glossário.

O SmartCat também possibilita acompanhar o número de palavras traduzidas e a porcentagem concluída de cada etapa do projeto, ajudando no controle do fluxo e do rendimento do trabalho.

Ao falar de ferramentas de tradução assistida por computador e gerenciamento de tradução, uma questão que não podemos deixar de considerar é que, ao mesmo tempo em que viabilizam o compartilhamento e a atuação de distintos sujeitos, podem trazer em seu bojo um modelo de precarização do trabalho do tradutor, servindo como pretexto para regimes de remuneração exploratórios, em lugar de extrair os reais benefícios que uma prática colaborativa (de aprendizagem e intercâmbio de conhecimento) deveria ter.

Outro recurso de que nos valem em distintas oportunidades foi a consulta a corpora, no caso, ao Corpus del Español e ao Corpus do Português⁵, ambos criados por Mark Davies. Por meio deles, é possível acessar as palavras em contexto, o que dá uma contribuição valiosa para a tradução. Sendo a Cartilha um texto atual, o subcorpus que mais usamos dentre os disponíveis para consulta foi o NOW (2012-2019), de mais de 7 bilhões de palavras para o caso do espanhol e 1 bilhão para o português.

Outros recursos *online* também foram úteis para o nosso trabalho. São exemplos o banco de dados de tradutores, o PROZ; a base terminológica multilíngue IATE; o próprio Google Acadêmico, onde encontramos alguns termos jurídicos; a consulta a trabalhos acadêmicos disponíveis, por exemplo, no portal Dialnet e em revistas especializadas; o Comet USP (Corpus Multilíngue para Ensino e Tradução).

Finalmente, outra forma de pesquisa empregada pela equipe foram as buscas em sites governamentais, tanto de língua portuguesa como espanhola. Como o tema principal da Cartilha são os direitos trabalhistas, páginas como a da Organização Internacional do Trabalho (OIT) ou da Agência da ONU para Refugiados (ACNUR) foram muito úteis para precisar a definição e fundamentar a escolha tradutória de determinados termos. Privilegiamos sites governamentais conforme os grupos migratórios especialmente considerados em nossa tradução, a saber: sites da Venezuela, da Bolívia, da Colômbia. Dicionários *on-line* também foram utilizados como ferramentas.

Alguns exemplos de desafios na tradução

- **Carteira de trabalho e carteira assinada**

A “carteira” de trabalho se assemelha a uma caderneta, na qual é anotado o histórico de eventos relativos à vida do trabalhador, diferindo, portanto, da representação mais imediata que poderíamos ter de outros documentos também designados pela palavra “carteira” no Brasil, tal como o documento de identidade ou profissional (carteira de estudante, carteira da OAB etc.). Daí termos considerado inadequado traduzir “carteira de trabalho” por “*tarjeta/carné*”, por exemplo.

⁵ Respectivamente disponíveis, mediante cadastro, em: <https://www.corpusdelespanol.org> e <https://www.corpusdoportugues.org>.

Além disso, não havia uma correspondência exata na língua/cultura-alvo, já que parece se tratar de um documento inexistente nesse formato em qualquer país hispanofalante. Assim, uma estratégia para esse caso foi fazer consultas a páginas de distintos países, para buscar esclarecer se esse documento aparecia referido, e como. Encontramos menções ao documento brasileiro como “*libreta de trabajo*” (Argentina, México, Uruguai, Espanha), inclusive em páginas em espanhol que instruíam sobre como proceder para obter autorização de trabalho no Brasil (justamente o caso que nos interessava), como no exemplo da Figura 6, em que se estabelece uma analogia entre a realidade brasileira e a da Argentina.

¿Qué se entiende por permiso de trabajo en Brasil?

¡Te explico, es fácil!

El permiso de trabajo en Brasil equivale a tramitar y obtener lo que en castellano diríamos **Libreta de Trabajo** (en portugués: **Carteira de Trabalho**).

Este documento es simplemente como un librito (una libreta justamente) donde el empleador te irá anotando fecha de ingreso laboral, salida y otros datos menores. ¡Ok, hasta ahí todo claro!

Figura 6

Fonte: <https://www.chetoba.com.ar/como-tramitar-un-permiso-de-trabajo-en-brasil.php>

Restava o problema da tradução de “carteira assinada”, já que “*libreta de trabajo firmada*” não aparecia em nossos resultados de busca, como tampouco parecia compreensível para um leitor hispanofalante (assinada por quem, para quê, por quê?).

Buscamos primeiro compreender melhor a própria ideia da assinatura na carteira, realizando pesquisas em sites brasileiros que tratavam desse documento (inclusive da história de sua criação), e também em páginas sobre recursos humanos e contratação de pessoal. A assinatura na carteira de trabalho simboliza e engloba uma série de questões relativas ao vínculo legal entre trabalhador e seu empregador, e todos os direitos e deveres que essa formalidade supõe. Esse percurso de pesquisa permitiu entender mais a fundo o assunto e os elementos culturais envolvidos e, assim, decidir por uma solução tradutória mais justificada.

Nas buscas, chegamos a um fórum de dúvidas em que alguém da Argentina perguntava justamente sobre a noção de “carteira assinada” (Figura 7).



Figura 7

Fonte: <https://forum.wordreference.com/threads/carteira-assinada.369051/>

Uma das explicações dadas à consultante chamou a atenção, por expressar, na ideia de “registro”, a série de questões envolvidas na assinatura na carteira, referidas anteriormente: a ideia de que “*el trabajador está registrado legalmente*”. Exploramos essa opção, pois apresentaria com maior precisão ao leitor hispanofalante o que significava ter tal assinatura no documento (Figura 8).

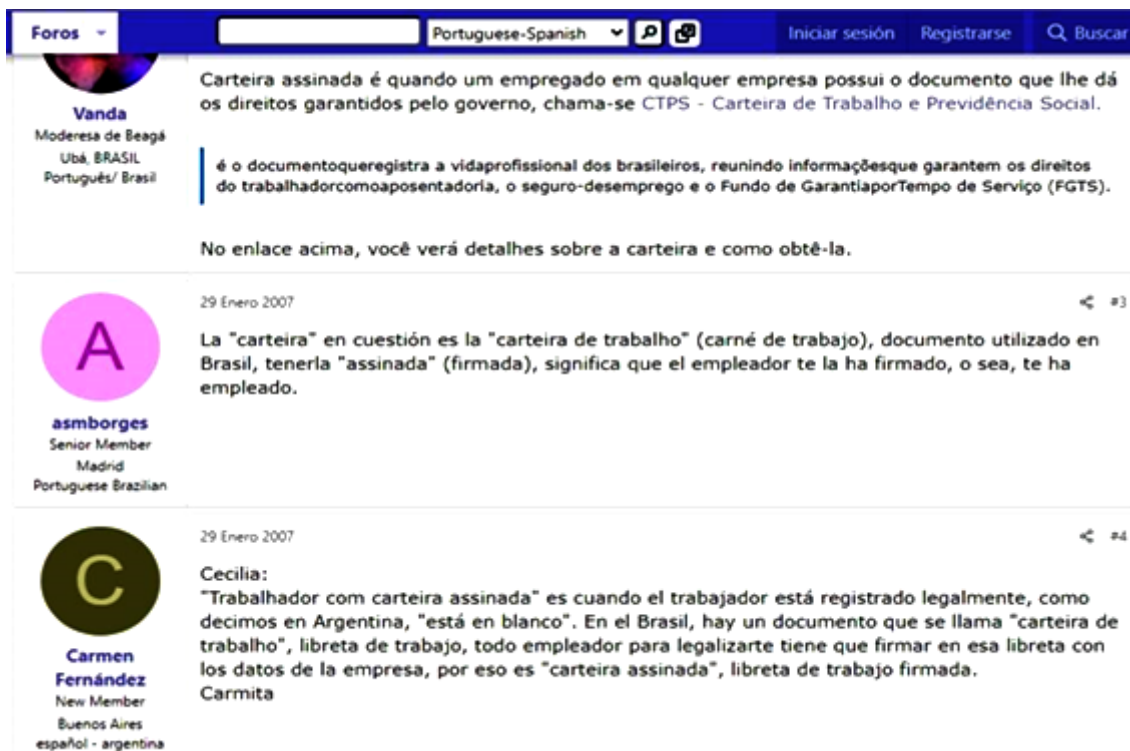


Figura 8

Fonte: <https://forum.wordreference.com/threads/carteira-assinada.369051/>

Nas buscas também encontramos resultados em espanhol que nos permitiram compreender a escolha tradutória por “*registro en la libreta de trabajo*” (Figura 9) como adequada à nossa finalidade, inclusive considerando que, na Cartilha, a importância de ter esse documento e vínculo formal aparecia desenvolvida.

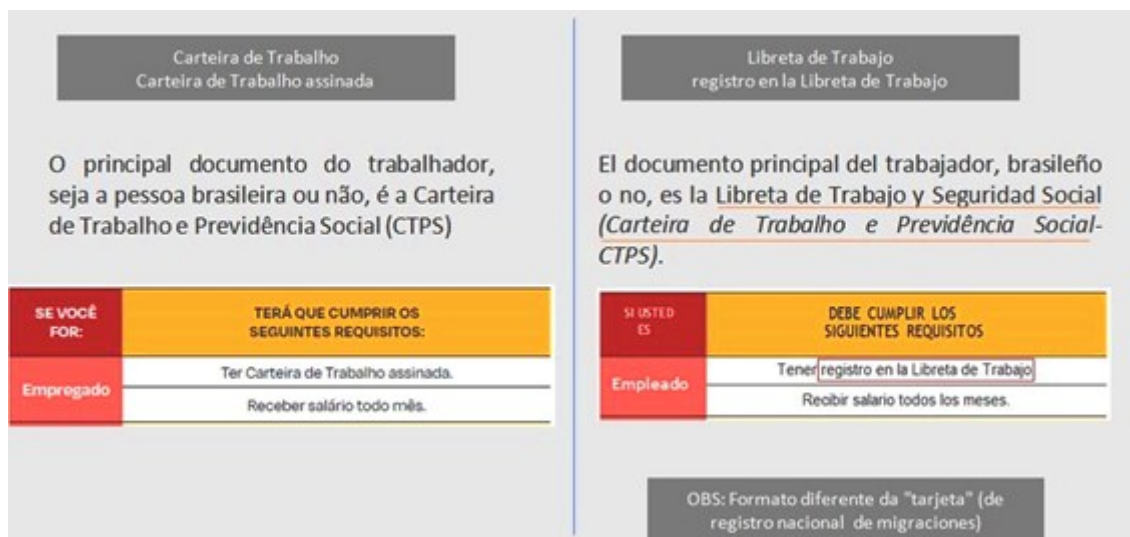


Figura 9

Fonte: Trechos das Cartilhas GEMDIT, p.46 e 85.

- **Protocolo de solicitação de refúgio e Protocolo de Palermo**

A palavra “protocolo” do português ocorria na Cartilha em diferentes acepções, em um dos casos sem correspondência com a palavra “*protocolo*” do espanhol. O sentido de acordo firmado por vários países existe para “protocolo” nas duas línguas, e é o que se aplica em “Protocolo de Palermo”. Mas a acepção do português como “cartão ou papeleta em que constam a data em que foram encaminhados” requerimentos, processos ou documentos dirigidos a uma repartição pública (acepção 9 do *Michaelis*), não consta para a palavra “*protocolo*” em dicionários do espanhol. É esse o sentido que a palavra tem no termo “protocolo de solicitação de refúgio”, presente na Cartilha. Esse termo demandou várias pesquisas na internet para chegar a uma solução de tradução.

O protocolo de solicitação de refúgio não apenas certifica que a solicitação foi feita: será o documento de identificação da pessoa solicitante no Brasil, e lhe garante direitos estabelecidos no Estatuto do Refugiado, a começar pelo direito de permanência legal, ou seja, de não deportação durante o período em que espera pela resposta sobre o reconhecimento oficial da condição de refugiada. Permite, por exemplo, tirar uma carteira de trabalho e acessar serviços públicos de saúde e educação.

Para a tradução, tratamos de saber qual é o formato desse documento. Quase não havia imagens do protocolo de solicitação de refúgio brasileiro na internet, e a localizada inicialmente pela busca de imagens no Google foi a de um formulário que parecia feito para gerar uma carteirinha, o que levou à hipótese de um formato similar ao do RG (carteira de identidade) ou do RNE, e a traduzir como “*carné de solicitante de refugio*”, a partir de outras buscas, que levaram a localizar um documento emitido no Peru com formato e função que pareciam comparáveis (imagens na Figura 10).



Protocolo de Solicitação de Refúgio (Brasil) Carné de Solicitante de Refugio (Peru)

Figura 10

Fonte: Imagens obtidas na internet, a partir de buscas em Google Imagens⁶

Essa tradução foi descartada ao localizarmos, num texto de 2018, a imagem do protocolo brasileiro como um pedaço de papel carimbado (Figura 11).

Progressos foram realizados com o estabelecimento da Resolução Normativa nº 18 do Conare de 30 de abril de 2014, que discorre sobre os procedimentos do *protocolo provisório*, bem como o modelo do mesmo. A despeito de tal diretriz, observa-se que diversas unidades da Polícia Federal não seguem o modelo desta Resolução Normativa, incorrendo numa *falta de padronização do documento, que assemelha-se mais a uma folha de papel, que a um documento de identidade*. (Grifos nossos)



Figura 11

Fonte: <https://migramundo.com/solicitantes-de-refugio-terao-novo-documento-provisorio-no-brasil/>

Esse mesmo texto anunciava um novo documento com formato de carteira de identidade, mas fazia supor que seria adicional ao protocolo, e que este continuaria sendo entregue na forma de um papel.

Isso pareceu se confirmar em *slides* da ACNUR, de 2020, mencionando o Protocolo de Solicitação de Refúgio (Lei n. 9.474/97) e o Documento Provisório do Registro Nacional Migratório (DPRNM, segundo o Decreto n. 9.277/2018) como diferentes

⁶ Protocolo de Solicitação de Refúgio brasileiro, p. 5. Disponível em: https://www.r4v.info/sites/default/files/2021-12/Of%C3%ADcio_RegistroCivildeNascimento_SubsetordeProte%C3%A7%C3%A3odaCrian%C3%A7aR4V_final.pdf. Imagem de *Carné de Solicitante de Refugio* peruano disponível em: <http://portal.rrec.gov.pe/Refugiados/SitePages/cartayautorizacion.aspx>. Último acesso em 8/4/2022.

formas que solicitantes de refúgio têm de se documentar no Brasil, e apresentando três imagens: de um protocolo emitido pelo sistema SEI, na fronteira com a Venezuela; de outro emitido pelo Sistema SISCONARE, e por fim do formato de carteira de identidade que tem o mais recente DPRNM (Figura 12).

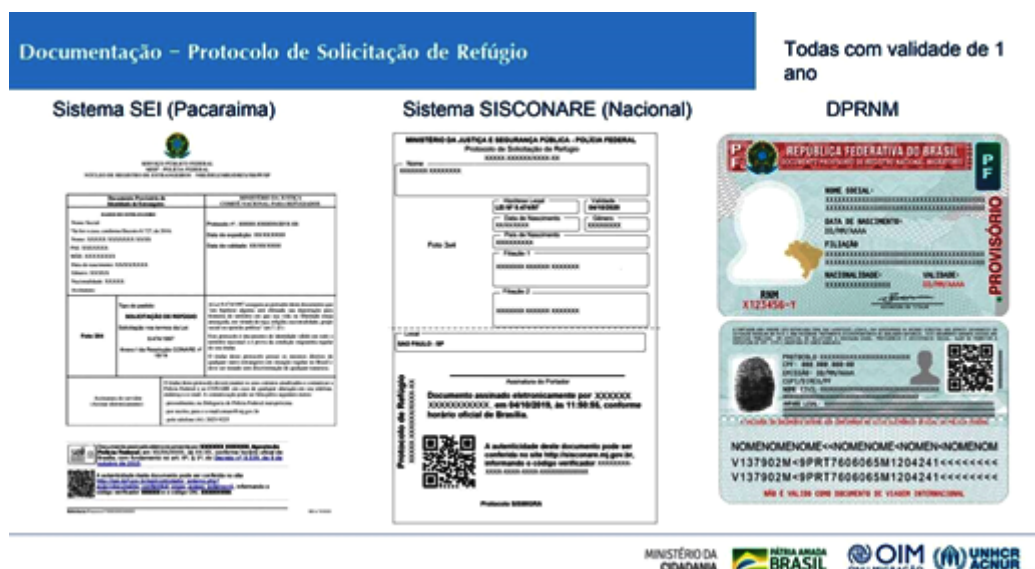


Figura 12

Fonte: http://aplicacoes.mds.gov.br/snas/midia/Capacita%C3%A7%C3%A3o%20SUAS_20200710.pdf.

Uma nova busca de imagens, a partir do segmento “de solicitante de refúgio” levou a localizar slides do ACNUR Paraguay, inseridos no texto “¿Cómo solicitar la condición de refugiado?”⁷, no qual se mencionava a “constancia de solicitante de refugio”, com função comparável à do protocolo. Outras pesquisas nos confirmaram o termo “constancia”, presente inclusive num estudo feito na Venezuela⁸.

O trecho em questão foi então traduzido como se vê na Figura 13. A estratégia de tradução incluiu: adicionar um pouco de informação (sobre a função de certificação desse protocolo, seu caráter provisório, sua entrega imediata no ato da solicitação de refúgio) e oferecer também o nome do documento em português.

Em outro ponto da Cartilha, a palavra “protocolo” aparece na outra acepção mencionada ao início: acordo ou convenção internacional (em “Protocolo de Palermo”). Nessa acepção, o termo em espanhol é também “protocolo”, conforme os dicionários. Para comprovação de uso, tratamos de localizar menções específicas ao “Protocolo de Palermo” em versões em espanhol de páginas ou materiais de organizações internacionais, como a Organização Internacional do Trabalho⁹, o que confirmou a tradução como “Protocolo de Palermo”.

⁷ Disponível em: <https://help.unhcr.org/paraguay/solicitar-la-condicion-de-refugiado-a-en-paraguay/>. Último acesso em março de 2022.

⁸ No texto da Venezuela, “constancia de solicitud” em vez de “solicitante”. Disponível em: <http://biblioteca2.ucab.edu.ve/anexos/biblioteca/marc/texto/AAR1840.pdf>, p. 59, 78 e 101. Último acesso em março de 2022.

⁹ OIT ou ILO, do inglês, International Labour Organization, uma agência das Nações Unidas. Ex. de trecho em manual na página da OIT: “La falta de alternativas económicas viables que hace que las personas mantengan una relación de trabajo en condiciones de explotación no constituye en sí misma trabajo forzoso, aunque sí puede constituir una situación de vulnerabilidad tal como se define en el

<p>A Lei do Refúgio, como também é conhecido o Estatuto do Refugiado, protege a pessoa que chegou ao Brasil por esses motivos, desde o momento de sua entrada. Assim que a pessoa faz o seu pedido para ser reconhecida como refugiada no Brasil, ela recebe uma documentação diferente dos outros migrantes: o chamado Protocolo de Solicitação de Refúgio.</p> <p>Esse protocolo será o documento de identidade da pessoa que quer ser reconhecida como refugiada no Brasil, até o momento em que o Comitê Nacional dos Refugiados (CONARE) tomar uma decisão sobre o seu caso.</p>	<p>La Ley del Refugio, como también se conoce el Estatuto de los Refugiados, protege a la persona que llegó a Brasil por estos motivos, desde el momento de su ingreso. Al solicitar el reconocimiento de la condición de refugiada en Brasil, la persona recibe inmediatamente un documento provisional, distinto al de otros migrantes, que acredita su condición de solicitante, el Protocolo de Solicitación de Refúgio.</p> <p>Esta constancia de solicitud será el documento de identidad de la persona que quiere que la reconozcan como refugiada en Brasil, hasta que el Comité Nacional para los Refugiados (CONARE) tome una decisión sobre su caso.</p>
--	--

Figura 13

Fonte: Cartilha em português

Fonte: Tradução ES enviada¹⁰

- **Tráfico de pessoas**

Para o termo “tráfico de pessoas” do português, a questão foi entender a diferenciação entre dois termos do espanhol: “*trata*” e “*tráfico*”. Nas buscas do grupo por textos comparáveis, localizamos um manual em espanhol da Organização Internacional do Trabalho sobre trabalhos forçados, no qual os dois termos apareciam juntos: “*tráfico y trata de personas*”.

Mais uma vez, tratamos de partir dos conceitos: localizar explicações dos termos tanto em português quanto em espanhol, e compará-las. Assim como para outras dificuldades de tradução, foi útil neste caso a estratégia de colocar como segmento de busca no Google “*diferencia entre*” (no caso “*diferencia entre trata y tráfico de personas*”), que nos deu resultados como os apresentados na imagem da Figura 14, levando-nos à correspondência mais precisa para “tráfico de pessoas” (PT) como “*trata de personas*” (ES).

Protocolo de Palermo”. In: ANDREES, Beate. *El trabajo forzoso y la trata de personas*. Manual para los inspectores del trabajo. Adapt. esp. Aurélie Hauchère. Organización Internacional del Trabajo, 2009, p. 13. Disponível em: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---declaration/documents/publication/wcms_107704.pdf. Último acesso em março de 2022.

¹⁰ OBS: Para este trecho, a tradução publicada não correspondeu à que foi enviada.

Tráfico de personas

Mercancía: pago por el cruce de fronteras.

Delito: contra el Estado receptor del inmigrante clandestino.

Beneficiario: migrante y traficante (en principio).

Medios: consentimiento del migrante.

Tipo de traslado: hacia el exterior.

Finalidad: cruce de fronteras.

Trata de personas

Mercancía: la persona.

Delito: contra el ser humano.

Beneficiario: tratante y su red.

Medios: coacción, engaño, privación de la libertad, restricción de movimiento.

Tipo de traslado: en el interior o hacia el exterior del país.

Finalidad: explotación.

Figura 14

Fonte: <https://www.gob.mx/fgr/es/articulos/sabes-cual-es-la-diferencia-entre-la-trata-y-el-traffic-de-personas?idiom=es>

A “*trata de personas*” é assunto do Protocolo de Palermo, enquanto que o “*tráfico de personas*” é tema do *Protocolo contra el tráfico ilícito de migrantes por tierra, mar y aire*, como se vê na Figura 15.

El **Protocolo de Palermo** define la trata de personas como: "la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos". (Artículo 3, inciso a).

El **Protocolo contra el tráfico ilícito de migrantes por tierra, mar y aire** define el tráfico de personas como "la facilitación de la entrada ilegal de una persona en un Estado Parte del cual dicha persona no sea nacional o residente permanente con el fin de obtener, directa o indirectamente, un beneficio financiero u otro beneficio de orden material". (Artículo 3, inciso a).

Facilitar que una o más personas crucen fronteras sin cumplir los requisitos legales o administrativos, con el fin de obtener directa o indirectamente un beneficio financiero u otro de orden material constituye un delito. A veces el delito de trata de personas comienza con el tráfico de migrantes.

Figura 15

Fonte: <https://www.gob.mx/fgr/es/articulos/sabes-cual-es-la-diferencia-entre-la-trata-y-el-traffic-de-personas?idiom=es>

Buscas por “tráfico de pessoas” em português conduziram à informação de que esse termo designa o crime de violação de direitos humanos caracterizado pela exploração de pessoas por coação, conforme definição no Protocolo de Palermo (de 2003), enquanto que o termo “contrabando de migrantes” (ou “tráfico de migrantes”)

seria usado para se referir ao cruzamento ilegal de fronteiras, regulado pelo outro Protocolo, de 2004, o Protocolo Relativo ao Combate ao Tráfico de Migrantes.

A conclusão foi que nosso trecho da cartilha se referia mais especificamente à “trata de personas”, termo que em espanhol aparece muitas vezes em combinação com “tráfico de personas” (transporte ilegal de migrantes entre fronteiras), porque ambos os crimes estão frequentemente associados, daí as ocorrências de “trata y tráfico de personas” no manual da OIT sobre trabalhos forçados que havíamos consultado.

Como se vê na Figura 16, “tráfico de pessoas” do português foi traduzido como “*trata de personas*”, dado que o trecho da Cartilha tratava da proteção garantida especificamente pelo Protocolo de Palermo; ao passo que, quando no mesmo parágrafo são mencionadas as “redes de tráfico”, entendemos se tratarem de redes que promovem tanto o “contrabando” quanto a exploração do trabalho de migrantes valendo-se de coação. Neste caso, nossa tradução foi “*redes de tráfico y trata de personas*”.

<p>Na condição de vítima de tráfico de pessoas para exploração em trabalhos forçados ou análogos à escravidão, o migrante tem proteção especial no Brasil, conforme Decreto nº 5.017/2004, que promulgou o Protocolo de Palermo relativo à prevenção, repressão e punição do tráfico de pessoas.</p> <p>Muitos migrantes no Brasil são enganados e ameaçados por redes de traficantes de pessoas por não terem documentos como a CTPS. O Protocolo de Palermo garante ao migrante nessa condição de trabalho irregular imediata proteção e regularização no Brasil. (p. 48)</p>	<p>En condición de víctima de trata de personas para su explotación en trabajos forzosos o análogos a la esclavitud, el migrante tiene protección especial en Brasil, en conformidad con el Decreto nº 5.017/2004, en el que se promulga el Protocolo de Palermo sobre la prevención, represión y sanción de la trata de personas.</p> <p>Muchos migrantes en Brasil son engañados y amenazados por las redes de tráfico y trata de personas por no tener documentos como la CTPS. El Protocolo de Palermo les garantiza protección y regularización inmediata en Brasil a los migrantes en esta condición de trabajo irregular. (p. 49)</p>
---	--

Figura 16

Fonte: Cartilha em português

Fonte: Cartilha em espanhol

- **Trabalhador avulso e trabajador por obra o servicio determinado**

A Cartilha em português tem nove termos referentes a diferentes tipos de “trabalhador”, e três colocações definindo formas de trabalho específicas (Figura 17).

Em relação a possíveis traduções, primeiro era preciso encontrar termos mais frequentes na variedade de espanhol da maior parte das pessoas migrantes ou refugiadas no Brasil, a saber venezuelanas, paraguaias, argentinas e bolivianas (CAVALCANTI *et al.*, 2020, p. 9). Ao mesmo tempo, cada termo deveria ser recorrente em uma linguagem mais técnica e não poderia se superpor à tradução atribuída às outras categorias de trabalhador e de trabalho. Leis e cartilhas oficiais, encontradas em *websites* governamentais, foram fontes de pesquisa importantes para esse ponto da tradução. Por fim, padronizamos a tradução desses termos ao longo de toda a cartilha.

Cartilha em português (texto-fonte)	Cartilha em espanhol (tradução)
Estagiário	Pasantes (estagiários)
Trabalhador autônomo	Trabajadores autónomos o no dependientes
Trabalhador temporário	Trabajadores temporales
Trabalhador eventual	Trabajadores eventuales u ocasionales
Trabalhador avulso	Trabajadores por obra o servicio determinado (avulsos)
Trabalhador cooperado	Trabajadores asociados (cooperados)
Trabalhador terceirizado	Trabajadores tercerizados
Trabalhador urbano	Trabajador urbano
Trabalhador rural	Trabajador rural
Trabalho forçado	Trabajo forzoso u obligatorio
Trabalho análogo ao escravo	Trabajo análogo a la esclavitud
Trabalho por tempo parcial ou intermitente	Trabajos a tiempo parcial y los intermitentes (o contratos de cero horas)

Figura 17

Fonte: elaboração própria.

Apresentaremos os caminhos tomados para decidir sobre a tradução para “trabalhador avulso”, que foi a mais discutida no grupo, pois três integrantes haviam chegado a traduções diferentes nos trechos a seu cargo, a saber “*trabajador independiente*”, “*trabajador ocasional*” e “*trabajador por obra y servicio*”.

Mais uma vez, o ponto de partida foi entender a definição de “trabalhador avulso” na Cartilha e na legislação brasileira, também em comparação com as outras categorias de trabalhador mencionadas. É definitivo do trabalhador avulso que suas atividades sejam intermediadas pelo sindicato da categoria ou por um Órgão Gestor de Mão de Obra (OGMO). Atuam geralmente em transporte e embalagem de cargas. Para contribuir para o INSS como “trabalhador avulso”, a pessoa precisa cumprir três requisitos: 1) não ter Carteira de Trabalho assinada; 2) receber salário por dia ou por semana; e 3) trabalhar para sindicatos, portos ou minas (GEMDIT, 2021, p. 85).

Optamos pela tradução final como “*trabajador por obra o servicio determinado*”, pois nossas pesquisas indicaram características semelhantes entre o trabalhador dessa categoria e o trabalhador avulso. As principais delas foram receber o salário por dia ou semana; a duração e a definição de tarefas, que são circunscritas a um contrato temporário de trabalho. A intermediação por sindicato não é definitiva do “*trabajador por obra o servicio determinado*”, assim como para nenhuma outra categoria de trabalhador dentre os termos do espanhol localizados (exceto especificamente para os “*portuarios ocasionales*”), mas o termo em espanhol nos pareceu cobrir a maior parte das características que definem o “trabalhador avulso”. Nesse sentido, a solução proposta nos pareceu ser a que oferecia o maior grau de tangenciamento parcial entre os termos nas duas línguas, com um funcionamento efetivo para fins comunicativos, ainda que sem correspondência exata.

Além disso, utilizamos outras três técnicas para essa tradução. Detalhamos mais a caracterização do trabalhador avulso na Cartilha, acrescentamos exemplos de tarefas que realizam, remetemos ao decreto que regulamenta o trabalho dessa categoria

no Brasil (Figura 18), considerando que Cartilha em português já se valia de remissão à legislação correspondente no caso do “trabalhador temporário”.

Por fim, acrescentamos o termo em português (entre parênteses e em itálico), na frente do termo traduzido. Assim, acreditamos contribuir para a interpretação dos usuários da Cartilha, facilitando o reconhecimento do termo num contexto estrangeiro e o acesso a informações adicionais que regulamentam tal condição de trabalho.

Cartilha em português (texto-fonte)	Cartilha em espanhol (tradução)
O trabalhador avulso é aquele que desempenha atividades intermediado pelo sindicato da categoria ou, quando se tratar de atividade portuária, pelo Órgão Gestor de Mão de Obra (OGMO).	Trabajadores por obra o servicio determinado (<i>avulsos</i>) son aquellos que, en los términos del artículo 9 del Decreto núm. 3.048/99, prestan servicios de naturaleza urbana o rural a diversas empresas, sin vínculo laboral, con intermediación obligatoria del Órgano Gestor de Mano de Obra (OGMO) —si son trabajadores portuarios ocasionales— o del sindicato de la categoría —en el caso del manejo y transporte de mercancías en general. Por ejemplo: estiba, vigilancia de embarcaciones, amarre, ensaque, carga y descarga en mercados libres, abastecimiento de leña en calderas.

Figura 18

Fonte: Trechos das Cartilhas GEMDIT, pp. 42-43

Considerações finais

As reflexões apresentadas neste capítulo tiveram como proposta compartilhar a experiência de tradução de uma Cartilha de Diretos Trabalhistas e Previdenciários para Imigrantes e Refugiados com os participantes do Seminário de Formação de Tradutores e Intérpretes Comunitários, ministrado pela Fundação Memorial da América Latina. Buscamos, ao longo de nossa discussão, abordar algumas ferramentas conceituais e materiais que nos foram úteis, bem como recursos e estratégias empregados para tomadas de decisão sobre a solução de problemas encontrados, contando com que possam contribuir também para outras pessoas em formação ou interessadas em tradução. Esperamos, sobretudo, que a tradução dessa Cartilha para o espanhol amplie o alcance do trabalho do GEMDIT, no sentido de efetivar o acesso de migrantes e refugiados hispanofalantes aos direitos trabalhistas e previdenciários no Brasil.

Referências

CAVALCANTI, L; OLIVEIRA, T.; MACEDO, M. **Imigração e Refúgio no Brasil**. Relatório Anual 2020. Série Migrações. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília, DF: OBMigra, 2020.

ESQUEDA, M. D. **Tecnologias da tradução e a pedagogia colaborativa**. In: TradTerm. São Paulo, vol. 34, out/2019, p. 48-80.

GEMDIT. **Cartilha de direitos trabalhistas e previdenciários para imigrantes e refugiados**. São Paulo: Ed. dos Autores; Grupo de Pesquisa em Migração e Direito Internacional do Trabalho (GEMDIT), 2021. Disponível em: <https://sites.usp.br/gemdit/cartilha/>.

GEMDIT. **Guía básica de derechos laborales y seguridad social para inmigrantes y refugiados**. Coord. trad. Heloísa Pezza Cintrão e Luciana Latarini Ginezi. São Paulo, SP: Grupo de Pesquisa em Migração e Direito Internacional do Trabalho (GEMDIT), 2022.

JIMÉNEZ-CRESPO, M. A. **Crowdsourcing and Online Collaborative Translation: Expanding the limits of Translation Studies**. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2017.

NORD, C. **Análise textual em tradução: bases teóricas, métodos e aplicação didática**. Coord. trad. e adapt. de Meta Elisabeth Zipser. São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2016 [1988]. (Coleção Transtextos; v.1)

REISS, K; VERMEER, H. J. **Fundamentos para una teoría funcional de la traducción**. Coord. trad. HerdunWitte. Trad. Sandra García Reina; Celia Martín de León. Madri: Akal, 1996 [orig. alemão de 1984].

***Barbara Zocal da Silva, Bruna Macedo de Oliveira,
Heloísa Pezza Cintrão e Santiago Eduardo Ortiz Moreno***

Grupo palestrante do Seminário de Formação de Tradutores e Intérpretes Comunitários, ministrado pela Fundação Memorial da América Latina, em 2021, composto pelos doutorandos Barbara Zocal, Bruna Macedo, Santiago Ortiz, sob coordenação de Heloísa Cintrão, professora e pesquisadora em Estudos da Tradução do Programa de Pós-Graduação em Língua Espanhola e Literaturas Espanhola e Hispano-Americana da USP.

Língua viva em José María Arguedas

Ligia Karina Martins de Andrade

Resumo: Este capítulo apresenta a análise de alguns fragmentos da obra de José María Arguedas em relação ao seu projeto literário de resolução do conflito entre as línguas quéchua e espanhol, a mediação intercultural e a uma postura ética e ontológica adotadas pelas personagens e pelo eu autobiográfico. Para tanto, as leituras de Grimshaw e Tannen sobre a definição de um conflito linguístico e as estratégias empregadas no início, desenvolvimento e término do mesmo, além de aspectos identitários, de orientação argumentativa, de contexto, dentre outros, dão visibilidade às escolhas e ao papel do mediador intercultural em *Los ríos profundos*. A noção de mediação cultural proposta por Perrotti e Pieruccini como um instrumento operador autônomo de significação e de criação nos confere elementos para o entendimento dos aspectos de tensão discursiva e de solução do conflito presentes na epístola. Estes aspectos apontam para algumas soluções encontradas na representação literária do conflito e da mediação que a significação do amor cria numa proliferação polissêmica.

Palavras-chave: Conflito; Mediação Intercultural; José María Arguedas.

1. A(s) língua(s) entre o mensageiro e o amor na obra arguediana

A obra de José María Arguedas (1911-1969) apresenta uma leitura decolonial para os parâmetros delineados como um conflito cultural e linguístico resultantes do contato/confronto das culturas indígenas e europeias na América. Desse modo, tanto a produção antropológica quanto ficcional do autor propõem os ajustes e desajustes produzidos, desde a época colonial, no processo de relação entre línguas e culturas no contexto peruano e, especificamente, nos processos de tradução e mediação intercultural encontrados em sua trajetória intelectual e sua produção artística.

O autor nasceu em Andahuaylas (Peru) em 1911. Foi professor de antropologia na Universidade de San Marcos, etnólogo, folclorista e escritor. O estudo da cultura quéchua norteia-se pela vivência na infância entre as populações predominantemente indígenas, da região montanhosa peruana (“serranas”), e suas observações da sociedade mestiça, dual e híbrida¹, ademais do difícil processo de inserção dessas comunidades na economia capitalista moderna do século XX, agravando os contrastes sociais devido à

¹ Sobre o caráter dualista da sociedade indígena incaica ver Kusch (1999).

integração forçada e às novas exigências, mas também produzindo formas de resistência.

A problemática da linguagem em Arguedas tem origem no conflito intercultural, ou seja, na busca pela palavra “viviente” e que “podía transmitir a la palabra la materia de las cosas” (ARGUEDAS, 1996, p. 7), a qual traduziria a cosmovisão, sentimento e encantamento do universo indígena e quéchua. A maior dificuldade consiste em “traduzir” estes elementos por meio do espanhol, considerado racional, essencialista e desencantado. Claro que essa oposição é relativa, à medida que Arguedas também evoca o universo pré-incaico e que o espanhol provém do latim, que sofreu influências gregas. Portanto, esse passado que retorna não é fruto de saudosismo utópico do autor, tentativa de recuperação do mito perdido indígena, mas sim um modo de se aproximar do entendimento do presente, pois todo presente regurgita um passado remoto, esquecido e “espectral” em suas tensões históricas, sociais e discursivas, como postula Marx (1971).

O discurso proferido por José María ao receber o prêmio Inca Garcilaso de la Vega (1969), e que faz parte da edição da obra póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969), é emblemático e revela o mencionado conflito intercultural:

Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua. Deseaba convertir esa realidad en lenguaje artístico y tal parece, según cierto consenso más o menos general, que lo he conseguido. Por eso recibo el premio Inca Garcilaso de la Vega con regocijo. (1996, p. 257).

A luta com as palavras por parte do autor passa pela auto identificação entre uma nação e duas línguas em relação de dominância de uma com mais status e prestígio em relação à outra (diglossia), na qual o quéchua luta para sobreviver e é revitalizado na obra artística do autor, enquanto que o espanhol sofre uma maior oralização e, em situação de contato, uma transferência que se nota na particularidade da sintaxe, o que já foi estudado por Alberto Escobar na obra “Arguedas o la utopía de la lengua” (1984) na análise da língua literária arguediana.

Este conflito é pincelado com fina ironia pelo eu autobiográfico do prêmio que se define como um “demônio feliz”, o que na representação do barroco cusquenho, cujo auge foi a Escola de Pintura Cusquenha, ou Escola Cusquenha, é tema recorrente ao retratar o anjo de forma única na iconografia das Américas. Esta escola surge em meados do século XVII, sob o mecenato do bispo de Cuzco Manuel Mollinedo y Angullo (ORDOÑEZ, 2012, p. 43), e se consagra por uma iconografia do anjo arcabuzeiro, ou seja, um anjo com traços femininos ou assexuados que porta arcabuzes ou lanças, numa clara remissão ao sincretismo com os deuses andinos do raio e de outros elementos da natureza, aos quais se deram nomes apócrifos, tais como Baradiel (anjo do granizo) ou Matariel (anjo da chuva), e que em meio às formas da arte de tendência europeia produzida se fusionam na arte de pintores e artistas indígenas (ver foto 1). De acordo com Ordoñez (2012), a iconografia do anjo que porta um arcabuz aponta de forma violenta para a imagem do “índio aculturado” (“...que arrojaba connotaciones explosivas para el indio aculturado”, p. 40). Não podemos nos esquecer que este demônio também se coloca como um mensageiro, no lugar de um anjo (*ángelus* do latim e grego significa mensageiro), portanto porta-voz rebelde, deslocado e desafiador. O adjetivo “feliz” reforça esta irreverência diante de um destino sempre à espera de uma perda ou de um castigo imputado, retratado na simbologia do demônio

no cristianismo, mas que no caso de algumas manifestações e práticas andinas religiosas consideradas pagãs pelos europeus e combatidas pela Igreja, cobram sentido de vitalidade, renovação e resistência.

O próximo fragmento da mencionada carta de agradecimento ao prêmio reforça este sentido do conflito:

(...) Las dos naciones de las que provenía estaban en conflicto: el universo se me mostraba encrespado de confusión, de promesas, de bellezas más que deslumbrante, exigente. Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aun más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico.” (1996, p. 258).

Então, a palavra em Arguedas procura retratar o encantamento e, nesse sentido, vai além da representação entre palavra e coisa, pois nele a palavra é performática, vibra, dança e vive. Há tentativa de inverter a profundidade, ao incorporar os elementos marginais e heterogêneos do quéchua, não como simples transgressão, mas para revelar que a profundidade é dada por um jogo ilusório de inversão da superfície. É preciso mergulhar nas águas “pesadas e turvas” (como a personagem Ernesto em *Los ríos profundos* (1986, p. 61)) para sentir o universo quéchua e que a profundidade é uma perspectiva oculta pela superfície que se mostra. Neste sentido, ao colocar duas formas de pensamento tão distintas em diálogo: a cosmovisão andina e sua magia e o socialismo de Mariátegui, seguido da leitura de Lênin, temos a junção de ideologias que se conceberam como possíveis na leitura da Teologia da Libertação, mas que seriam refutadas pelo dogmatismo ou ortodoxismo de quaisquer dos dois lados. O sujeito da autobiografia reforça que apesar destas leituras teóricas, o elemento mágico venceu.

E este animismo da cosmovisão andina presentifica-se no mundo, pois todos os elementos da natureza são considerados porta-vozes de espíritos que animam e controlam a vida dos homens, de acordo com o pensamento indígena. Portanto, os homens devem render culto aos deuses para controlar as “forças caóticas” da natureza e para que essas lhes deem sabedoria, já que os animais e lugares possuem espírito que habita nas coisas muito antes deles, ou seja, desde a criação do mundo, representada pela instauração da “ordem” e também do caos e das relações entre os seres humanos e não humanos, todos como portadores de espírito. Esta relação sagrada com a natureza permeia toda a obra poética do autor e é produtora de belas passagens nas quais os rios falam para aqueles que sabem cantar em quéchua: “Las cascadas de agua del Perú, como las de San Miguel, que resbalan sobre abismos (...) Ellas retratan el mundo para los que sabemos cantar en quechua; podríamos quedarnos eternamente oyéndolas” (ARGUEDAS, 1996, p. 9).

O artigo de Latour “Os anjos não produzem bons instrumentos científicos” (1993) aponta uma relação interessante da mediação, pois as traduções da Bíblia seriam uma forma de levar a mensagem divina aos lugares mais remotos do planeta, e esta mensagem seria anunciada pelos anjos que levam a revelação, mas sem um conteúdo explícito, o que dependerá da recepção para se atualizar. Isto quer dizer que os anjos não replicam uma mensagem divina, a qual é inacessível, mas sim a função desses “meta-mensageiros angelicais”, expressão de Latour, é fazer com que a novidade chegue ao maior número de pessoas e línguas do mundo por meio da tradição e da repetição de uma mensagem em que o mais importante é a transmissão e não seu

conteúdo que pode ser alterado. Então, os anjos seriam os primeiros mediadores de uma mensagem salvadora que deve se expandir e, como afirma Latour, o conteúdo parte de um mesmo ponto ou “continente” e transcende de lugar por uma mensagem com um novo conteúdo, o qual poderia ser “estrangeirizado” na tradução desde que alcançasse a finalidade sagrada (“Na tradução dos anjos, o significado pode mudar de forma, isso não importa, contanto que o significante continue intacto” (LATOURE, 2016, p. 40)). Daí ele afirmar que a igreja católica se torna mais latina com os latinos, mais grega com os gregos e mais gentil com os gentios. Algo oposto acontece com a mediação da mediação em nossa sociedade digital e científica, uma vez que o conteúdo da mensagem é sempre o mesmo e que ela viaja de lugar em lugar, sendo o meio o mais importante para divulgá-la em escala global, posto que os instrumentos são o da repetição de uma comprovação tão “transcendental” quanto a religiosa numa provocação do autor que escreve:

(...) os anjos não estão além do mundo, pela excelente razão de que o mundo em si reside nesse além. As ciências não são mais próximas, imediatas, contínuas, acessíveis, mundanas do que “o outro mundo”. Não existe uma transcendência da ciência como existe uma transcendência da religião. Existe uma referência da religião como um trabalho da referência científica. Existe uma representação científica como existe uma re-representação religiosa. (LATOURE, 2016, p. 42).

No caso de Arguedas, fica claro que o quéchua e o espanhol entram em tensão com suas distintas cosmovisões: a cristã, “cristiano”, e a indígena “índio”. Vale lembrar que “índio” era uma expressão utilizada na época e que não denota na obra arguediana o sentido discriminatório que hoje se atribui ao termo. A referência ao demônio na cultura cristã é um elemento proibido e, portanto, aquele que deve ser banido, mas neste caso a remissão remonta às práticas coloniais de extirpação de idolatrias, nas quais todos os elementos da espiritualidade andina deveriam ser substituídos por elementos cristãos de modo que a destruição era o fim de tais práticas pecaminosas e a instauração de um domínio ideológico. Então, nesta perspectiva revisionista, o “demônio feliz” é uma provocação e uma resistência das culturas nativas à dominação dos religiosos e de uma concepção do mundo salvadora cristã que deveria se expandir.

Outro ponto central da cosmovisão andina é que não há bem e mal, mas sim complementaridade de opostos, o que se define pela dualidade que se relaciona e não se exclui, então o mensageiro encarnado no “demônio feliz” possui também sua função preservada. Neste aspecto, o sentimento andino é uma forma de apreender o mundo e de nele atuar, o que significa que há uma percepção do papel do sentimento como forma de saber. Então, podemos observar esta relação entre amor e ódio que também é uma constante da criação arguediana professada em suas palavras, numa entrevista gravada em arquivos: “Mi niñez pasó quemada entre el fuego y el amor.” (ARGUEDAS, 2011).

Mauro Mamani reforça o que apontamos de que o sentimento andino é uma forma de cognoscibilidade do mundo e da relação entre o eu e o outro, permeada pela solidariedade e coletividade, e nunca pelo individualismo e egoísmo ocidentais. Nesta perspectiva, a palavra também é dialógica e vai de encontro com a voz do outro e seus sentimentos. É apenas por meio do “falar ao coração” que os runas ou andinos podem entender e se comunicar com eficácia e se integrar à comunidade: “(...) por ello, solo perdonan o solo vale la palabra cuando hablan con el corazón. Esta es la empatía de sentir en los otros, sentir como los otros y los otros que sientan como nosotros;

dinâmica que anula toda (in)diferencia, construyendo una comunidad tejida por el sentimiento de lo humano.” (MAMANI, 2020).

Uma observação do crítico Pablo Ingberg no capítulo “Traductor traedor” da obra “Escribir palabras ajenas” (2019) subverte a ideia de que o tradutor é um traidor tão comum na corrente das belas infieis francesas, e que fez seu percurso em outras tradições e, portanto, coloca a questão da infidelidade da tradução como uma falácia, pois todo traduzir é uma contribuição à obra original, de modo que esta ganha vida em novas línguas traduzidas, o que leva o crítico a apostar na tradução como fiel e como um ato amoroso: “Lo que hay siempre es traductor traedor. Toda traducción es un acto amoroso que trae libros al mundo.” (p.10). No caso de Arguedas a tarefa/renúncia de traduzir o mundo vivido e sentido em quéchua ao espanhol marcou toda sua produção e encontrou uma derradeira possibilidade nos poemas escritos em quéchua com a autotradução. Isto revela a tarefa do escritor bilíngue espanhol e quéchua como uma tarefa de permanente auto traduzir-se, uma vez que a autoria se torna complexa na encruzilhada das línguas.

2. Conflito e mediação intercultural

Neste espaço, analisaremos o conflito e a mediação cultural como produtores de processos de significação. O conflito pode manifestar-se de várias formas (classes, línguas, cosmovisões, lutas históricas, rebeliões, etc.), mas o conflito representado na literatura lança mão de estratégias discursivas específicas. Analisaremos alguns aspectos dessa possibilidade mediadora por meio da análise de um conflito presente em *Los ríos profundos* (1958), particularmente, o episódio da escrita de uma carta de amor encomendada por um dos internos a Ernesto.

Em linhas gerais, a obra trata das memórias do adolescente Ernesto, retratando as impressões, paisagens e fatos que delinearão sua formação desde a perspectiva de narrador e adulto que resgata a vivência e experiência passadas, nas viagens com o pai, no colégio interno e nos ambientes que frequentava nas províncias peruanas.

Para analisar a representação do conflito (início, desenvolvimento e término) na linguagem, partimos de Grimshaw (1990) que define toda interação como conflitiva, pois entram em jogo papéis desempenhados pelos sujeitos e as relações de poder daí decorrentes. Por isso, qualquer conversação casual estabelece uma hierarquia entre os participantes que varia num *continuum* entre a proximidade e a distância. Se o conflito está em toda e qualquer comunicação humana, então, na literatura, os diálogos estão recriados de modo a representar os conflitos produzidos em sociedade. Grimshaw (1990) recorda-nos que o conflito como processo social sempre foi preocupação de sociólogos, antropólogos e linguistas. Estes últimos procuram desvendar, a partir do discurso, as relações imbricadas entre conflito social e ideológico, no intuito de auxiliar na melhor compreensão do fenômeno e, talvez, reduzir os riscos da visão ingênua do conflito, revelando suas articulações e resultados para/na sociedade. Desse modo, a sociedade estaria mais alerta ao perigo potencial e a gravidade dos prejuízos quando uma disputa é iniciada, visto que o conflito leva a humanidade, desde tempos imemoriais, a disputas interpessoais, guerras e genocídios. Além disso, ele ressalta o fato de que quando já não é mais possível discutir, falar, reivindicar sobre os interesses e sentimentos, transformá-los em argumentos, desencadeiam-se lutas, brigas e disputas com resultados, muitas vezes, violentos e desastrosos (p. 7).

O *conflito de papéis* seria outra forma de manifestação do conflito, no qual os indivíduos ocupam determinadas posições, sob a forma de vários *status* sociais, que se chocam quando os indivíduos não ocupam o *status* que desejariam. O conflito ocorre, também, quando os participantes discordam das posições adotadas com orientações argumentativas díspares, as quais não correspondem às expectativas que eles têm sobre um dado papel. Quando os sujeitos se veem obrigados a desempenhar papéis contraditórios aos seus interesses gera-se a denominada “tensão de *status*”. Quando os indivíduos devem preocupar-se em desempenhar papéis conflitantes dentro de um mesmo *status*, temos a denominada “tensão no desempenho de papéis”² (GRINSHAW, 1990, pp. 167-168).

As estratégias para amenizar o conflito e seus efeitos se dão na medida em que os participantes decidem o papel que será mais importante num determinado contexto e, então, violam as expectativas associadas a outro papel ou, ainda, abandonam um dos *status* que gera tensão. Outro atenuante do conflito seria a “distância de papel”, segundo Goffman um modo de minimizar a tensão de um papel desagradável ou relativizar sua importância (idem, p.168). Desse modo, o conflito atenta à conexão entre experiência e comportamento individual, além das características da cultura e estrutura dos sistemas sociais, sendo construído na interação entre os participantes. Nela, entra em jogo a manutenção e preservação da face dos interlocutores, ou seja, a imagem que um tem do outro e que faz de si mesmo, o que marca uma luta de força(s) e de identidade(s). Entretanto, numa interação entre amigos os participantes geralmente usam estratégias de recuo ou atenuadores para afastar a iminência do conflito quando percebem que há sinais de crescimento de intensidade, evitando chegar à ocorrência de hostilidades e, se possível, perda da amizade, preservando a relação. Isso é determinado pela orientação dos participantes, pelas relações de afeto e de poder, pelas posições na instituição, entre outros fatores (MARCUSCHI, 2001, p.296). Iremos observar estes aspectos recriados ficcionalmente mais adiante.

Outra noção que analisaremos é a de mediação cultural. Perrotti e Pieruccini (2014) apontam que a mediação é uma categoria em expansão que não pode ser considerada apenas sob o enfoque dos campos da Comunicação e da Informação como dualista e mecanicista ao incorporar um esquema de produção e recepção, mas que deve ser expandida a uma perspectiva complexa e triádica (mediação-recepção e produção), na qual a mediação é uma “categoria teórica e operacional autônoma”, sempre definida e ligada às categoria de recepção e de produção culturais, mas também produtora de processos dinâmicos próprios e complexos.

Esta noção de mediação a partir de sua situacionalidade ganha expressão em alguns teóricos e recobre as necessidades de sua conceituação para além de aspectos funcionais ou instrumentais aos quais esta categoria se relacionou, uma vez que, desde a Segunda Grande Guerra Mundial, o termo foi largamente empregado. Neste percurso ganha campo a mediação como ato de significação:

Ganha relevância, desse modo, o esforço de compreensão dos sentidos encerrados na noção de mediação cultural como ato de significação (BRUNER, 1997), já que isso poderá representar um salto epistemológico fundamental, contribuindo tanto para a redefinição da noção, como para compreensões mais gerais acerca dos campos da Informação, da Comunicação e da Cultura. (2014, p. 5).

² Por exemplo, uma mulher que é mãe e esposa.

Com tal intuito, será analisado o fragmento em que esta categoria atua de forma autônoma na rede de significação trilhada pela personagem Ernesto. O narrador atua como mediador intercultural entre os dois jovens para que o sentimento de seu amigo Markask'a alcance o objetivo de anunciar seu amor à amada, o que vai exigir uma habilidade do mediador de não apenas transmitir a informação de modo objetivo, preciso e imparcial, mas de apelar à emoção da jovem com o conhecimento e a encenação de vários elementos simbólicos por meio do objeto cultural carta. Parece que a escolha também reside no fato de Markask'a confiar no domínio da língua e da modalidade escrita por Ernesto que segundo os alunos escrevia como "poeta".

3. Uma carta de amor: mediação cultural e linguística

Partiremos do fragmento da obra *Los ríos profundos*, no qual o amigo Markask'a encomenda uma carta de amor ao adolescente Ernesto, o qual aceita o desafio de escrevê-la. A iniciativa parte de um pedido ao amigo "poeta" que aceita o papel de comunicar algo. Em linhas gerais, uma carta de amor supõe o desejo do sujeito pelo objeto/ser amado e para que o objetivo seja alcançado deve comover a destinatária que lerá a epístola e que deverá se sensibilizar, no mínimo, com o sentimento alheio e talvez retribuí-lo. Em todo caso, o papel assumido por Ernesto é o de mediar este contato. Esta tarefa torna-se desafiadora, porque em termos de papéis sociais o mediador colabora para o êxito da comunicação, o que neste caso requer uma orientação argumentativa que sensibilize a receptora da carta. Temos o seguinte fragmento inicial:

Un orgullo nuevo me quemaba. Y como quien entra a un combate empecé a escribir la carta del "Markask'a". "Usted es la dueña de mi alma, adorada niña. Está usted en el sol, en la brisa, en el arco iris que brilla bajo los puentes, en mis sueños, en las páginas de mis libros, en el cantar de la alondra, en la música de los sauces que crecen junto al agua limpia. Reina mía, reina de Abancay; reina de los pisonayes floridos; he ido al amanecer hasta tu puerta. Las estrellas dulces de la aurora se posaban en tu ventana; la luz del amanecer rodeaba tu casa, formaba una corona sobre ella. Y cuando los jilgueros vinieron a cantar desde las ramas de las moreras, cuando llegaron los zorzales y las calandrias, la avenida semejava la gloria. Me pareció verte entonces, caminando solita, entre dos filas de árboles iluminados. Ninfa adorada, entre las moreras jugabas como una mariposa..." (ARGUEDAS, 1986, p. 60).

Neste fragmento, temos um sentimento de "orgulho" que acomete e "queima" o sujeito ao alçar sua voz à amada por meio da carta, como num "combate" em que ele domina as armas. No caso, o contexto andino da época também coloca em choque a escrita e a oralidade³, reforçado pelo fato de que a escrita se dá num colégio interno e religioso, na época apenas masculino (ver foto 2). Na sequência deste fragmento, contudo, a escrita sofre um abalo a partir do interior da própria atividade criadora:

(...) Pero un descontento repentino, una especie de aguda vergüenza, hizo que interrumpiera la redacción de la carta. Apoyé mis brazos y la cabeza sobre la carpeta; con el rostro escondido me detuve a escuchar ese nuevo sentimiento. "Adónde vas, adónde vas? ¿Por qué no sigues? ¿Qué te asusta, quién ha cortado tu vuelo?" Después de estas preguntas, volví a escucharme ardentemente. "¿Y si ellas

³ A revisitação do trauma da escritura como o marco da conquista dos Andes apontado por Lienhard (LIENHARD, 1990) é uma constante neste contexto situacional, e nesta época agravado pela intensa castelhanização do país e pela diglossia com relação às línguas indígenas, cujo domínio estrito à esfera oral e familiar contrastava com a esfera escrita e institucional na sociedade peruana.

supieran leer? ¿Si a ellas pudiera yo escribirles?” Y ellas eran Justina o Jacinta, Malicacha o Felisa; que no tenían melena ni cerquillo, ni llevaban tul sobre los ojos. Sino trenzas negras, flores silvestres en la cinta del sombrero... “Si yo pudiera escribirles, mi amor brotaría como un río cristalino; mi carta podría ser como un canto que va por los cielos y llega a su destino.” ¡Escribir! Escribir para ellas era inútil, inservible. “¡Anda; espéralas en los caminos, y canta! ¿Y si fuera posible, si pudiera empezarse?” Y escribí: “Uyriy chay k'atik'niki siwar k'entita...” “Escucha al picaflor esmeralda que te sigue; te ha de hablar de mí; no seas cruel, escúchale. Lleva fatigadas las pequeñas alas, no podrá volar más; detente ya. Está cerca la piedra blanca donde descansan los viajeros, espera allí y escúchale; oye su llanto, es sólo el mensajero de mi joven corazón, te ha de hablar de mí. Oye, hermosa, tus ojos como estrellas blancas, bella flor, no huyas más, ¡detente! Una orden de los cielos te traigo: ¡te mandan ser mi tierna amante...!”

Esta vez, mi propio llanto me detuvo. Felizmente, a esa hora, los internos jugaban en el patio interior y yo estaba solo en mi clase. No fue un llanto de pena ni de desesperación. Salí de la clase erguido, con un seguro orgullo; como cuando cruzaba a nado los ríos de enero cargados del agua más pesada y turbulenta. Estuve unos instantes caminando en el patio empedrado. (ARGUEDAS, 1986, p. 60-61).

Neste fragmento, o sentimento de combate fica arrefecido pelo “descontentamento repentino” e a “vergonha”, o que o leva a interromper a escrita: “*Pero un descontento repentino, una especie de aguda vergüenza, hizo que interrumpiera la redacción de la carta*” (ARGUEDAS, 1986, p. 60), uma vez que para dar conta de expressar o sentimento se deveria recorrer às formas de sentimento/pensamento andinos, no qual as meninas tinham franjas, tranças e flores silvestres enfeitando os cabelos. Neste ponto da carta, instala-se um conflito cultural sobre o papel do mediador que opta como estratégia que a modalidade escrita da carta seja invadida por uma sequência de elementos que retratam o universo oral, mágico e romântico em quéchua. Isto produz uma oralização do castelhano que traz a inscrição da variante andina em sua musicalidade e estrutura linguísticas, lançando os sons e a poética desta sociedade híbrida: “*¡Escribir! Escribir para ellas era inútil, inservible.*” “*¡Anda; espéralas en los caminos, y canta! ¿Y si fuera posible, si pudiera empezarse?*” (p. 60-61). Após a revelação de que o objetivo só seria atingido por meio do “falar ao coração” (MAMANI, 2020) para estabelecer a solidariedade, o que vem marcado por um tom épico e lírico, presente no cantar, ao invés de escrever. Para alcançar tal meta seria central usar as palavras certas, de modo a surpreendê-las num determinado ponto do caminho, e ainda usar os recursos pragmáticos e performáticos do corpo e da voz para provar que aquele amor era sincero e merecia ser atendido.

Para tanto, o mediador escreve em quéchua, seguido da tradução: “*Y escribí: “Uyriy chay k'atik'niki siwar k'entita...” “Escucha al picaflor esmeralda que te sigue; te ha de hablar de mí; no seas cruel, escúchale. Lleva fatigadas las pequeñas alas, no podrá volar más; detente ya.*” (p. 61). Esta estratégia mediadora favorece a comunicação da mensagem e acaba explicitando as relações socioculturais da sociedade andina naquele contexto em relação às línguas e culturas.

A carta é um objeto cultural que se torna uma experiência cultural não isenta de conflito entre as questões simbólicas nas quais se conectam relações econômicas, políticas, sociais, comportamentais, etc, que envolvem os sujeitos e o mundo geral e particular. Perrotti e Pieruccini (2014) observam que a mediação cultural é distinta de outras mediações (religiosa, política, diplomática, social, etc.) e a define nos seguintes termos: “Em outras palavras, tal como nos demais campos, a mediação cultural é um ato

de intermediação por um “terceiro” visando viabilizar relações e convivência dos sujeitos entre si o “viver junto”, ao qual se refere Caune (1999 a).” (PERROTTI e PIERUCCINI, 2014, p. 9). Nesta conjuntura, trata-se de uma noção complexa no sentido de Morin que produz sentidos numa relação “simbólica–semiológica” não apenas entre objetos ou sujeitos, mas numa “ação portadora de sentidos próprios”, e a partir da qual os sentidos “incrustados” em seres e objetos se desprendem em contextos socioculturais novos e inéditos. Isto faz da mediação cultural uma instância criadora e de produção de sentidos que se atualizam no âmbito da cultura (idem, p. 9).

A organização da carta e da escrita fornecem recursos para desvendar como se estrutura a organização social andina, e que entra em colapso na redação. Neste caso, o mediador adota uma posição entre categorias culturais de estratos diferentes, subjetividades distintas e como mediador atua de modo a produzir um novo significado cultural ao introduzir a oralidade e canto quéchuas, mudar a estratégia de escrita e adotar uma postura ética frente ao evento comunicativo. Neste ponto, a mediação não é mera transmissão, estratégia ou operação, mas se torna vital para a sobrevivência dos seres e toca em questões íntimas e imanentes bem como ontológicas. De acordo como Perrotti e Pieruccini ainda a mediação: “é ação deontológica sobre a cultura e o mundo, modo especial de produção legitimada por imperativo ético ontológico que ultrapassa e se distingue do imperativo da funcionalidade que sustenta o tecnicismo.” (2014, p. 13).

O eu escritor-mediador cria uma preservação da face por meio da solidariedade e cooperação que forja com a amada, mas acaba deixando que o papel de mediador seja tensionado a ponto de interromper a redação, e se questionar como porta-voz de uma categoria cultural que privilegia a escrita, e que ele reflete que não alcançaria a finalidade da carta que seria a adesão da amada indígena, ao passo que o canto em quéchua e o apelo sentimental de uma paisagem familiar poderiam alterar seu desejo de modo factível.

Para a literatura sociolinguística, as experiências culturais divergem e, portanto, as estratégias linguísticas também, sendo determinadas por um uso específico em cada contexto, daí a pluralidade de significados que assumem. De acordo com Tannen (1993), a diferença cultural não está apenas no país de origem e na língua materna, mas também no nível subcultural, isto é, na hereditariedade, classe social, profissão, idade, gênero, etc., o que determinará variações estilísticas consideráveis. O contexto, mais uma vez, é crucial para a criação e manutenção de papéis entre os participantes de uma interação. É a partir dele que se estabelecem as relações de poder ou solidariedade (cooperação). Entretanto, Tannen (1993) questiona essa oposição esboçada, pois aponta uma série de contextos em que as estratégias nas quais o poder e a solidariedade são interdependentes e uma pressupõe a outra. Desse modo, a dinâmica entre poder e solidariedade é um recurso altamente ambíguo e polissêmico, pois o que, à primeira vista, pode parecer uma tentativa de dominar a conversação (“exercício de poder”) pode estabelecer uma afinidade (“exercício de solidariedade”) (p. 170).

No exemplo da carta, o pronome de tratamento introduz a marca de consideração e apreço à destinatária “*usted*”, e na sequência o atenuador que segue “*dueña de mi alma*” supõe certa ousadia do remetente tanto por revelar seus sentimentos e intenções quanto por estabelecer uma relação de simetria, no entanto o tom entre lírico e épico próprio das formas de conhecer/sentir andinas possuem uma forte conexão com as experiências culturais daquela comunidade.

Se para Brown & Gilman (apud Tannen, 1993), o poder é sempre uma relação assimétrica, pois os participantes não podem ter o mesmo grau de reciprocidade, sendo que um deve controlar o comportamento do outro, já para Tannen a solidariedade também é uma forma de controle, pois estabelece uma hierarquia de interdependência (deveres e obrigações) entre os indivíduos, apesar da igualdade e proximidade na relação. A autora coloca a relação sob dois eixos principais que se intersectam num *continuum*, a partir de graus variados: de um lado do eixo, a dimensão da proximidade-distância e, de outro, a hierarquia-igualdade. A intersecção e a variação dos eixos justificaria, por exemplo, a coincidência da relação hierárquica e de igualdade entre avós e netos, revelando a ambiguidade e polissemia entre poder e solidariedade. É o que marca estas expressões linguísticas que espelham “experiências culturais” da carta de amor, na qual há uma transformação do sujeito escritor que transita de um sentimento próprio do amor lírico e épico até chegar ao fim da carta e revelar um amor desejante (“*ser mi tierna amante*”). Esta passagem vem enfatizada pelos anunciadores (“*un orden de los cielos te traigo*”), adornado de lirismo na voz de Ernesto: “*Oye, hermosa, tus ojos como estrellas blancas, bella flor, no huyas más, ¡detente! Una orden de los cielos te traigo: ¡te mandan ser mi tierna amante...!*” *Esta vez, mi propio llanto me detuvo.*” (ARGUEDAS, 1986, p. 61).

Ao cumprir a missão, o pranto cessa e o sujeito é tomado pela sensação de alguém que passa por um percurso difícil com êxito, ou como quem atravessa um rio andino a nado: “*No fue un llanto de pena ni de desesperación. Salí de la clase erguido, con un seguro orgullo; como cuando cruzaba a nado los ríos de enero cargados del agua más pesada y turbulenta.*” (ARGUEDAS, 1986, p. 61).

Considerações finais

A análise da obra arguediana revela fragmentos nos quais as relações entre identidade, conflito entre línguas e a mediação intercultural estão presentes de modo a representar tais aspectos na literatura. Esta tessitura de elementos nos dão as marcas de um conflito provocado nos Andes, e em toda América, a partir do encontro entre culturas e da relação de poder diglósica entre oralidade e escrita, espanhol e quéchua, e que se reverbera até os dias atuais. No caso da carta em *Los ríos profundo* e também na auto identificação do mensageiro como “demônio feliz” em *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, temos a oposição entre voz e letra e as soluções mediadoras encontradas pela via da experiência do mediador intercultural revelam os pontos de tensão e as possibilidades e limites de tal encontro.

A mediação cultural como categoria autônoma é produtora de significações e sentidos que se desdobram e tem potencialidade nas relações conflitivas ao buscar novas formas de significação e criação. É o que observamos na escrita na carta que se desloca da distância à proximidade, buscando a cooperação da jovem amada, o que torna a leitura da obra arguediana decolonial e inovadora. Apesar de todos os embates e divergências produzidos, parece que a questão de fundo sempre se lança à figura do mensageiro que deve comunicar o amor, um sentimento que, na obra, revela uma forma de entendimento cognoscitivo do mundo andino, e exige que os sujeitos (eu autobiográfico e Ernesto) adotem uma postura ética e ontológica para com o outro, o que vai sendo favorecido pela mediação intercultural.

Referências bibliográficas

- ARGUEDAS, J.M. Los ríos profundos. prolog. M.Vargas Llosa. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.
- ARGUEDAS, J.M. El zorro de arriba y el zorro de abajo. Ed. crít. Eve-Marie Fell. 2 ed. Madrid/São Paulo: ALLCA XX/EDUSP, 1996.
- ARGUEDAS, J.M. “Confesiones de José María Arguedas. “La Mula”, 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=G2qy0EukRDc>. Acesso em 12 de março de 2022.
- ESCOBAR, Alberto. Arguedas o la utopía de la lengua. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1984.
- INGBERG, Pablo. Escribir palabras ajenas. Córdoba: Editora Eduvim, 2019.
- KUSCH, Rodolfo. América profunda. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1999.
- GOODWIN, Charles e Marjorie Harness Goodwin. “Interstitial Argument”. In: GRIMSHAW, Allen (org.). Conflict Talk. Sociolinguistic investigations of arguments in conversations. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 85-117.
- LATOURET, Bruno. “Os anjos não produzem bons instrumentos científicos”. In: Debates do NER. trad. Camila S. Hashimoto. Porto Alegre, ano 17, n. 30, p. 13-42, jul./dez. 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/37165137/La_antropologia_de_la_religi%C3%B3n_una_ciencia_infiel_sobre_Os_anjos_nao_produzem_bons_instrumentos_cient%C3%ADficos_de_Bruno_Latour. Acesso em: 15 de março de 2022.
- LIENHARD, Martín. La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina. La Habana: Casa de las Américas, 1990.
- MAMANI, Mauro. “José María Arguedas: tránsito y solidaridad de los sentimientos en el universo andino”. In: Círculo de Poesía. Revista Electrónica de Literatura. Disponível em: <https://circulodepoesia.com/2012/02/jose-maria-arguedas-segun-mauro-mamani-macedo/>. Acesso em 16 de março de 2022.
- MARCUSCHI, L.A. *Análise da Conversação*. São Paulo: Editora Ática, 5 ed., 2001.
- MARX, Karl. O dezoito Brumário de Napoleão Bonaparte. Coimbra: Nosso Tempo, 1971.
- ORDOÑEZ, Carmen Bravo. Los ángeles apócrifos, serie cusqueña de ángeles arcabuceros del siglo XVII del Perú, un análisis visual. Dissertação de mestrado na Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2012. Disponível em: <https://renati.sunedu.gob.pe/bitstream/sunedu/2028740/1/BravoOrdonezCI.pdf>. Acesso em: 14 de março de 2022.
- PERROTTI, Edmir; PIERUCCINI, Ivete. “A mediação cultural como categoria autônoma” In: Inf. Inf., Londrina, v. 19, n. 2, p. 01 – 22, maio./ago. 2014. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/informação/>. Acesso em: 11 de março de 2022.
- TANNEN, Deborah. “Silence as conflict management in fictions and drama: Pinter's Betrayal and a short story” In: GRIMSHAW, Allen (org.). Conflict Talk. Sociolinguistic investigations of arguments in conversations. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 260-279.

TANNEN, Deborah. "The relativity of linguistic strategies: rethinking power and solidarity in gender and dominance" In: Gender and conversational interaction. New York/Oxford: Oxford University Press, pp. 165-185, 1993.

Ligia Karina Martins de Andrade

Palestrante do curso Formação de Tradutores e Intérpretes Comunitários, ministrado pela Fundação Memorial da América Latina, em 2021. Doutora e Mestre em Língua Espanhola pela Universidade de São Paulo, onde graduou-se e licenciou-se em Letras (Espanhol e Português), atualmente é professora adjunta da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila).

Foi professora de língua espanhola na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Língua Espanhola, atuando principalmente nos seguintes temas: Arguedas, literatura peruana, palavra, silêncio e discurso. Especialista na obra de José María Arguedas e publicou um livro e artigos sobre a produção do escritor peruano. Estuda a dramaturgia andina e amazônica e a presença do mito na arte, a tradução, educação intercultural e políticas de línguas minoritárias.

Foto 1 - Fotografia de quadro da capela da Igreja de Andahuaylillas (Peru)



Foto 2 - Fotografia de uma visita ao colégio religioso de Abancay onde Arguedas ficou internado. Atualmente funciona como um colégio de meninas (2011)



Fotos 3, 4 e 5 - Fotografias tiradas nas ruínas de Sacsayhuamán (Cusco-Peru) em 2019



Felipe Guaman Poma de Ayala (séc. XVI): de intérprete a tradutor entre trânsitos e mediações

Giane da Silva Mariano Lessa

Resumo: Felipe Guaman Poma de Ayala foi um dos primeiros intérpretes da conquista da América; transitou entre línguas e culturas; ocupou cargos burocráticos da colônia e acompanhou os inquisidores percorrendo o “Reino do Peru” fazendo a interpretação de demandas judiciais e buscando idólatras que deviam ser denunciados e reprimidos. Guaman Poma escreveu “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, um manuscrito de 1.198 páginas dos quais 398 eram lâminas iconográficas. Trata-se de uma das obras mais valiosas escrita por um indígena, que caracteriza o pensamento e a cultura andina, reconhecido pela UNESCO como patrimônio da humanidade. A crônica contém um repertório linguístico e cultural representativo da diversidade cultural andina. Neste capítulo, veremos como o autor ameríndio transita da oralidade local para a escrita alfabética europeia e, conseqüentemente, da sua função de intérprete para o lugar de tradutor linguístico e cultural. Veremos como essa transmutação representou uma complexa operação conceitual e discursiva que pode contribuir com os estudos de interpretação atuais, sobretudo aqueles entre línguas e culturas muito diversas como as indígenas e as ocidentais.

Palavras-chave: crônica indígena; interpretação; tradução; oralidade e escrita alfabética

1. O intérprete andino e sua crônica

Felipe Guaman Poma de Ayala foi um dos primeiros intérpretes da conquista da América; transitou entre línguas e culturas; ocupou cargos burocráticos da colônia como tenente corregedor, escrivão e secretário da administração colonial. Ele acompanhou os inquisidores como *lingua*¹, percorrendo o “Reino do Peru” fazendo a interpretação de demandas judiciais e buscando idólatras que deviam ser denunciados e reprimidos. Tanto suas diversas funções como o fato de ter percorrido a região andina fizeram com que o cronista testemunhasse uma série de injustiças, mal tratos, castigos e

¹ Assim eram chamados os intérpretes no século XVI, na América hispânica e portuguesa, indicação metonímica da sua função. Na América hispânica, os intérpretes tiveram outros nomes como: *farautes*, *lenguaraces*, *nahuatlados* (intérpretes do Nahuatl no México).

Vale señalar que la denominación de “lenguaraz”, a lo largo de su uso calificador de personas, vivía el desarrollo del original sentido políglota hasta señalar al atrevido e irrespetuoso.

ouvisse de sujeitos andinos suas memórias e queixas. Não se sabe ao certo o que deflagrou a escrita de sua crônica, mas esse conjunto de vivências e sua experiência como intérprete levou-o a escrever “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, um manuscrito de 1.198 páginas dos quais 398 eram desenhos feitos por ele. A crônica está dividida em três partes: a primeira conta a história pré-hispânica, em que o autor andino faz uma minuciosa descrição das práticas culturais das sociedades andinas e de sua organização; a segunda relata a conquista e as guerras civis do ponto de vista dos autóctones; a terceira descreve e critica a administração colonial, denunciando toda sorte de agressões, violações e castigos e propõe — o “*Buen Gobierno*” — que viria a ser uma administração colonial mais justa e igualitária para os índios².

Guaman Poma terminou de escrever sua crônica por volta de 1614. Ela relata que caminhou da serra peruana até “*La Ciudad de los Reyes*”, a Lima atual, levando seu manuscrito para que as autoridades coloniais o fizessem chegar ao rei Felipe III. Seu objetivo era cobrar a justiça, para os povos andinos, que ele não encontrou ao longo de sua vida. O cronista denuncia e pede insistentemente a reparação pelos danos causados e adverte ao longo de toda a crônica “*Y se acaban los indios*” “*Y no hay remedio*”. Ele constrói um capítulo inteiro em forma de diálogo com o rei, em que simula perguntas e respostas sobre a sociedade colonial. Seu objetivo principal é salvar as vidas dos indígenas e registrar suas memórias. Sabe-se que o manuscrito chegou à Espanha, provavelmente junto com outros documentos coloniais e foi encontrada em 1908 pelo pesquisador e bibliotecário Richard Pietschman na Biblioteca Real da Dinamarca. Em 1936 foi publicada uma versão em *fac-símile* em Paris. Foram mais de três séculos para que o mundo ocidental a conhecesse. Os estudos acadêmicos sobre “*El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” se iniciaram somente na segunda metade do século XX³.

Trata-se de uma obra monumental, uma das mais importantes escritas por um indígena em que este se vê empenhado a descrever as culturas andinas e a narrar os acontecimentos a partir desse lugar de enunciação com o objetivo transversal de salvar vidas dos indígenas. Por pertencer à elite andina, Guaman Poma recebeu educação formal, isto é, foi cristianizado, leu outros cronistas, aprendeu espanhol e latim. O cronista andino conheceu, portanto, outras estruturas simbólicas a partir dos textos religiosos, documentos administrativos, protocolos judiciais etc. Ao ter acesso aos discursos oficiais dos colonizadores, Guaman Poma se beneficiou do aprendizado de estratégias discursivas argumentativas como aquelas usadas pelo Frei Bartolomé de Las Casas para defender as terras e as vidas indígenas.

Como intérprete, sua tarefa era ambivalente. O cronista ocupava um lugar social de privilégio e de poder com certas prerrogativas e benefícios e, ao mesmo tempo, exercia uma atividade vigiada e passível de grave punição. Por outro lado, foi essa atividade de acompanhante de inquisidores como “*língua*” que proporcionou ao cronista andino conhecer a dimensão do projeto colonial, dos sujeitos coloniais e a profundidade da desagregação social instaurada pela conquista.

² LESSA, 2012.

³ Ibidem, 2012.

2. Algumas notas sobre a oralidade, a escrita alfabética e os intérpretes da conquista

A humanidade se comunicou por meio da oralidade durante milhares de séculos antes da criação de diversos sistemas de notação⁴. Isso significa que os processos de mediação oral usados nos contatos duraram milhares de anos até que a escrita alfabética se tornasse o sistema de notação no qual a tradução era inscrita. Não temos registros da convivência humana por meio da oralidade por motivos óbvios. Podemos apenas fazer algumas inferências, sobre como a interpretação era feita, a partir de estudos arqueológicos, linguísticos e antropológicos.

Na ocasião da chegada dos europeus à América, no final do século XV, a escrita alfabética já se havia implementado na Europa, mas ainda era pouco disseminada. Apesar de Gutemberg ter criado a imprensa por volta de 1439, o percentual de alfabetizados se encontrava em torno de cinco a dez por cento da população. Boa parte dos europeus que vieram para a América com Colombo, Hernán Cortez e Francisco Pizarro era de analfabetos. Somente as elites formadas por monarcas, nobreza e clero dominavam a leitura e a escrita. Entretanto, a escrita alfabética entrará em terras americanas, como sinônimo do sagrado e justificativa para a dominação dos povos locais. A escrita alfabética vai organizar as variadas práticas sociais na colônia, será sinônimo de escrita sagrada, de superioridade cultural e simbolizará a verdade. Ser civilizado era sinônimo de ser cristão, o que implicava obedecer ao papa, ao rei e dominar a leitura e a escrita.

O encontro entre espanhóis e ameríndios representou o enfrentamento entre línguas e culturas muito distantes. Encontravam-se civilizações com base na oralidade que operavam com sistemas de notação não alfabéticos e civilizações que já tinham uma tradição de práticas sociais de suas elites, permeadas e organizadas pela escrita alfabética. Em 1532, Francisco Pizarro, Frei Vincente Valverde e o intérprete Felipillo se dirigiram à Praça de Cajamarca para exigir ao Inca Atahualpa a submissão ao Rei e ao Papa. Eles entregaram a Bíblia — a escritura sagrada — ao Inca como símbolo de civilização. A escrita alfabética, porém, não fazia parte do repertório cultural andino. Atahualpa se recusa à subjugação aos espanhóis e atira o livro sagrado ao chão. Neste momento, Frei Vincente Valverde ordena o massacre de centenas de indígenas e determinou que levassem preso o Inca Atahualpa. Esse encontro, chamado pelo pesquisador Martin Lienhard de “*el encontronazo*”⁵ ficou conhecido como a mais contundente expressão emblemática do confronto da escrita alfabética⁶ ocidental com a oralidade ameríndia.

Nesse enfrentamento de civilizações tão distantes, confluíram filosofias, ou, se quisermos, cosmovisões, demasiado heterogêneas⁷. A possibilidade de intercompreensão era nula. A presença do intérprete não fazia dessa tentativa de diálogo um entendimento mútuo por várias razões. Os intérpretes da conquista exerciam suas tarefas em contexto de tensão permanente. Eles estavam a serviço dos espanhóis e

⁴ Existem sistemas de notação não alfabéticos como os hieróglifos usados por várias culturas; *quipus* e *tocapus* andinos; tecidos indígenas etc. (LESSA, 2012; QUISPE-AGNOLI, 2006).

⁵ LIENHARD, 1992.

⁶ A escrita alfabética é um dos sistemas de notação humano. Civilizações diversas usaram diversos sistemas de notação não alfabéticos.

⁷ Refiro-me ao conceito de heterogeneidade cultural de Cornejo Polar (2003).

quaisquer tentativas de favorecer os indígenas podiam resultar na sua própria morte. Apesar de termos poucos registros de suas atividades, vários historiadores são unânimes ao concordar que atos públicos como o Encontro de Cajamarca implicavam muitas falhas e imprecisões, da parte do intérprete, pelo fato de que as línguas em questão conformavam categorias léxico-culturais sem nenhuma correspondência uma na outra (DE LA CUESTA, 1992).

Pedro Cieza de León e Juan Bestanzos se sobressaem como cronistas que divergem em vários pontos da maioria dos cronistas de Índias. Um desses pontos é o fato de que em suas crônicas encontram-se descrições detalhadas das culturas autóctones bem como o fato de que consultavam aos nativos em vez de ouvir somente os espanhóis como os demais. São eles que vão caracterizar Felipillo como intriguento e que suas

actividades consistían (...) en exagerar la fuerza, la disposición al ataque y la malevolencia en los incas, con el fin de reforzar la facción “belicista” entre los españoles que estaba dispuesta a exterminar a la cúpula incaica en pos de destruir su imperio. Es decir, según esta versión, Felipillo quería atizar el conflicto (PLÖTZ, 2016, p. 92)

Cieza de León e Juan Bestanzos não são os únicos cronistas a apontarem o posicionamento ambivalente de Felipillo. Há relatos de outras referências a ele que indicam sua parcialidade e o qualificam como traidor. Vale ressaltar, entretanto, que o massacre de centenas de indígenas e a prisão do Inca Atahualpa não se deveu à falha de interpretação. Pizarro e Valverde estavam preparados para a emboscada na Praça de Cajamarca e para a prisão de Atahualpa. Por outro lado, esse encontro significou um desentendimento inaugural na formação das sociedades latino-americanas.

Os cronistas de índias mencionavam o rapto de rapazes jovens de diferentes etnias para servirem de intérpretes após aprenderem rudimentos da língua espanhola. Eles também mencionam que após serem sequestrados, os jovens viviam em contato direto e estrito com os conquistadores. Esse posto dava prestígio e vantagens materiais aos intérpretes. A fidelidade era resultado desses fatores e da intimidação contínua sob a qual viviam. Exceptuando os naufragos encontrados por Hernán Cortez, foram os nativos os primeiros intérpretes (PLÖTZ, 2016).

Alguns cronistas não deram a menor importância aos intérpretes. Outros, os apontavam como maléficos e altamente perigosos e chegaram a salientar a ambiguidade, a dissimulação e até mesmo a falsidade de Felipillo⁸, este e outros também foram julgados pelos nativos como traidores. O fato é que esses sujeitos se encontravam diante de uma convulsionada e estrutural mudança das sociedades andinas. Essas transformações eram tão profundas como inesperadas. Vejamos alguns detalhes de uma das forças que colaboraram para a permanente tensão colonial século XVI: a Inquisição.

2.1 A Inquisição na América

O século XVI foi marcado pelas guerras entre católicos e protestantes na Europa. Essas guerras culminaram com o tribunal da santa inquisição na América. Em vez da perseguição aos judeus e aos protestantes, o regime colonial teve como projeto

⁸ PLÖTZ, 2016.

político religioso a extirpação de idolatrias. Assim eram chamadas as práticas religiosas ameríndias. Para efetivar a dominação era preciso extirpar o sagrado indígena e catequizá-los.

A inquisição foi o agente institucional e militar que daria conta da perseguição e condenação dos indígenas “idólatras”, isto é, aqueles que resistiam à cristianização e continuavam a praticar suas religiões e o culto aos seus deuses e representações sagradas. Esse era, portanto, o cenário em que os intérpretes atuavam. O documento que deu conta dos severos castigos impostos pela inquisição foi o Terceiro Concílio Limense, promulgado em 1583. Trata-se do concílio mais importante da época, que regulou as práticas religiosas e as políticas coloniais:

(...) con esta gente de los indios, tan fácil y de tan corto entendimiento, no se debía usar de excomuniones ni de otras censuras, y que en lugar de estas penas espirituales se debía usar de otras exteriores y corporales para conservar la obediencia y respeto debido a los mandamientos de la Iglesia (...). Por tanto (...) los jueces eclesiásticos pueden y deben corregir y castigar a los indios por aquellas culpas y delictos que permanecen al fuero de la Iglesia, como son los delictos tan graves de idolatría o apostasía o ceremonias y supersticiones de infieles (...) (TERCER CONCILIO LIMENSE, (1982-1983 [1582-1583]: 113, Cap. 7º).

Estava dada a licença para torturas e, se fosse necessário, a eliminação do idólatra. Tal recomendação dá conta do contexto tenso e belicoso entre conquistadores e nativos e, portanto, do risco de vida que corriam os intérpretes que acompanhavam os inquisidores caso cometessem um erro considerado grave de interpretação: os intérpretes da conquista da América estavam sob ameaça constante. As práticas linguísticas orais e escritas, aliadas ao sagrado, estruturaram a vida colonial sob a égide da inquisição. Por um lado, a colonização não poderia ter se efetivado sem os mais variados processos tradutórios que se iniciaram com a interpretação. Por outro lado, a ética dos intérpretes estava condicionada aos poderes inquisitoriais.

O intérprete habitava o entre lugar, essa esfera nebulosa na qual se realiza a comunicação possível e sempre provisória como o quer toda tradução. Ele habita o trânsito, as estruturas das línguas e os universos incompreensíveis entre elas. Por isso esse lugar é também um lugar nebuloso de poder. O intérprete é, ao mesmo tempo, uma espécie de ferramenta valiosa, portanto um meio e não o fim do evento comunicativo. Mas, é o meio no qual o poder se impõe ou, pelo menos, parte dele.

2.2 O Debate jurídico-teológico do século XVI

A extirpação de idolatrias estava diretamente vinculada ao debate jurídico teológico de Valladolid, do século XVI: o debate entre Juan Ginés Sepúlveda y Frei Bartolomé de Las Casas que ocorreu em 1532. Os indígenas são ou não seres humanos? Eles têm ou não alma? O que estava em jogo era a legitimidade e a permissividade da Guerra Santa para cristianizar os indígenas. Com o objetivo de salvar vidas indígenas, Guaman Poma precisava se inserir nesse debate. “*El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*” se configura como um espaço discursivo aberto pelo autor para se inserir no debate fundamental para a elaboração das leis de Índias. Tratava-se de uma questão legal associada com a questão teológica: os indígenas tinham alma ou eram seres inferiores e incivilizados? O cronista andino tece uma longa argumentação para provar que os indígenas eram seres humanos, que ali havia uma civilização muito bem

estruturada e regulamentada. Havia saberes e produção de conhecimento. Essa foi uma das estratégias do cronista andino para defender as vidas indígenas.

3. Guaman Poma: de intérprete a tradutor

Ao percorrer o reino como intérprete, Guaman Poma ouve incontáveis testemunhos da violência da conquista. Ao chegar a Lima o choque em relação aos abusos cometidos pelos espanhóis se intensifica ao ponto de o cronista descrevê-lo como “el mundo al revés”⁹. O autor sente a necessidade premente de corrigir seus escritos e de acrescentar o capítulo “Caminha el autor” em que ele descreve sua jornada da serra peruana até Lima. Parece que neste caminhar como intérprete ele desperta para a necessidade de traduzir. O movimento físico que também se configura como uma escuta da população que sofre os desmandos coloniais acaba por se transmutar num movimento discursivo que sai da oralidade e se plasma no papel, por meio de uma escrita culturalmente híbrida e, ao mesmo tempo, heterogênea. O autor, além de transitar oralmente entre línguas e culturas, transita entre gêneros discursivos em movimentos de sinuosa tensão intercultural.

Num primeiro momento, ele cita a diversidade cultural andina por meio das línguas locais que ele enumera traduzindo e dando a conhecer aos espanhóis a pluralidade étnica do mundo andino. Em seguida, ele declara sua atividade como intérprete “sirviendo de lengua” no seguinte fragmento:

*“Escogí la lengua e frasis castellana, aymara, colla, puquina, conde, yunga, uanca, chinchaysuyo, yauyo, condesuyo, collasuyo, cañari, caqyanpi, quito”*¹⁰

“(…) y he tratado a los padres, corregidor, encomenderos, visitadores, sirviendo de lengua y conversando y preguntando a los españoles pobres y a indios pobres y a negros pobres (...)” (POMA DE AYALA, 2005: 574 [701-715]).

Trata-se de uma referência à prática oral, mas agora relatada por meio da escrita. Guaman Poma vai recorrer a operações tradutórias ao articular a oralidade andina com a escrita alfabética. Ele cita mais de uma vez as línguas andinas como suas fontes orais. Como um etnógrafo, ele ouviu e compilou as vozes de sujeitos falantes dessas línguas e os registrou na escrita alfabética em espanhol:

Prólogo al lector Cristiano que leyere de este dicho libro, viendo la ocasión en las manos al escrito para sacar en limpio estas dichas historias hube tanto trabajo por ser sin escrito ni letra alguna sino nomás de quipos y relaciones de muchos lenguajes, ajuntando con la lengua de la castellana y quíchua, ingá, aymara, puquina, colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo, condesuyo, todos los vocablos de indios, (...) (POMA DE AYALA, 2005: 17 [Presentación 11])

Nesse mesmo trecho ele cita outra fonte oral, os sistemas de notação chamados quipus e sublinha o fato de se tratar de vocábulos de índios. Aqui, temos outro ato tradutório.. Ao se referir aos povos andinos de diferentes culturas como “índios”, Guaman Poma usa uma categoria lexical inventada pelos espanhóis. Para fazer-se compreender, ele usa uma categoria alheia que não corresponde à realidade andina. Ele

⁹ “*veis aquí el mundo al revés*” POMA DE AYALA, 2005: 908 [1128;1138].

¹⁰ POMA DE AYALA, 2005: 277 [365;367 e 367;369]).

corrige os espanhóis a esse respeito, referindo-se ao poder de nomear deliberadamente os nativos de índios:

estaba esta tierra en más alto grado, así lo llamaron Indias, quiere decir tierra en el día, como lo pusieron el nombre (...) no porque se llamasen los naturales indios; de Indias rodearon indios (...) y así los chapetones les llama indios, y se llama hasta hoy y yerran (...) (POMA DE AYALA, 2005: 279 [368;370]).

Nesse caso, a tradução funciona como forma de correção dos nomes dados pelos espanhóis a partir de seu universo cultural. Ele vai apontar um erro fundamental cometido pelos conquistadores: reunir numa única nomenclatura “índios” a diversidade cultural andina já indicada anteriormente na pluralidade das línguas. Registrar a existência de várias línguas corrobora a correção anterior: não são índios, são “quíchua, ingá, aymara, puquina, colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo, condesuyo” etc. .

Ele confirma a pluralidade linguística e cultural andina, incorrendo num processo de tradução cultural, no seguinte fragmento:

(...) indios yungas, indios de la sierra, indios de la montaña, chunchos, antis, y chiruanays, arcaullo, uarmiauca; estos tiene cada parcialidad y trajes, y generaciones con sus vocablos de deferentes castas de ayillos, de cómo cada traje tiene sus vestidos y se diferencian en sus vocablos y de las comidas y huelgo, y danzas, y taquies, y música, y diferencian en rostros talles en todo reino.

Los dichos Chachapoyas y chunchos, indios, son blanquísimos como españoles, los indios yungas y Guánoco, Guayllas, Chiccay, Cajatambo, guanca, changa, aymara, Cañari (...) son algo blancos y gentiles hombres, Quichiua, Cuzcoconde, Arequipaconde, Colla, Pacaje (...), todos estos indios y mujeres son algo morenos y de talle alto; y los indios Uancabilcas, Pomatambos, Poquinacollas, Chinchaycocha, Quito (...), son muy morenetes de talle feo, ancho, bozalotes como negro de Guinea, de muy recto talle, y de obra feos, bozalotes, sucios, haranganes, ladrones, mentirosos (...) (POMA DE AYALA, 2005: 743 [901;915]; 744 [902;916]).

A insistência na referência aos trajes, tipo físico, vocábulos, aparência, cor de pele, estatura e caráter confirmam a pluralidade linguística e cultural e as fronteiras étnicas andinas ao passo que vai configurando a humanidade desses povos. O processo tradutório se constitui na inserção da oralidade andina e na tradução dessa para a escrita alfabética, abrindo um espaço de interlocução com o poder colonial. No seguinte trecho, encontra-se um dos muitos glossários que dão a conhecer um traço civilizatório relevante para a construção da humanidade dos indígenas: o cultivo e os animais domesticados. Guaman Poma cita o nome em língua nativa e o traduz em seguida para o espanhol:

de cómo tenían bastimento de comida y regalos de maíz, sara, seis maneras, y de papas, turmas de la tierra, de tres maneras, oca, rabanillos, ulluco, mastuerzos, año, masua, rábano falso, quinua, comida de palomas, tauri, altramueces, chuño, caui, caya, tamos, carnero, guacay, y paco, guanaco, vicuña, luycho (...) que ellos las comen, y se sustentan en el reino. (POMA DE AYALA, 2005: 56 [69]).

Tais categorias léxico culturais informam sobre práticas diversas. E, sobretudo, comprovam a existência de uma civilização desconhecida pelos espanhóis. No seguinte trecho, o cronista andino explica como contavam os períodos do ano, os meses e observavam os ciclos da terra, do sol e da lua:

(...) contaban los domingos diez días, y un año, y los meses de la luna treinta días, y miraban el andar del sol, y el ruedo del sol y luna, sembrar la sementera coger el

fruto y romper la tierra, y podar, y regar, y de otros beneficios que se hacen entendían los filósofos y astrólogos indios; y de ello hasta hoy los entienden los viejos y los mozos (...) lo supieron por quipus, cordeles y señas, habilidad de indio (POMA DE AYALA, 2005: 58 [72]).

Ele traduz para categorias ocidentais para dar conta do nível do conhecimento que estava em jogo: filósofos, astrólogos índios. Além disso, ele cita o sistema de notação não visual e os traduz: “*quipus*” – “*cordeles*”. Trata-se de uma espécie de cordel que registra o conhecimento e, conseqüentemente, outras formas de saber. Entretanto, essa categoria não dá conta do significado e da operacionalização dos “*quipus*”. Guaman Poma alterna as categorias “*quipus*” e “*cordéis*” e de outros vocábulos, num processo tradutório que implicou uma constante negociação de significados com seu interlocutor, apresentando na língua espanhola léxico equivalente de uma categoria cultural andina fundamental. Assim explica Liehard a textualidade que emerge do contato entre as civilizações:

diante da necessidade de ‘falar’ a seus interlocutores europeus ou crioulos, as coletividades indígenas tiveram que criar um discurso distinto, capaz de chegar aos ouvidos ou aos olhos dos ‘estranhos’, adversários ou possíveis aliados: autoridades, personalidades, e funcionários metropolitanos ou coloniais (...) (LIENHARD, 1992: XIII).

É preciso um significativo deslocamento cultural para traduzir línguas tão distantes em que estão implicados nos seus significados práticas culturais, sistemas matemáticos e relações comunitárias totalmente diversas das ocidentais. Guaman Poma vai plasmar essa relação tão difícil e tão heterogênea num tipo muito particular de tradução intersemiótica que representa uma transmutação da oralidade para a escrita e, ao mesmo tempo, um processo de transculturação¹¹. Vejamos, num primeiro momento, o cronista andino insere a figura de um *quipucamaioc* sustentando um *quipu*:



Os *quipus* consistiam num sistema de notação tátil visual. Por meio da combinação de vários elementos como: fios de diferentes cores e espessuras, pendurados num fio mais comprido, com nós de vários tamanhos conjugados com distâncias entre os nós e as distâncias entre os fios.

Tal combinação produzia um conjunto de signos que podiam ser lidos e interpretados pelos “*quipucamaioc*”, isto é, os leitores e intérpretes dos “*quipus*”, cuja incumbência especializada é que os tornava capazes de interpretar as informações neles contidas.

Por meio deste sistema, os incas controlavam toda a economia do Império. Além dos números, os *quipus* permitiam a operacionalização de relações matemáticas complexas.

¹¹ Transculturação: termo usado por etnógrafos para descrever como grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir de materiais a eles transmitidos por uma cultura dominante (PRATT, 1999). Transculturação é um fenômeno da zona de contato: espaço de encontros coloniais, no qual as pessoas geográfica e historicamente separadas entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada. (PRATT, 1999)

O registro, feito por Guaman Poma, da existência desse sistema de notação confere legitimidade ao armazenamento do conhecimento e das memórias orais. Como sistema de notação andino, os *quipus* carregam em sua organicidade o patrimônio imaterial, a memória étnica e a cosmovisão andinas. Nessa figura, podemos observar no canto esquerdo há pontos que indicam o modo de interpretação dos *quipus*. Aqui nos deparamos com um ato deliberado de ausência de tradução. Neste e em outros momentos, Guaman Poma nega a tradução e nega, conseqüentemente o conhecimento andino aos espanhóis. Estaria ele redirecionando sua enunciação aos sujeitos andinos? Não traduzir teria sido uma forma deliberada de “exigir” que os primeiros interlocutores espanhóis aprendessem as línguas andinas?

É possível encontrar outros fragmentos em que o cronista não traduz, por exemplo, quando cita canções nativas:

canciones y músicas del Inga y de los demás señores de este reino y de los indios, llamado harau y uanca, pingollo, quena quena, en la lengua general quichua, aymara, dice así: haray harau acoyraquicho coya raquiriuanchic Tiyoy raquicho nusta (...). En la lengua aymara, llamada Uanca, dice así: pinipani chunay-chuna humaca moczatipi equecista Moczati umacitaman Uca uecchiri taycaman uca haucha auquimin. (...). Cachiua dice así: Chanca sauaylla pani, chanca misaylla pani aya misaylla pani maytachi cayta sauacurisac (...) (POMA DE AYALA, 2005: 239, 240 [317;319]).

Como interpretar esse ato de não tradução? Compreender a tradução é tão importante como compreender a não tradução se faz fundamental. O autor andino parece convocar o leitor espanhol a adentrar nas línguas que lhes são estrangeiras, implicando-o no diálogo e no exercício da tradução intercultural e, ao mesmo tempo, provocando um estranhamento e a desestabilização característica do defrontar-se com a com a própria limitação diante da língua desconhecida. Nesse caso, o autor estaria provocando um deslocamento cultural. Trata-se de uma queda de braço proveniente de uma “guerra de letramentos” (alfabético e não alfabético) como aferiu Quispe-Agnoli (2006). As tensões no contexto colonial, geradas pela força da Inquisição e pelo mútuo desconhecimento se traduzem em uma guerra de cosmogonias e de sistemas filosóficos em que o indígena é violentamente pressionado a compreender a língua e a cultura do Outro, mas o Outro não se sente obrigado a aprender a língua do indígena, mas se vê impelido a usá-la a seu favor para exercer o seu domínio. A mesma autora acrescenta:

dessa maneira, observamos que a imposição de um letramento sobre outro torna patentes as coerções próprias da dominação colonial (...) originando textos híbridos e outras formas de comunicação (QUISPE-AGNOLI, 2006, p. 150).

Quaisquer interpretações sobre a decisão de Guaman Poma não traduzir são conjecturas; no melhor dos casos seriam hipóteses. O que podemos identificar é que essa decisão produz uma tensão textual que implica tanto o leitor ocidental como o autor andino, ambos unidos pela ausência de significado, pela heterogeneidade cultural, ou, se quisermos, pelo vácuo gerado pela mútua incompreensão. Como preconiza Viveiro de Castro (2005: 158): “as partes envolvidas se acham unidas por aquilo que as divide, ligadas por aquilo que as separa” e o antropólogo acrescenta: “diferença é *condição* da significação e não *obstáculo*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2005: 160). Sugerimos que, ao não traduzir alguns trechos, Guaman Poma reitera a heterogeneidade cultural e, diferentemente do seu gesto de traduzir as práticas culturais andinas, de modo a comprovar a existência de uma civilização, ele corrobora a não compreensão, isto é, o equívoco. Novamente com Viveiros de Castro: “o equívoco não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e que a propõe: uma diferença de perspectiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2005: 155).

Por outro lado, ao citar os *quipus* como uma de suas fontes orais Guaman Poma contraria o *Tercer Concilio Limense*, em que consta a seguinte observação sobre a censura de textos que podiam ou não ser difundidos e lidos e suas relações com a memória e práticas de idolatria, citadas pelo documento como superstições e costumes perversos:

Téngase prohibidos del todo los libros que tratan de propósito o cuentan o enseñan cosas lascivas y deshonestas, pues se ha de tener quenta no sólo con lo que perjudica a la fe sino también con lo que empece a las buenas costumbres, como de ordinario lo haze el leer semejantes libros, y así, los que los tuvieren sean con rigor castigados por los obispos. (...) Y porque en lugar de libros los indios han usado y usan unos como registros hechos de diferentes hilos que ellos llaman quipos, y con estos conservan la memoria de su antigua superstición y ritos y ceremonias y costumbres perversas, procuren con diligencia los obispos que todos los memoriales o quipos que sirven para su superstición se les quiten totalmente a los indios. (TERCER CONCILIO LIMENSE, 1982-1983 [1582-1583]: 103).

Esses movimentos sinuosos de tradução e não tradução, verificados ao longo da crônica, reiteram a complexidade dos processos tradutórios no período colonial e reintroduzem as perguntas sobre a tradutibilidade: Até que ponto línguas e culturas tão distantes são traduzíveis? Como traduzi-las? O que se perde e o que se ganha nesse processo? O cronista, entretanto, vai além na seguinte lâmina em que se encontra uma destacada citação gráfica dos quipos. Ela é simbólica da possibilidade e da impossibilidade da tradução, questão antiga para as teorias de tradução. É preciso deixar-se fecundar pela língua “estrangeira”? – diz Pannvitz citado por Walter Benjamin¹². Nesse esforço extraordinário de mediação e tradução intercultural, o autor andino acena para os teóricos do futuro, plasma a oralidade na escrita alfabética e faz uma paródia de Pannvitz: Ele fecunda a escrita alfabética com um dos sistemas de notação andinos:



Este ato simboliza a transmutação da oralidade andina para a escrita alfabética ocidental. Guaman Poma preenche com a escrita alfabética o vazio resultante de sua negação da tradução de vários trechos e a oferecer ao leitor espanhol a explicação sobre como os *quipus* guardavam conhecimento e memória. A citação gráfica dos *quipus* é o ponto de encontro da oralidade com a escrita alfabética: uma articulação complexa de um dos sistemas de notação da oralidade com o sistema alfabético.

¹² Nossas traduções (mesmo as melhores) partem de um falso princípio, elas querem germanizar o sânscrito, o grego, o inglês, ao invés de sanscritizar, grecizar, anglicizar o alemão. (...) O erro fundamental de quem traduz é apegar-se ao estado fortuito da própria língua, ao invés de deixar-se abalar violentamente pela língua estrangeira. Sobretudo quando traduz de uma língua muito distante (...) ele tem de ampliar e aprofundar sua língua por meio do elemento estrangeiro (...)" (Pannwitz *apud* Benjamin, 2001 p. 211) .

Considerações finais

*A tradução pode provocar um duo imprevisível
entre almas distantes.* (Carlos Skliar)

*Traduzir é instalar-se no espaço do equívoco
e habitá-lo.* (Eduardo Viveiros de Castro)

Uma das perguntas que devemos fazer para analisar um ato interpretativo ou um ato tradutório se direciona sobre as condições de execução da tarefa. No contexto colonial, a ambivalência do intérprete como esse sujeito que habita o entrelugar se expressa nas tensões políticas, religiosas e da heterogeneidade cultural. O intérprete/tradutor carrega essa ambiguidade do poder: ele tem e não tem poder. Esse fato aponta para suas responsabilidades e para seus limites. Foi sob as condições em que o tribunal da Santa Inquisição imperava que a interpretação de Guaman Poma se transfigurou em tradução. O que ele não pôde fazer oralmente, sob pena evidente de sofrer retaliações, ele executou por meio da escrita alfabética: traduziu traços fundamentais da cosmovisão andina para a cosmovisão europeia, denunciou as múltiplas práticas de tortura e massacres físicos e simbólicos da população andina e, ao mesmo tempo, guardou segredos inerentes às culturas andinas, como a operacionalização dos quipus. Se sua crônica não foi lida pelo rei Felipe III, ele encaminhou seus argumentos para os tribunais do futuro. Ele se apropriou da escrita alfabética e teve como base a discursividade oral andina. Confeitou-lhe fidedignidade e confiabilidade, demonstrando que a memória oral era capaz de preservar saberes e conhecimento.

Verificamos, portanto, um entrecruzamento da oralidade e da escrita, a interdependência da interpretação e da tradução numa composição complexa que só poderia ser compreendida mais de três séculos adiante quando os estudos linguísticos: da sociolinguística, da pragmática, das teorias da tradução e da interpretação e literários e as teorias da oralidade e do letramento puderam se reunir para dar conta dessa complexidade.

Guaman Poma não se furtou ao esforço de interculturalidade ao fazer o movimento de deslocamento da oralidade andina para a escrita alfabética ocidental. Esse deslocamento representou a negociação de suas memórias e identidades. Seus atos tradutórios foram imprevisíveis aos olhares dos colonizadores, como sugere Skliar na epígrafe que inicia esta sessão. O cronista elaborou um texto cuja ponte de interlocução com o leitor espanhol só foi possível por meio das diversas e complexas operações tradutórias. Ele habitou o equívoco e demonstrou sua potência enquanto diálogo intercultural, tornando-o possibilidade. O olhar sobre os intérpretes da conquista da América põe em evidência as potencialidades e as ambivalências forças sociais e as estruturas de poder das quais intérpretes e tradutores faziam parte e estavam sujeitos. É dessa circunstância que vai emergir sua ética, com a qual os atuais estudos de interpretação para línguas e culturas distantes e marcadas por alta assimetria podem dialogar.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*. Lima: Fondo de Cultura económica, 2005.

TERCER CONCILIO LIMENSE (1583-1591), edición bilingüe de los decretos, edición de Luis Martínez Ferrer, traducción de José Luis Gutiérrez, semblanzas episcopales de José Antonio Benito, transcripción de correcciones romanas de Francesco Russo. Lima-Roma: Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 2017, 347 pp. ISBN: 978-9972-620-25-6.

Fontes secundárias

BENJAMIN, Walter. A tarefa – a renúncia do tradutor. Tradução de Susana Kampff Lages. In: Heidermann, Werner (org.), *Clássicos da teoria da tradução*. Florianópolis, NUT. Vol. 1, 2001.

CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire, ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.

LIENHARD, Martin. *La voz y su huella*. Ciudad de la Havana: Casa de las Américas, 1990.

QUISPE-AGNOLLI, Rocío. *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial UNMSM, 2006.

LESSA, Giane da Silva Mariano. L638 “Y no hay remedio”: Guaman Poma de Ayala, oralidade escrita e iconografia na construção discursiva da memória andina”...202 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Equívocos da identidade. In: GONDAR, Jô & DODEBEI, Vera. *O que é memória social*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria LTDA., 2005.

Giane da Silva Mariano Lessa

Palestrante do curso de Formação de Tradutores e Intérpretes Comunitários, ministrado pela Fundação Memorial da América Latina, em 2021. Doutora em Memória e Patrimônio, é professora do curso de Mediação Cultural, Artes e Letras da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila), onde integra também a comissão de acolhimento aos estudantes refugiados e portadores de visto humanitário e a Cátedra Sergio Vieira de Melo junto à ACNUR Formada em Letras, Português-Espanhol e Português-Alemão pela UFRJ, especialista em Tradução do par linguístico Português-Espanhol pela UGF, mestre em Linguística Aplicada pela UFRJ, doutora em Memória Social pela Unirio e pós-doutora em Estudos Culturais pela Universidade do Minho (Portugal).

Anexos

ANEXO 1

Glossário Português–Kaingang Termos encontrados no Museu da Flona de Canela (RS)

Guilherme Maffei Brandalise

	NOME PORTUGUÊS	NOME CIENTÍFICO	NOME KAINGANG (NONOAI/GUARITA)	INFORMAÇÃO EXTRA
1	Cuíca-verdadeira	<i>Philander opossum</i>		
2	Saí-andorinha	<i>Tersina viridis</i>		
3	Graxaim-do-mato	<i>Cerdocyon thous</i>		
4	Fogo-apagou (rolinha)	<i>Columbina squammata</i>		
5	Garça-branca-grande	<i>Ardea alba</i>	Sókó	
6	Cágado-de-barbicha	<i>Phrynops geoffroanus</i>	Pení	
7	Curicaca	<i>Therisiticus caudatus</i>		
8	Papagaio-de-peito-roxo	<i>Amazona vinacea</i>	Jógió	
9	Quero-quero	<i>Vanellus chilensis</i>	Těrtěr ke tĩ / Těrěgtě	
10	Jaçanã	<i>Jacana jacana</i>		
11	Socozinho	<i>Butorides striata</i>		
12	Teiú	Tupinambis	Jamũje	

	NOME PORTUGUÊS	NOME CIENTÍFICO	NOME KAINGANG (NONOAI/GUARITA)	INFORMAÇÃO EXTRA
13	Bem-te-vi	<i>Pitangus sulphuratus</i>		
14	(Taturana)	<i>Automeris sp.</i>	Tãnhgó / Tênhgó	
15	Tesourinha-da-mata	<i>Phibalura flavirostris</i>		
16	Untanha-pequena ou sapo-de-chifre	<i>Proceratophrys bigibbosa</i>		
17	Rã-ferreira ou sapo-martelo	<i>Hypsiboas faber</i>	Pépo	
18	Veado-mateiro-pequeno ou veado-bororó	<i>Mazama bororo</i>	Kême sî / Kãme sî	
19	Papa-pinto ou cobra-parelheira	<i>Philodryas patagoniensis</i>	Pÿn	
20	Ouriço-cacheiro ou ouriço-terrestre	<i>Erinaceus europaeus</i>	Fójn	
21	Pica-pau-dourado	<i>Piculus aurulentus</i>	Sókrinĩngó	
22	Coati ou quati-do-nariz-marrom	<i>Nasuaa nasuaa</i>	Se	
23	Cuíca-lanosa	<i>Caluromys lanatus</i>		
24	Anambé-branco-de-rabo-preto	<i>Tityra cayana</i>	Krãkekin	
25	Tamanduá-mirim	<i>Tamandua tetradactyla</i>		
26	Sabiá-laranjeira	<i>Turdus rufiventris</i>	Gónvê	

	NOME PORTUGUÊS	NOME CIENTÍFICO	NOME KAINGANG (NONOAI/GUARITA)	INFORMAÇÃO EXTRA
27	Surucuá-de-barriga-amarela	<i>Trogon viridis</i>		
28	Suiriri	<i>Tyrannus melancholicus</i>		
29	Sáira-preciosa	<i>Tangara preciosa</i>		
30	Maria-faceira ou coaracimimbi	<i>Syrigma sibilatrix</i>		
31	Tiriba-de-testa-vermelha ou piriquita-tapuia	<i>Pyrrhura frontalis</i>		
32	Canário-da-terra-verdadeiro	<i>Sicalis flaveola</i>		
33	Sanhaço-papa-laranja	<i>Pipraeidea bonariensis</i>		
34	Biguá	<i>Nannopterum brasilianum</i>		
35	Tecelão ou japim-soldado	<i>Cacicus chrysopterus</i>		
36	Jequiá (cesto de taquara para pesca)			
37	Cobras		Pÿn	
38	Tatus tatu-bola tatu-vermelho	<i>Tolypeutes matacus</i>	Fãfã / Fêfêg Fãfã móra / Fêfêg móra Fãfã kug / Fêfêg kug	
39	Armadilhas de caça armas de fogo		Ëgje Mákã	

	NOME PORTUGUÊS	NOME CIENTÍFICO	NOME KAINGANG (NONOAI/GUARITA)	INFORMAÇÃO EXTRA
40	Tartaruga		Pení	
41	Socó-boi	<i>Tigrisoma lineatum</i>		
42	Ninhos de pássaro		Jag fe / Jag fi	
43	Frango-d'água ou galinha-d'água	<i>Gallinula chloropus</i>	Fěnú	
44	Furão	<i>Mustela putorius furo</i>		
45	Pica-pau-do-campo	<i>Colaptes campestris</i>		
46	Tucano-de-bico-verde	<i>Ramphastos dicolorus</i>	Grũ	
47	Zurrilho	<i>Conepatus chinga</i>		
48	Lagarto		Jamúje	
49	Mão-pelada	<i>Procyon cancrivorus</i>		
50	Bugio		Góg	
51	Gralha-azul	<i>Cyanocorax caeruleus</i>	Sěgsó	
52	Coruja		Norko kog	
53	Irara			

	NOME PORTUGUÊS	NOME CIENTÍFICO	NOME KAINGANG (NONOAI/GUARITA)	INFORMAÇÃO EXTRA
54	Marrecas			
55	Araucária partes da Araucária i. nó do pinho ii. folha iii. semente (pinhão) iv. galho grande v. pinha na árvore vi. pé do tronco vii. tronco viii.raíz ix. curvas que o tronco da árvore faz nos nós Casca	<i>Araucária angustifolia</i>	Fág i. Fág kusé / Kegsá ii. Fág fėj iii. Fág kanē iv. Pāgpā/Pogpó v. Fág krĩ vi. Fág pōg vii. Fág ká viii. Fág jāre ix. Fág kavā Fág fār	O pinhão, semente da Araucária (<i>Fág kanē</i>), é um dos alimentos mais apreciados pelo povo Kaingang, e foi incorporado pelos não-indígenas (<i>fóg</i>) em sua dieta e cultura no Planalto Meridional. Plantar: <i>Krãg / Kręg</i> Comer: <i>Koj</i>
56	Árvores		Kajē	
57	Arbustos		Vēnh kuty	
58	Flores		Kafej	
59	Cipós		Mrūr	
60	Locais na Flona / Pedras			
61	História Kaingang em Canela			
62	Discurso de proteção à natureza			

ANEXO 2 – Fág (Araucária)

Guilherme Maffei Brandalise

Fág (Araucária)

Tradução Kaingang-Português pela aldeia Konhun Mág - Canela - RS
Variedades: Nonoai/Guarita

Elaborado por Guilherme Maffei (CBEAL, NIT/UFRGS)



Fág Féj (Folhas)



Fág Krĩ (Pinha)



Fág Págpá/Pogpó (Galho grande)



Fág Ká (Tronco)

Fág Póg (Pé do Tronco)

Fág Kané (Semente/Pinhão)



Fág Kusé / Kagsá (Nó do Pinho)



Fág Järe (Raiz)



Fág Fár (Casca)

Fág Kavã (Curvas no tronco)



Urĩég tá fág tu ví.

(Hoje nós estamos falando da Araucária.)

Mür-ég fág natĩ.

(Pois nós somos a Araucária.)

Kajgag ag ta fág natĩ.

(Os Kaingang são Araucárias.)

Kajgag fag ta ségsã.

(As Kaingang são Gralhas Azuis.)



FUNDAÇÃO MEMORIAL DA AMÉRICA LATINA
CENTRO BRASILEIRO DE ESTUDOS DA AMÉRICA LATINA

BRUNO PINTO SILVA

Kreyòl pale, kreyòl konprann:
Aspectos da gramática do crioulo haitiano:
subsídio para a formação de intérpretes comunitários

São Paulo

2021

SUMÁRIO

Uma observação sobre anotações fonético-fonológicas	338
O alfabeto do crioulo haitiano	339
As vogais	339
Vogais orais	339
Vogais nasais	339
Semivogais	340
As consoantes	340
ASPECTOS DA MORFOSSINTAXE DO CRIOULO HAITIANO	343
Artigos	343
Definidos	343
Colocação do artigo definido no sintagma nominal	345
Indefinidos	345
Pronomes pessoais	346
Pronomes possessivos	347
Pronomes demonstrativos	348
Pronomes interrogativos	348
Pronomes indefinidos	349
ASPECTOS DA SINTAXE DO CRIOULO HAITIANO	351
A ordem sintática padrão (canônica) do crioulo haitiano	352
Os pronomes pessoais na sentença	353
Objetos nulos	353
Relativização / Complementização	353
Relativizador <i>versus</i> Complementador	354
Si como complementador	355
Interrogativas	355
Duplo objeto	355
ASPECTOS DA SEMÂNTICA VERBAL DO CRIOULO HAITIANO	359
TMA: TEMPO, MODO E ASPECTO	359
Negação	360
Presente	360
Passado	361
Futuro	361
O futuro do pretérito	362
Apêndice A – O verbo “se” (ser/estar) em crioulo haitiano	364
<i>SE/YE</i> e os marcadores	364
	333

Apêndice B – Fontes para enriquecer seu vocabulário	366
Apêndice C – Frases úteis para intérpretes comunitários	367
<i>REFERÊNCIAS</i>	369

INTRODUÇÃO

A presente apostila foi desenvolvida e publicadas graças ao apoio da Fundação Memorial da América Latina. Mais especificamente com o apoio do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL).

A imigração haitiana é hoje uma das mais significativas em números no Brasil. De acordo com o relatório da OBMigra de 2021, o número de haitianos (residentes e temporários) que imigraram para o Brasil, no período de 2011 a 2020, é de 149.085.

A fim de que mais intérpretes comunitários sejam formados para atuação no par de línguas crioulo haitiano-português, subsídios didáticos tornam-se de grande importância. Especialmente para línguas minoritizadas, como é o caso de muitas línguas rotuladas “crioulas”, materiais didáticos são escassos em língua portuguesa. A presente apostila se apresenta como o início de uma mudança que ansiamos ver ocorrer nos próximos anos. Apresentamos de maneira geral, nas diversas áreas da gramática, as estruturas do crioulo haitiano, reconhecendo que o presente material tem suas limitações e de modo algum descreve a língua como um todo. Para o contexto atual, em que nada existe em línguas portuguesa que possa servir àqueles que desejam aprender essa língua, confiamos que este material dá a primeira base necessária.

O material oferecido aqui se assemelha mais com o que se conhece por ‘gramática contrastiva’. Isso quer dizer que apresentamos os aspectos principais da gramática do crioulo haitiano comparando-os com os aspectos da gramática do português brasileiro. Por ‘gramática’, o leitor deve entender algo geral como ‘a estrutura da língua’. Não fazemos aqui observações prescritivas que têm o objetivo de estabelecer como é que os falantes devem usar a língua. As observações feitas aqui são puramente descritivas, ou seja, comentam como a língua realmente é. Usamos como base para explicar a gramática da língua especialmente Lefebvre (1998) e DeGraff (2007).

Reforçamos uma vez mais: o que apresentamos são aspectos da gramática do crioulo haitiano. Mesmo que fosse uma gramática mais abrangente, não seria completa. Nenhuma gramática é completa, visto que sempre há necessidade de atualização e sempre se descreve apenas uma variedade entre muitas outras. Além disso, faltam pesquisas sobre o idioma sobre as quais poderíamos nos debruçar para construir algo mais robusto.

Dos crioulos do Caribe, o crioulo haitiano é o que tem o maior número de falantes, mais de 10 milhões. Este é um crioulo de base lexical francesa, resultado do contato entre franceses e africanos no século XVII e XVIII no Haiti colonial, conhecido anteriormente como Saint-Domingue. Os primeiros africanos a chegar no Haiti vieram de St-Louis e Gorée, no Senegal. Mais tarde chegaram os da Nova Guiné. Há a documentação da chegada de seis navios antes da década de 1690, todos da Senegâmbia (Mettas, 1978, 1984; Ly, 1955; Eltis et al., 1999).

O crioulo haitiano já foi apontado como sendo um dos crioulos mais bem estudados. Ainda assim, há muitas controvérsias acerca do crioulo haitiano. Alguns trabalhos defendem que certos traços estruturais do crioulo haitiano são de natureza africana, como é o caso em Sylvain (1936), e outros mostram que estes mesmos traços podem ser atribuídos a dialetos do francês, especialmente os da Normandia (Veja também: Aboh e DeGraff, 2017: 4). Informações mais detalhadas sobre a história do Haiti e, conseqüentemente, a história do crioulo haitiano, se

encontram em Aboh e DeGraff (2017), Holm (2000: 86-91), Muysken e Veenstra (1994), Parkvall (2012: 255), Valdman (1971: 202; 1979: 100).

Velupillai (2015) comentar que o termo “crioulo” tem origem provável no português. Tal termo era empregado como designação etnográfica. Os nascidos nas colônias europeias nas Américas eram chamados “crioulos”. Com o tempo, esse termo passou a também ser usado em referência a animais e plantas encontradas nas colônias, até então desconhecidos pelos europeus. Ao longo do tempo, o termo “crioulo” passou a ser usado para as culturas e línguas desses povos.

Este material reúne informações sobre as estruturas do crioulo haitiano em vários níveis. A seguir descrevemos brevemente o que cada um dos capítulos contém.

A primeira parte, *Expressões fáticas*, apresenta as principais expressões para cumprimentar, agradecer e se despedir em crioulo haitiano.

Em *Aspectos fonético-fonológicos do (crioulo) haitiano* entendemos questões relacionadas à organização dos sons desse idioma, identificando algumas das principais dificuldades comuns aos falantes de português brasileiro. Indicam-se canais na internet que possibilitam a exposição aos sons que ali foram apresentados.

Ao tratar dos *Aspectos morfossintáticos do (crioulo) haitiano* vemos as diversas partes do discurso. O contraste com a língua portuguesa é feito a fim de enfatizar em que pontos as estruturas das duas línguas são as mesmas e em que pontos diferem.

Ao final, tratamos de *Aspectos da sintaxe e semântica verbal do (crioulo) haitiano* para conhecer algumas particularidades da organização das sentenças do crioulo haitiano em relação às construções do português brasileiro. Vemos também como se marcam no crioulo haitiano o tempo, modo e aspecto nos verbos.

Entendemos que, com o auxílio do material disponível aqui, você conseguirá começar a se desenvolver no idioma. Bons estudos!

EXPRESSÕES FÁTICAS

Por “expressões fáticas” fazemos referência a expressões usadas para cumprimentar, agradecer e outras expressões de cordialidade que estão entre as primeiras coisas que aprendemos ao ter contato com uma nova língua.

CUMPRIMENTOS	
Bonjou	Bom dia
Bonswa	Boa tarde boa noite

PARA SE APRESENTAR	
Kijan/kòman ou ye?	Como você está?
Mwen byen	Estou bem
Mwen pa pi mal	Estou bem
E ou menm?	E você?
Mwen rele...	Eu me chamo...
Kijan/kòman ou rele?	Como você se chama?
Mwen kontan rekonèt ou	Foi um prazer conhecer você

PARA PEDIR ALGO E AGRADECER	
Souple	Por favor
Tanpri	Por favor
Mèsi (anpil)	(muito) obrigado
Deryen	De nada
Padekwa	Não há de quê
Pa gen pwoblèm	Sem problema

AO SE DESPEDIR	
Orevwa	Até mais
Babay	Tchau
A pita	Até mais tarde
Bon jounen	Tenha um bom dia
Bon aprèmidi	Tenha uma boa tarde
Bon nuit	Tenha uma boa noite

ASPECTOS FONÉTICO-FONOLÓGICOS DO CRIOULO HAITIANO

Ao aprender uma nova língua, nós temos de lidar com novos sons. Ou então lidar com os mesmos sons que já conhecemos sendo organizados de maneira distinta da que é comum em nossa primeira língua. Lidar com sons tem pelo menos dois lados: o da produção e o da percepção. Quando produzimos sons, movimentamos diversos músculos. Fazemos uso do aparelho fonador humano, que é o conjunto de órgãos/sistemas envolvidos na produção dos sons da fala. Por isso, não aprendemos a pronunciar sons diferentes do dia para a noite. Precisamos treinar nossos músculos! Visto que nos acostumamos com os sons da nossa primeira língua – a que adquirimos na infância – nosso cérebro se especializa em distinguir os sons que fazem parte da nossa língua. Ao tentar lidar com sons que não fazem parte da nossa primeira língua, podemos ter alguma dificuldade em fazer distinções e podemos não perceber diferenças que são claramente percebidas por falantes que adquiriram essa língua na infância. É preciso treinar nossos ouvidos por meio de exposição à língua, e ajuda de um professor dessa língua. Isso tudo é estudado pela Fonética. Mas, que dizer da Fonologia?

A Fonologia estuda questões mais abstratas relacionadas aos sons usados nas línguas. A preocupação dessa disciplina é descrever como um grupo específico de sons funciona em uma língua específica. Podemos dizer que o objetivo da Fonologia é entender alguns processos que estão (ou não) na mente do falante. Pense, por exemplo, no som associado à letra “s” em *sapo* (cujo símbolo fonético é [s]) em comparação com o som associado à letra “x” em *xícara* ou “ch” em *chá* (cujo símbolo fonético é [ʃ]). Os sons [s] e [ʃ] são dois sons diferentes, diz a Fonética. A Fonologia dá mais detalhes. Repare que usar um som no lugar do outro pode mudar o significado: *são* [sɛ̃õ] não é a mesma coisa que *chão* [ʃɛ̃õ]. No entanto, é possível alternar de [s] para [ʃ] em final de sílaba. Podemos pronunciar a palavra *mais* como [maɪs] ou [maɪʃ], e não haverá prejuízo para o significado. Isso quer dizer que a Fonologia explica exatamente como cada som funciona em uma língua. O que vimos até aqui vale para o português. À frente, aprenderemos algumas questões da pronúncia do crioulo haitiano.

Uma observação sobre anotações fonético-fonológicas

Quando uma anotação aparece entre [colchetes], temos uma anotação fonética, que indica como a palavra foi de fato pronunciada. Quando uma anotação aparece entre /barras transversais/ temos uma anotação fonológica, que representa sons que estão registrados abstratamente na mente do falante. Usamos os <colchete angulares> para representar a convenção ortográfica da língua, ou seja, a escrita oficial das palavras em uma língua. É importante dizer que a escrita oficial das palavras nem sempre corresponde à pronúncia delas. Isso varia de língua para língua. No crioulo haitiano, há grande correspondência entre escrita e pronúncia, para a alegria dos aprendizes de crioulo haitiano como segunda língua. Para se aprofundar em questões de Fonética e Fonologia, recorra ao manual de Cristófar-Silva (1999).

Visto que usaremos símbolos do Alfabeto Fonético Internacional (IPA, 2015), é possível que você queira se familiarizar com esses símbolos. Em língua portuguesa, você pode consultar o site www.fonologia.org para ver os símbolos e ouvir os sons. Uma boa referência em língua inglesa é o site <https://www.seeingspeech.ac.uk>. Para aprender mais sobre questões de aquisição de fonologia de uma segunda língua, leia Barbosa (2021).

O alfabeto do crioulo haitiano

O alfabeto do crioulo haitiano está organizado da seguinte maneira:

A AN B CH D E È EN F G H I J K L M N O Ò ON OU P R S T UI V W Y Z

As vogais

De modo bem simplista, podemos dizer que VOGAL é uma categoria usada para a classificação de alguns sons da fala que são produzidos sem obstrução na cavidade oral. Veja que você consegue alternar de uma vogal para outra sem interrupção, tente a sequência <i e é a ó o u>.

Vogais orais

As vogais orais do crioulo haitiano são as mesmas do português, totalizando sete.

Escrita (ortografia)	<i>	<e>	<è>	<a>	<ò>	<o>	<u>
Pronúncia (símbolo fonético)	[i]	[e]	[ɛ]	[a]	[ɔ]	[o]	[u]

Na ortografia, o acento grave (˘) é usado sobre o <è> e <ò> para indicar que se trata da vogal aberta. O dígrafo vocálico <ou> representa a vogal [u].

Veja que ao alterar a vogal, altera-se o significado da palavra.

si	se	sè	sa	sò	so	sou
se	ser	irmã	este, isto	sorte	carimbo	sobre

Vogais nasais

No caso das vogais nasais, além de a corrente de ar ressoar na cavidade oral, abaixa-se o véu palatino¹ e a corrente de ar ressoa também na cavidade nasal. São três as vogais nasais do crioulo haitiano.

Escrita (ortografia)	<en>	<an>	<on>
Pronúncia (símbolo fonético)	[ɛ̃]	[ã]	[õ]

Exemplos de palavras com as vogais nasais:

san	sen	son
sangue	santo	som

¹ Veja o aparelho fonador em detalhes em <https://fonologia.org/fonetica-articulatoria-aparelho-fonador/>.

Semivogais

As semivogais aparecem nos ditongos. O crioulo haitiano tem tanto ditongos crescentes quanto decrescentes. Os ditongos crescentes são uma sequência de semivogal seguida de vogal, como na palavra *água* ['agwa]. Os ditongos decrescentes são uma sequência de vogal seguidas de semivogal, como na palavra *pau* [paw].

Há três semivogais no crioulo haitiano. Duas delas existem também no português. A semivogal <w> [w], como na palavra *pau* trata-se de um som de [u] breve, e a semivogal <y> [j] como na palavra *pai* trata-se de um som de [i] breve.

A terceira semivogal é um som de [i] breve feito com os lábios arredondados (o que popularmente chamamos de 'biquinho'), o símbolo fonético para essa semivogal é [ɥ]. Essa semivogal ocorre apenas antes de <î>, tanto é que ela é representada na ortografia da língua com o ditongo <ui> [ɥi]. A pronúncia desse ditongo pode ser um pouco trabalhosa no começo. É preciso lembrar que é como se tivéssemos dois sons de [i] seguidos, mas o primeiro é feito com os lábios arredondados (assim como quando pronunciamos o [u]) e o som é breve.

Veja algumas palavras com esses ditongos:

	<w>		<y>		<ui>	
Crioulo haitiano (ortografia)	<i>wo</i>	<i>wa</i>	<i>yo</i>	<i>kay</i>	<i>uit</i>	<i>nuit</i>
Português (significado)	alto	rei	eles	casa	oito	noite

As consoantes

No nível fonética, ou seja, no nível mais concreto dos sons não o português brasileiro e o crioulo haitiano não têm grandes diferenças. No entanto, a organização fonológica das consoantes do crioulo haitiano difere significativamente da do português.

Nos quadros abaixo apresentamos os sons consonantais do crioulo haitiano.

As consoantes oclusivas

ORTOGRAFIA	FONE/SOM	EX. EM PORTUGUÊS	EX. EM HAITIANO
P	[p]	p ato	pèp (povo)
B	[b]	b ato	bay (dar), sab (areia)
T	[t]	t eu	tèt (cabeça)
D	[d]	d eu	dèt (dívida), lèd (feito)
K	[k]	c ato	kèk (alguns, algumas)
G	[g]	g ato	gè (guerra), èg (águia)

Como se pode notar a partir do quadro das consoantes oclusivas, o som [k] é apenas representado pela letra <k> em crioulo haitiano, diferente do português que também conta com a letra <c>, como em *cato*. Quanto à letra <g>, é importante notar que o único som a ela

associada é o som [g] (uma oclusiva velar sonora), nunca o som de <j> [ʒ], como acontece em português, nem mesmo diante de <i, e, è>.

Quanto às letras <t, d> é importante dar atenção ao seguinte fato: diante do som [i], sua pronúncia será como africadas alveolares, e não pós-alveolares. Isso quer dizer que a combinação <ti> deve ser lida como [tsi] (e não “tchi”) e a sequência <di> deve ser lida como [dzi] (e não “dji”).

Por fim, é preciso que o aprendiz de crioulo haitiano leve em conta que essas consoantes podem também aparecer em final de sílaba. Isso não acontece em português brasileiro. Assim, falantes de português brasileiro têm a tendência de inserir um [i] após consoantes como essas que aparecem em final de sílaba. Portanto, fique atento para dizer *pèp, sab, èg* e não *pèp[i], sab[i] e èg[i]*.

As consoantes nasais

ORTOGRAFIA	FONE/SOM	EX. EM PORTUGUÊS	EX. EM HAITIANO
M	[m]	cama	menm (mesmo)
N	[n]	cana	nen (nariz), semèn (semana)
Y	[ɲ]	sonho	siy (sinal), liy (linha)

O mais importante a destacar sobre as consoantes nasais do crioulo haitiano é o fato de elas aparecem também no final das sílabas. Em português não se diferencia [m] de [n] em final de sílaba. Essa é a razão de termo que aprender que antes de <p> e só vem a letra <m>. Em crioulo haitiano, no entanto, a letra <m> em final de sílaba é sempre pronunciada como uma nasal bilabial, os lábios se encostam. Quanto ao <n> em final de sílaba, a história é um pouco mais detalhada. Visto que o <n> se combina com as letras <e, a, o> para representar as vogais nasais [ã, ê, õ] que são ortograficamente representadas como <an, en, on>, nem sempre a letra <n> representa a consoante [n]. Saberemos que um <n> ortográfico é uma consoante nasal alveolar se essa letra estiver em um dos seguintes contextos: (1) após <i>, (2) após <ou> ou após (3) outro <n>. Ou seja, em *tan* ‘tempo’ temos apenas um <n> que faz parte da vogal nasal [ã]. Mas em *tann* ‘esperar’, temos a vogal nasal representada com <an> seguida de outra letra <n> que agora sim representa uma consoante nasal. No caso das palavras *machin* ‘carro’, e *moun* ‘pessoa’, sabemos que o único <n> representa uma consoante nasal [n] por causa das vogais que o antecedem, [i] <i> e [u] <ou>.

Algumas palavras que em francês são grafadas com a combinação <gn> são basicamente equivalentes ao nosso <nh>, como na palavra “montanha”. Em crioulo haitiano é padrão que esse som, cujo símbolo fonético é [ɲ], seja representado pela letra <y>.

As consoantes fricativas

ORTOGRAFIA	FONE/SOM	EX. EM PORTUGUÊS	EX. EM HAITIANO
F	[f]	faca	chèf (chefe, líder)
V	[v]	vaca	vèv (viúva)
S	[s]	assa	se (ser)
Z	[z]	asa	ze (ovo), sèz (dezesesseis)
CH	[ʃ]	acha	rechèch (pesquisa)
J	[ʒ]	haja, aja	jij (juiz)

R	[ʁ]	carro	rèn (rainha)
H	[h]	carro	hèn (ódio)

Dentre as consoantes fricativas, o <ʁ> do crioulo haitiano geralmente é apontado como o mais desafiador para os brasileiros. O som desse <ʁ> é produzido exatamente no lugar que produzimos o [g]. No entanto, não se deve impedir completamente a passagem do ar, como fazemos na produção do [g] momentaneamente. O <h>, por outro lado, é basicamente o <ʁ> na palavra <carro> ou <rato> como pronunciado em São Paulo. Procure os símbolos fonéticos [ʁ] e [h] no *site* indicado anteriormente e ouça esses dois sons por clicar nos símbolos.

Quanto ao <s> e o <z>, vale lembrar que <s> sempre será pronunciado como [s] e <z> como [z]. A troca de um pelo outro pode ter impacto no significado, como em *pwason* [pwa'sõ] ‘peixe’ e *pwazon* [pwa'zõ] ‘veneno’. O <z> será pronunciado [z] mesmo em final de palavra, como em *sèz* [sez] ‘dezesseis’.

A consoante lateral

ORTOGRAFIA	FONE/SOM	EX. EM PORTUGUÊS	EX. EM HAITIANO
L	[l]	lá, lado	li (ele, ela), sèl (sal)

O que não se pode esquecer a respeito do /l/ é que em português nós o pronunciamos com o [w] em final de sílaba, como na palavra *sal* [saw]. No crioulo haitiano, no entanto, isso não acontece. A letra <l> sempre indica o som da consoante lateral [l], cuja articulação é feita com a língua encostando na região alveolar. Assim, quer o <l> esteja no começo ou no fim de uma sílaba, nós sempre o pronunciamos da mesma maneira em crioulo haitiano. Essa pronúncia é exatamente a mesma do /l/ em espanhol.

Dica!

Procure o canal “Aprenda Crioulo Haitiano” no YouTube para ouvir os sons do crioulo haitiano.

Onde posso aprender mais sobre fonética e fonologia?

Conhecimentos de fonética e fonologia são bastante úteis para o intérprete por diversas razões. Dois manuais de apoio para aprender essa são:

- *Fonética e Fonologia do Português Brasileiro* (Silva, 1999)
- *Para Conhecer: Fonética e Fonologia do Português Brasileiro* (Seara et al., 2015).

Exercícios

Use o *link* a seguir para fazer exercícios referentes ao que vimos até aqui. Os exercícios têm correção automática que você poderá ver após enviar as respostas.

- [Exercícios 1 \(https://forms.gle/sq5GWAehAXs8gcku8\)](https://forms.gle/sq5GWAehAXs8gcku8)
- [Exercícios 2 \(https://forms.gle/ZCoqQXEuJw7GXQW18\)](https://forms.gle/ZCoqQXEuJw7GXQW18)

ASPECTOS DA MORFOSSINTAXE DO CRIOULO HAITIANO

A morfossintaxe tem a ver com a forma de alguns elementos linguísticos e sua colocação no sintagma, que é um grupo de palavras que forma um conjunto, o que será explicado mais à frente. Veremos aspectos da morfossintaxe do crioulo haitiano na seguinte ordem: os artigos, os pronomes pessoais, os pronomes possessivos (ou adjetivos possessivos), pronomes demonstrativos, pronomes interrogativos e pronomes indefinidos.

Artigos

Na gramática tradicional da língua portuguesa, e de várias outras línguas, faz-se a divisão entre artigos definidos (o, os, a, as) e artigos indefinidos (um, uns, uma, umas). Também faremos esta divisão para tratar dos artigos no crioulo haitiano. De modo geral, emprega-se o artigo definido ao fazer referência a algo que já é conhecido pelos interlocutores e o emprego do artigo indefinido fica reservado para marcar uma generalização. Compare as sentenças abaixo.

Eu comi **o doce** ontem

Eu comi **um doce** ontem

Diferentemente do português, não há gênero de palavras no crioulo haitiano. Portanto, não há artigo masculino e feminino. Passemos a ver como se dá o emprego dos artigos definidos do crioulo haitiano.

Definidos

O artigo definido do crioulo haitiano é pós-nominal, ou seja, vem após o substantivo. O morfema (ou dito de maneira geral, a palavra, a forma) de artigo definido singular no crioulo haitiano é {la}. Este morfema possui cinco formas possíveis (alomorfes) que são determinadas pelo contexto fonético-fonológico. Veja a regra de distribuição dos morfemes levando em conta a sílaba que precede imediatamente o morfema {la}:

{la}	→	<la> / após CONSOANTE ORAL ou SEMIVOGAL
		<lan> / após a sequência VOGAL NASAL + CONSOANTE ORAL
		<nan> / após CONSOANTE NASAL
		<a> / após VOGAL ORAL
		<an> / VOGAL NASAL(IZADA)

Aqui estão alguns exemplos do que vimos no quadro.

- Pòt la (a porta), kay la (a casa)
- Tanp lan (o templo)
- Kabann nan (a cama)

- Bato a (o barco)

O artigo definido plural é {yo}, que também é pós-nominal. As palavras acima, portanto, irão para o plural se acompanhadas de {yo}.

- Pòt yo (as portas), kay yo (as casas)
- Tanp yo (os templos)
- Kabann yo (as cama)
- Bato yo (os barcos)

Note que ao substantivo não se acrescenta nenhum morfema. Apenas o artigo {yo} já garante a interpretação do plural. O que é padrão no crioulo haitiano está acontecendo também com o português em sua variedade não padrão. É cada vez mais comum que o plural seja marcado apenas no artigo, em vez de no artigo e no substantivo. É por isso que se torna cada vez mais comum ouvir *as casa* e *os livro* em vez de *as casas* e *os livros*. Em inglês temos justamente o contrário, pois o plural é marcado no substantivo e não no artigo, por isso temos *the house(s)* e *the book(s)*.

Aprendemos aqui um ponto importante da gramática do crioulo haitiano. O que marca o plural são os DETERMINANTES no plural. O determinante que vimos aqui é o artigo definido no plural, {yo}. Mas se tiver um numeral (ex. dois, três), ou um pronome indefinido (ex. muitos, vários), apenas esse elemento basta para a interpretação de plural. Também a ausência de um determinante singular pode levar à interpretação de plural, conforme explica DeGraff (2007).

Veja alguns exemplos.

anpil moun	muitas pessoas
moun yo	as pessoas
kèk moun	algumas pessoas
twa moun	três pessoas

Não seria possível

*anpil moun yo	*muitas as pessoas
*kèk moun yo	*algumas as pessoas

É possível termos “twa moun yo”, cuja tradução será “as três pessoas”. Fará diferença o emprego do artigo {yo} ou a ausência dele, como se nota nos exemplos a seguir.

Mwen te envite *twa moun*
 Eu PASSADO convidar três pessoas
 ‘Convidei três pessoas’

Mwen te envite *twa moun yo*

Eu PASSADO convidar três pessoas as
'*Convidei as três pessoas*'

Colocação do artigo definido no sintagma nominal

Vimos que o artigo definido singular e plural ({la} e {yo}) é posposto ao substantivo. Mais acurada é a afirmação de que o artigo definido é colocado no fim do sintagma nominal. O sintagma nominal (SN) é um grupo de palavras que forma um conjunto.

Para entender esse conceito, veja o exemplo a seguir:

- O amigo que eu visitei fala crioulo

Podemos fazer um teste de substituição com o pronome pessoal de terceira pessoa, e teremos “**Ele** fala crioulo”. Poderíamos também fazer um teste com um pronome interrogativo, e teremos algo como “**Quem** fala crioulo?”. Por meio desses testes, notamos que o trecho [o amigo que eu visitei] é um sintagma, ou seja, um grupo de palavras que é um conjunto. Quando fazemos a substituição, substituímos tudo de uma vez só. Assim, sabe-se que o artigo deve aparecer no final do sintagma, [amigo_i que eu visitei o_i].

Vejamos em crioulo:

Zanmi mwen te vizite a pale kreyòl²
Amigo meu PASSADO visitar fala crioulo
'*O amigo que eu visitei fala crioulo*'

Lembre-se de que a palavra que antecede imediatamente o artigo é a que prevalece na hora de escolher qual será a forma empregada. Baseie-se no que já vimos anteriormente para colocar os artigos corretamente. Faça os exercícios indicados ao final da seção para treinar a colocação de artigos definidos no crioulo haitiano.

Indefinidos

O artigo indefinido singular do crioulo haitiano é {yon}, e é pré-nominal, como no português.

Mwen te achte yon diksyonè
Eu PASSADO comprar um dicionário
'*Comprei um dicionário*'

O crioulo haitiano tem também algo que equivale a um artigo indefinido plural, a saber, {kèk}, que também equivale a *alguns*, *algumas*.

Mwen te achte kèk liv
Eu PASSADO comprar uns livros
'*Comprei uns livros*'

² Note que o relativo “que” não aparece. Isso será explicado mais à frente, na seção de Sintaxe.

Pronomes pessoais

Os pronomes pessoais, na gramática tradicional, seguem a divisão indicada no quadro a seguir.

		caso reto	caso oblíquo	
			átono	tônico
singular	1ª pessoa			
	2ª pessoa			
	3ª pessoa			
plural	1ª pessoa			
	2ª pessoa			
	3ª pessoa			

De modo geral, o CASO RETO é empregado como SUJEITO. O CASO OBLÍQUO é empregado na função de OBJETO, sendo o TÔNICO precedido de preposição, e o ÁTONO sem preposição.

[Eu]^{sujeito} disse que quero aprender crioulo

Ele [me]^{objeto direto} convidou para a festa

Ele disse para [mim]^{objeto indireto} que quer aprender crioulo

No crioulo haitiano, a mesma forma serve para todos os Casos. A colocação do pronome em relação ao verbo é que indica sua função. Terá a função de sujeito se vier antes do verbo, e terá a função de objeto se vier após o verbo. No quadro a seguir, veja os pronomes do crioulo haitiano.

português	equivale a	crioulo haitiano

Cada um dos pronomes do crioulo haitiano tem uma forma reduzida (clítica) que pode ser usada em lugar da forma plena, com a condição de que o contexto fonético seja possível.

Veja o quadro abaixo para conhecer as formas reduzidas.

forma plena		forma reduzida
mwen	→	m
ou	→	w
li	→	l
nou	→	n
nou	→	n

yo → y

As formas reduzidas são consoantes ou semivogais e, por isso, são dependentes de vogais. Veja o exemplo abaixo:

Mwenvle pale **avè** =I³
 Eu quero falar **com** **ele/a**
 ‘Mwen vle pale avè l’
 ‘Eu quero falar com ele/a’

Existe a possibilidade de usar *l* em vez de *li* porque a vogal permite a redução do pronome. Não seria possível se a frase fosse como o exemplo abaixo:

L= ap pale ak tèt li
 Ele/a PROGRESSIVO falar com REFLEXIVO ele/a
 ‘L ap pale ak tèt li’
 ‘Ele/a está falando consigo mesmo/a’

Não é possível usar a forma reduzida *l* em vez de *li* porque não seria possível ler a sequência [t] + [l], *tèt l.

Este mesmo princípio segue verdadeiro para todas as outras formas. Há, no entanto, algumas observações a fazer: (a) o pronome *yo* só pode ser abreviado para *y* quando é sujeito, nunca como objeto. O mais comum é que *y* apareça antes do marcador *ap*. Exemplo: *Y ap aprann kreyòl* (Eles estão aprendendo crioulo); (b) o pronome *mwen* pode aparecer em sua forma reduzida (*m*) mesmo antes de consoantes, e essas serão pré-nasalizadas. Não é possível, no entanto, a pré-nasalização com *n*, que é a forma reduzida de *nou*. Exemplo: *M vle pale avè w* (Quero falar com você).

Pronomes possessivos

As mesmas formas dos pronomes pessoais, tanto em sua forma plena como reduzida, recebem também a função de pronomes possessivos. O que faz com que se interprete aquelas mesmas formas como pronomes possessivos é a ordem que indica a relação de posse, a saber,

ITEM POSSUÍDO + POSSUIDOR

mwen, m	meu
ou, w	seu
li, l	dele, dela
nou, n	nosso
nou, n	de vocês
yo	deles, delas

³ O símbolo “=” é usado para indicar o que “I” é lido com a palavra que o antecede ou com a que o precede. A mesma notação poderá ser usada consoantes que ortograficamente ficam “sozinhas”, mas que sempre se ligam a outro elemento na pronúncia.

Nota: não se usa a forma *y* com valor de possessivo, apenas como pronome pessoal na posição de sujeito.

Pronomes demonstrativos

O pronome demonstrativo que equivale a *este/esse* (e suas formas femininas) e *isto/isso* é *sa* em crioulo haitiano. Muitas vezes o artigo definido aparecerá após *sa*, especialmente ao fazer referência a algo/alguém de modo específico ou pelo fato de a coisa/pessoa a quem se estiver referindo já ter sido mencionada, ficando *sa a*. Veremos também outro demonstrativo, o *sila*.

Sa se yon plim

Isto é uma caneta

'Isto é uma caneta'

Moun **sa a** vle aprann kreyòl tou

Pessoa **essa** quer aprender crioulo também

'Essa pessoa também quer aprender crioulo'

Liv **sa a** se yon diksyonè kreyòl ayisyen

Livro **esse** é um dicionário crioulo haitiano

'Esse livro é um dicionário de crioulo haitiano'

Os exemplos acima deixam claro que a colocação do demonstrativo *sa (a)* é pós-nominal. Assim, não se diz “esta casa”, “esta televisão”, mas literalmente “casa esta” (*kay sa a*), “televisão esta” (*televizyon sa a*).

O pronome demonstrativo *sila* pode ser usado em referência a pessoas. Veja um exemplo do uso de *sila*.

Nou vle pale ak **sila a** ki kowòdone kou **sa a**

Nós querer falar com **aquele** que coordenar curso **esse**

'Queremos falar com quem/aquele que coordena esse curso'

O uso do determinante *yo* com *sa* ou *sila* traz também o plural desses demonstrativos.

moun sa a = esta pessoa

moun sa yo = estas pessoas

Pronomes interrogativos

Abaixo estão os pronomes interrogativos do crioulo haitiano. Estas formas são usadas em perguntas fechadas em que indagamos localização espacial ou temporal, identidade, maneira etc.

crioulo	português
ki	qual
ki kote / ki bò	onde
ki lè	quando

ki sa	o que
kiyès / ki moun	quem
kòman / ki jan	como
konbyen	quanto(s)

Além dos pronomes interrogativas alistados no quadro, são usadas para perguntas *poukisa* e *èske*.

Poukisa equivale a *por que* quando se quer indagar a razão de algum evento. A resposta de uma pergunta com *poukisa* vem sempre acompanhada de *paske*, que equivale ao *porque* usado ao explicar a razão do evento sobre o qual se pergunta. Abaixo há duas frases que exemplificam o uso de *poukisa* e *paske*.

Poukisa w vle aprann kreyòl?
 Por que você quer aprender crioulo?
 ‘Por que você quer aprender crioulo?’

O marcador *èske*, por sua vez, é usado para marcar morfemicamente uma pergunta polar, ou seja, uma pergunta cuja resposta pode ser *sim* ou *não*.

Èske =w vle aprann kreyòl?⁴
 MARCADOR.PERGUNTA você quer aprender crioulo?
 ‘Você quer aprender crioulo?’

Existe a possibilidade de fazer perguntas polares sem marcá-las com *èske*. Nesse cenário, apenas a entoação da frase é que marcará a pergunta.

Pronomes indefinidos

No quadro abaixo estão os pronomes indefinidos e as locuções pronominais indefinidas mais frequentes do crioulo haitiano:

crioulo	português
anpil	muitos, muitas
anyen	nada
chak moun	cada um
kèk moun	alguns(mas)
kèlkeswa	qualquer
lòt	outro(a)
nenpòt	qualquer
okenn	nenhum(a)
pèsonn	ninguém
pifò (moun)	a maioria

⁴ O símbolo “=” indica que “w” deve ser lido junto com a palavra anterior.

plizyè	vários(as)
tout bagay	tudo
tout moun	todos(as)
yon bagay	algo
yon moun	alguém

Dentre os pronomes indefinidos, comentaremos apenas o *anpil* (muito, muitos) que é um pronome frequente. Além de pronome indefinido, *anpil* pode ser também um advérbio, e isso faz toda a diferença. Quando *anpil* é pronome indefinido, seu sentido é de QUANTIDADE. Quando *anpil* é advérbio, seu sentido é de INTENSIDADE.

Ao indicar QUANTIDADE, o pronome indefinido *anpil* vem antes do substantivo com o qual tem relação. Quando indica INTENSIDADE, ou seja, quando é advérbio, *anpil* deve vir após o verbo ou adjetivo que intensifica.

Para entender bem essa relação, pensemos no substantivo *calor* e no adjetivo *quente*. Em português se diz “muito calor” e “muito quente”. Em crioulo haitiano, no entanto, diremos “anpil chalé” para “muito calor”, visto que temos ali o pronome indefinido e um substantivo, e “cho anpil” para “muito quente”, uma vez que temos nesse caso um advérbio intensificando um adjetivo.

Dica!

Procure o canal “Aprenda Crioulo Haitiano” no YouTube para assistir a videoaulas sobre a morfossintaxe do crioulo haitiano.

Onde posso aprender mais sobre morfossintaxe?

Conhecimentos de morfossintaxe são bastante úteis para o intérprete. Dois manuais de apoio para aprender essa disciplina são:

- *Introdução à Morfologia* (Carlota Rosa, 2000)
- *Para Conhecer: Morfologia* (Figueiredo Silva e Boechat de Medeiros, 2016).

Exercícios

Use o *link* a seguir para fazer exercícios referentes ao que vimos até aqui. Os exercícios têm correção automática que você poderá ver após enviar as respostas.

[Exercícios 1 \(https://forms.gle/287DYCcq6CBB5LEDA\)](https://forms.gle/287DYCcq6CBB5LEDA)

[Exercícios 2 \(https://forms.gle/xSWWgLRWeC8ARDsG7\)](https://forms.gle/xSWWgLRWeC8ARDsG7)

[Exercícios 3 \(https://forms.gle/1gyxv3mVMAn8ZT2u5\)](https://forms.gle/1gyxv3mVMAn8ZT2u5)

ASPECTOS DA SINTAXE DO CRIOULO HAITIANO

A sintaxe é a área da Linguística que estuda a maneira com que combinamos as palavras para formar sintagmas e como combinamos sintagmas para formar sentenças. Para falarmos sobre como se dá a formação das sentenças, é necessário retomar a noção de VERBO. Afinal, o que é um VERBO?

Vamos pensar a definição simples de que um VERBO é uma palavra que pode ter a noção de TEMPO agregada a ela. CANTAR, por exemplo, pode ser flexionado para o passado, *cantei*, ou para o futuro, CANTAREI. Será que isso pode ser feito com uma palavra como LIVRO? De modo algum! LIVRO é um substantivo, não um verbo. Será que podemos flexionar BONITO para o passado e para o futuro? Novamente, não é possível! Só seria possível flexionar para o feminino (bonita) ou para o plural (bonitos). BONITO é um adjetivo, não um verbo. Mas LER, COMER, BRINCAR, TROPEÇAR, IR, PARTIR são verbos. Veja que é possível flexionar essas palavras para o passado, presente e futuro.

Em português o verbo ganha uma terminação diferente dependendo de alguns fatores como o sujeito do verbo e o tempo em que o evento expresso pelo verbo aconteceu. O verbo FALAR, por exemplo, poderá aparecer como FALEI. A terminação -EI indica que o sujeito é a primeira pessoa do singular e que o evento é anterior ao momento da fala, é um evento passado. No crioulo haitiano não há essas marcações no final do verbo. A marcação de PESSOA e TEMPO ocorre isoladamente e sempre antecede o verbo. A ordem sempre será

PESSOA + TEMPO + (ASPECTO) + VERBO + (COMPLEMENTO)

CRIOULO	PORTUGUÊS
mwen pale	eu falo
ou pale	você fala
li pale	ele(a) fala
nou pale	nós falamos
nou pale	vocês falam
yo pale	eles(as) falam

Os verbos são o coração das sentenças, por assim dizer. Eles são termos PREDICADORES. Isso quer dizer que eles fazem exigências. Como assim?! Cada verbo faz uma exigência diferente. Vejamos três verbos como exemplo: VER, DORMIR, ENVIAR.

O verbo *ver* pede que se identifique quem vê e o que se vê. Como em “João viu Maria”. DORMIR, por sua vez, exige apenas que se identifique quem dormiu. Como em “João dormiu”. Já o verbo ENVIAR pede mais coisas: quem enviou, o que foi enviado, a quem se destina o envio. Como em “João enviou um presente para Maria”.

[João] VIU [Maria]

[João] DORMIU

[João] ENVIOU [um presente] [para Maria]

Esses termos que são exigidos/selecionados pelos verbos precisam passar por uma seleção semântica (de sentido) e categorial (o tipo de estrutura). Não seria possível dizer *A árvore viu o livro, porque isso desrespeitaria a seleção semântica do verbo, não teria sentido. Também não seria possível dizer *João enviou um presente Maria. A seleção do verbo pede que o destinatário (a pessoa que receberá o presente) seja introduzido por uma preposição, por isso é necessário dizer “João enviou um presente **para** Maria”. Nem sempre as línguas coincidem nessa questão, como veremos adiante.

Em português, o verbo GOSTAR pede que seu complemento seja introduzido pela preposição *de*, como em “Eu gosto **de** chocolate”. Em inglês, o verbo GOSTAR (*to like*), não exige nenhuma preposição para introduzir o complemento. No crioulo haitiano também não. É por isso que temos as frases abaixo.

Eu gosto de chocolate
 I like _ chocolate
 Mwen renmen _ chokola

Os itens que os verbos selecionam para cumprir suas exigências, por assim dizer, são chamados de ARGUMENTOS. Como vimos, um verbo como VER pede dois argumentos. Um verbo como DORMIR pede apenas um argumento. Um verbo como ENVIAR pede três argumentos. Cada um dos argumentos receberá também um PAPEL TEMÁTICO, que é a função dos termos selecionados em relação ao verbo. Veja o quadro abaixo para entender melhor essa questão.

PAPÉIS TEMÁTICOS		
NOME	FUNÇÃO	EXEMPLO
AGENTE	Entidade que causa um evento	João chutou a bola.
EXPERIENCIADOR	Entidade que experiencia um evento	João ouviu um barulho.
TEMA	Entidade objeto de um evento	João viu Maria .
PACIENTE	Entidade que sofre um evento	O marido apanhou da mulher
BENEFATIVO	Entidade beneficiada por um evento	João deu um presente para Maria
LOCATIVO	Entidade em que se situa um evento	O aluno colocou o livro na estante
ALVO	Entidade em cuja direção ocorre um evento	João jogou as chaves para Maria
ORIGEM	Entidade da qual parte um evento	João veio de casa
INSTRUMENTO	Entidade com a qual se realiza um evento	João abriu a porta com a chave

Tabela retirada de KENEDY, Eduardo. *Curso básico de linguística gerativa*. São Paulo: Editora Contexto.

Depois de ter visto um pouco do passo a passo da construção de uma sentença, vejamos especificamente alguns aspectos da sintaxe do crioulo haitiano.

A ordem sintática padrão (canônica) do crioulo haitiano

O sujeito do verbo é denominado de **argumento externo**, e no crioulo haitiano deve vir antes do verbo. O(s) **argumento(s) interno(s)** vem/vêm depois do verbo, trata-se do complemento do verbo. Concluímos, portanto, que a ordem básica da sentença no crioulo haitiano é SUJEITO + VERBO + OBJETO (ou, COMPLEMENTO), ordem SVO.

Apesar de a estrutura básica do português também ser SVO, o português permite construções em outras ordens. O crioulo haitiano é um pouco mais rígido com respeito à ordem canônica. Mas veremos um caso em que é possível haver movimento de constituintes, nas interrogativas.

Os pronomes pessoais na sentença

Em português é comum que os pronomes pessoais átonos apareçam antes do verbo com a função de objeto, como na frase abaixo:

Ele *me convidou* também

Esta sentença está na ordem SOV: ^S[Ele] ^O[me] ^V[convidou] também. Para formulá-la em crioulo haitiano será necessário deixá-la na ordem SVO, “ele convidou-me também”. Ficará, portanto:

Li	te	<i>envite</i>	=m	tou
Ele	PASSADO	convidar eu/me		também
<i>‘Ele me convidou também’</i>				

Objetos nulos

Se alguém fizer a pergunta “Você viu a Maria?”, qual seria a maneira mais comum de responder afirmativamente? Talvez você diga “Vi!”. Estruturalmente a frase “você viu a Maria (?)” (seja uma pergunta ou não) tem a mesma estrutura da frase “VI”.

^{SN} [Você]	VIU	^{SN} [a Maria]
^{SN} [Ø]	VI	^{SN} [Ø]

O português permite, em alguns casos, que o sintagma nominal seja nulo. Ele está ali, mas não está preenchido foneticamente. Em inglês, por exemplo, isso seria impossível. Não é possível responder apenas “vi”, será necessário preencher o sujeito e o objeto.

Did you see Mary? (Você viu a Maria?)
 Yes, ^{SN}[I] saw ^{SN}[her] (Sim, eu a vi)

Em crioulo haitiano acontecerá a mesma coisa! O sujeito precisa ser preenchido e o objeto também. Veja abaixo.

Èske w te wè Mari? (Você viu a Maria?)
 Wi, ^{SN}[m] te wè ^{SN}[I] (Sim, eu a vi)

Relativização / Complementização

O pronome relativo do crioulo haitiano é *ki* e equivale a *que* em português. É necessário, no entanto, cautela. Por quê? O *que* do português poderá ter diferentes funções, como: complementador, relativizador e focalizador. Aqui abordaremos o *que* quando sua função é de relativizador. Veja abaixo dois exemplos e depois prosseguiremos com alguns comentários.

Mwen	te	achte yon liv	ki	pale de	istwa	Ayiti
Eu	PASSADO	comprar um	livro	que falar	de	história Haiti
Liv	mwen	te	achte	a	pale	de istwa Ayiti

Livro eu passado comprar o falar de história Haiti
'O livro que eu comprei fala da história do Haiti'

Repare que na primeira sentença o pronome *ki* aparece no mesmo lugar do pronome *que* na sentença em português. Na segunda sentença, no entanto, *ki* não aparece no crioulo haitiano. Isso se dá porque *ki* aparecerá apenas se o elemento relativizado for o sujeito da oração encaixada. Veja o exemplo abaixo:

Liv ki pale de istwa Ayiti gen twa san paj
Livro que falar de história Haiti tem trezentas
páginas
'O livro que fala da história do Haiti tem 300 páginas'

O sujeito do verbo *falar* é *livro*. Veja um outro exemplo.

Liv mwen te achte a gen twa san paj
Livro eu passado comprar o tem trezentas páginas
'O livro que eu comprei tem 300 páginas'

Agora, o mesmo termo, *livro*, é objeto do verbo *comprar*. O *ki* não aparecerá. Simplificando as coisas, você pode pensar que *ki* não aparece diante de pronomes pessoais (*mwen*, ou, *li*, *nou*, *yo*). Também não aparecerá diante de um substantivo que seja sujeito do verbo que o segue. É por isso que as sentenças abaixo são inaceitáveis⁵ em crioulo haitiano.

*Òdinatè *ki mwen* te achte a bon anpil (O computador que eu comprei é muito bom)

*Òdinatè *ki Bruno* te achte a bon anpil (O computador que o Bruno comprou é muito bom)

As sentenças acima só são possíveis sem o *ki*. Mas há outra questão a considerar com respeito ao uso do *que* do português: sua função como COMPLEMENTADOR.

Relativizador versus Complementador

O *ki* como pronome relativo é um verdadeiro operador morfossintático na articulação entre orações. É um conectivo que liga a oração encaixada à matriz. O *que* complementador, no entanto, simplesmente introduz uma oração substantiva. Não desempenha um papel estrutural no interior da oração matriz nem na oração encaixada. Veja o *que* exercendo a função de COMPLEMENTADOR nos dois exemplos abaixo.

Ele disse *que* quer aprender crioulo
Eu acho *que* você deve visitar o Haiti

O *que* está apenas introduzindo o objeto dos verbos *dizer* e *achar* nos exemplos acima. O COMPLEMENTADOR no crioulo haitiano é nulo, não aparece. É por isso que as sentenças mencionadas devem ser traduzidas:

Li te di Ø li vle aprann kreyòl (e não *li te di *ki* li...)
Mwen panse Ø ou dwe vizite Ayiti (e não *mwen panse *ki* ou dwe...)

⁵ Não se trata de “erro”. A inaceitabilidade quer dizer que essas sentenças não são usadas por nenhum falante de crioulo haitiano como primeira língua, independente de escolaridade.

um sintagma preposicional, é necessário introduzi-lo com uma preposição, por isso é que dizemos que algo é enviado *para/a* alguém.

Em crioulo haitiano, verbos como *enviar*, *emprestar*, *dizer*, *dar* terão uma construção um pouco diferente porque eles selecionam dois sintagmas nominais. É como se fôssemos dizer “João deu [um presente]^{tema} [Maria]^{beneficiário}”, sem a preposição “para” ou “a”. Visto que o português exige a preposição, nós podemos até mudar a posição dos sintagmas: *João deu um presente para Maria* ou *João deu pra Maria um presente*.

Visto que em crioulo haitiano os dois objetos de um verbo como *dar* serão sintagmas nominais, haverá a necessidade de manter uma ordem precisa que não poderá ser alterada. A ordem dos objetos será sempre [SN-Beneficiário/Alvo] + [SN-Tema]. Respeitando esta ordem, a sentença “João deu um presente para Maria” deverá ficar:

João	DEU	[Maria]	[um presente]
Jan	TE BAY	[Mari]	[yon kado]

O verbo *dar* em crioulo haitiano é *bay*. Vamos nos concentrar neste verbo em especial porque, diferentemente dos outros verbos que também pedem dois objetos, este verbo sofre alterações morfológicas (i.e., em sua forma) dependendo do objeto que o precede.

Com objetos pronominais, o verbo *bay* passará pelas seguintes mudanças: aparecerá na forma *ba* se seu objeto for *li*, ou, *yo*; aparecerá como *ban* se seu objeto for *mwen* ou *nou*. O mesmo vale para as formas reduzidas dos pronomes. Veja os exemplos abaixo.

Ela *me deu* um presente
Li te *ban mwen* yon kado
Ela *te deu* um presente
Li te *ba ou* yon kado

Veja, no entanto, o que acontecerá na frase abaixo:

Gade bèl kado sa a! Se papa m ki te bay *li*.
Veja este belo presente! É o meu pai que *o* deu.

O que impediu que *bay* aparecesse na forma *ba*, que é esperada diante de *li*, é o fato de o pronome *li*, neste contexto, representar o *tema* e não o *beneficiário*.

Dica!

Procure o canal “Aprenda Crioulo Haitiano” no YouTube para assistir a videoaulas sobre a sintaxe do crioulo haitiano.

Onde posso aprender mais sobre sintaxe?

Conhecimentos de sintaxe são bastante úteis para o intérprete. Dois manuais de apoio para aprender sintaxe são:

- *Sintaxe* (Perini, 2000)
- *Para Conhecer: Sintaxe* (Kenedy e Othero, 2018).

Exercícios

Use o *link* a seguir para fazer exercícios referentes ao que vimos até aqui. Os exercícios têm correção automática que você poderá ver após enviar as respostas.

- Exercícios 1 (<https://forms.gle/eojUT3cWocuCAoG48>)
- Exercícios 2 (<https://forms.gle/yuZSNLB82xy95oT27>)

ASPECTOS DA SEMÂNTICA VERBAL DO CRIOULO HAITIANO

Já se explicou no início da seção anterior que os verbos do crioulo haitiano não são flexionados como no português. Desse modo, não há uma terminação especial que indica a pessoa gramatical, o tempo, o aspecto etc. Então como é que essas informações são indicadas no crioulo haitiano?

A pessoa gramatical é indicada pelo preenchimento do sintagma nominal que antecede o verbo, conforme já vimos. O tempo verbal é indicado com marcadores próprios que sempre antecedem o verbo. O aspecto verbal é igualmente indicado com marcadores que antecedem o verbo e precedem o marcador de tempo. Assim é que podemos dizer que há uma sequência específica a ser seguida na marcação de tempo e aspecto no crioulo haitiano, conforme se vê abaixo.

(INTERROGATIVA) + SUJEITO + (NEGAÇÃO) + TEMPO + (ASPECTO) + VERBO +
(COMPLEMENTO(S))

Mas, afinal, o que é TEMPO verbal, ASPECTO verbal e MODO verbal?

TMA: TEMPO, MODO E ASPECTO

A noção de TEMPO verbal pode ser facilmente confundida com a noção de tempo cronológico, como o do relógio ou o do calendário. O TEMPO LINGUÍSTICO é uma categoria gramatical e dá noções particulares ao evento descrito pelo verbo. É preciso não misturar essas duas noções de tempo. Veja as sentenças abaixo.

João *viaja* para o Haiti amanhã

Maria *se muda* para o Haiti na semana que vem

Os verbos *viajar* e *mudar-se* estão conjugados no “presente”, mas os eventos descritos por esses verbos só ocorrerão no futuro. O presente já foi descrito como o mais abrangente dos tempos verbais, pois ele *não é o agora*, mas *inclui o agora*. Como definir o que é Tempo no sentido linguístico?

Sempre será necessário considerar o MOMENTO DO EVENTO (ME) e o MOMENTO DA FALA (MF). Se o ME for o mesmo do MF, temos o presente. Se o ME for anterior ao MF, temos o passado. E se o ME for posterior ao MF, temos o futuro.

ME = MF → presente

ME < MF → passado

ME > MF → futuro

Em muitos casos, será necessário também estabelecer um MOMENTO DE REFERÊNCIA (MR). Veja os exemplos abaixo.

Quando eu nasci, minha mãe já tinha se casado

Tomemos como MR o evento Casamento. Este evento precedeu o evento Nascimento, que é o ME. Todos estes eventos se situam em algum momento anterior ao MF.

MR (casamento) < ME (nascimento) < MF (agora)

Tente pensar no Tempo verbal das sentenças a seguir.

João jogou bola ontem

João jogava bola toda sexta-feira

Em ambas as sentenças o ME (jogar bola) é anterior ao MF. Concluimos que se trata do passado, não é? No entanto, há diferença entre *jogou bola ontem* e *jogava bola toda sexta-feira*. A segunda sentença dá a ideia de um hábito que João tinha, diferentemente da primeira que apenas informa algo que João fez ontem. Temos aí a noção de ASPECTO. O ASPECTO tem a ver com a constituição interna das eventualidades, ou seja, se esta está em andamento, se já foi concluída, e assim vai.

O que vimos até aqui é suficiente, mas será necessário retomar algumas questões de ASPECTO mais à frente. Quanto às noções de MODO e MODALIDADE, não as abordaremos em grandes detalhes, vamos apenas pensar numa definição básica.

A noção de MODALIDADE, em uma de suas possíveis definições, tem a ver com a atitude do falante em relação ao conteúdo da proposição que ele faz. No português geralmente se faz a divisão: MODO INDICATIVO (que indica fatos), MODO SUBJUNTIVO (para indicar algo que é eventual, hipotético, incerto), MODO IMPERATIVO (indica o que é necessário fazer). Por fim, o MODO é a marca de que a sentença está num tipo de ambiente modal. Um verbo que muitas vezes tem valor modal é o verbo *dever*, em crioulo, *dwe*. Veja os exemplos abaixo retirados de DeGraff (2007) sobre o uso de *dwe* (dever) deontico (dever, obrigação) e epistêmico (probabilidade).

Bouki te *dwe* vini (Bouki teve de (foi obrigado) a vir)

Bouki *dwe* te vini (Bouki deve (de) ter vindo / É possível que ele tenha vindo)

Veremos rapidamente o marcador de negação do verbo, e então passaremos a ver cada um dos tempos verbais e pensar também na marcação de aspecto e modo.

Negação

A marcação da negação em crioulo haitiano se faz pelo marcador *pa*. Numa sequência de marcadores, o de negação sempre precederá os outros marcadores que houver na sentença. Apenas com o caso do verbo SE/YE é que o marcador sucede o verbo, conforme explicado no Apêndice A. Veja abaixo um exemplo de uma sentença negativa simples.

Mwenpa pale kreyòl

eu não falo crioulo

'Eu não falo crioulo'

Presente

Não há marcador para o presente. O presente é indicado pela ausência de outros marcadores de tempo. Veja a frase a seguir.

Mwen Ø pale kreyòl (Eu falo crioulo)

Para marcar o aspecto progressivo, usa-se o marcador *ap*.

M {ap} aprann kreyòl (Estou aprendendo crioulo)

O marcador *konn* indica um hábito.

Mwen {konn} pale kreyòl avè l (Eu *costumo* falar crioulo com ela)

O marcador *ap*, segundo DeGraff (2007), também pode ser interpretado como *incoativo*, ou seja, o início de um estado/ação. Em muitos desses casos, poderá ser também interpretado como futuro, apenas o contexto é que ajudará a interpretar corretamente.

L ap malad (Ele *está ficando doente*; mas também: Ele *ficará* doente)

Passado

O passado é marcado por *te*. Muitas vezes o {te} será reduzido a {t}, sobretudo quando preceder {pa} (marcador de negação) e ao anteceder {ap}. O resultado será “pa t” e “t ap”.

Mwen *te* pale avè l yè (eu falei com ele ontem)

Mwen *pa t* pale avè l yè (eu *não* falei com ele ontem)

O passado progressivo é formado pela combinação do marcador de tempo {te} e o marcador de aspecto {ap}.

Mwen *t ap* pale avè l (eu *estava falando* com ele)

O passado imperfeito é formado pela combinação do marcador de tempo {te} com o marcador de aspecto {konn}.

Mwen *te konn* pale avè l chak lendi (eu *falava/costumava falar* toda segunda-feira)

É possível que um evento verbal seja interpretado como passado sem o uso do marcador {te}. Isso é possível em sintagmas verbais télicos em que o objeto seja específico (marcado com artigo). Sintagmas verbais télicos são sintagmas que descrevem ações bem pontuais. Por exemplo, na sentença-exemplo abaixo temos [vender o gato], que é uma ação bem pontual. A venda é feita e pronto. Já [vender gatos] é um evento não tão pontual, e dá a entender que a pessoa trabalha com venda de gatas e esse evento ocorre várias vezes.

Bouki [vann chat la] (Bouki vendeu o gato)

Bouki [vann chat] (Bouki vende gatos)

Futuro

O marcador de futuro é *pral*, que também pode aparecer na forma *prale* e *apral*, esta última prevalece na combinação {te} + {pral} que resulta em {t apral}.

M *pral* vizite kouzen m demen (Visitarei meu primo amanhã)

M *prale* Ayiti (Irei ao Haiti)

Prale surge, sobretudo, quando se trata do verbo *ale* (ir) no futuro. *Pral(e)*, além de ser o marcador de futuro, é também o verbo *ale* (ir) no futuro e é também o progressivo do verbo *ale* (no progressivo: indo). É por isso que não há a possibilidade de **pral ale*, e **ap ale*.

M *pral* lopital (Eu *irei* ao hospital; mas também: *Estou indo* ao hospital)

O marcador *ap* também poderá marcar futuro. DeGraff (2007) esclarece que *ap* + *verbo estativo* resulta em *futuro*. Verbos estativos se opõem a verbos dinâmicos. De modo geral, uma maneira de identificar verbos estativos é notar que eles não podem ser usados no imperativo. Note: *Queira! Possua!* Estes verbos também não são usados no progressivo em muitas línguas. Note o estranhamento de ouvir algo como “eu estou possuindo muitos livros”. No crioulo haitiano, o marcador *ap*, quando usado com verbos estativos, marca o futuro. É por isso que “*ap vle*”, “*ap konnen*”, “*ap posede*”, “*ap wè*” só poderão ser traduzidos no futuro “vai querer”, “vai conhecer/saber”, “vai possuir”, “vai ver”, e nunca no progressivo “querendo”, “sabendo/conhecendo”, “possuindo”, “vendo”.

É importante deixar claro que só se pode classificar um uso verbal como estativo ou dinâmico levando em conta todo o contexto.

Por último, o marcador *va*, segundo DeGraff (2007) é usado para marcar o futuro em apódoses. Apódose é uma oração principal que geralmente aparece após uma oração subordinada condicional e expressa uma consequência.

[Si youn tonbe]^{prótase}, [lòt la *va* ba l men pou l leve]^{apódose}

Se um cair, o outro dará a mão para levá-lo

O marcador *va* pode também aparecer como *a* ou *ava*.

O futuro do pretérito

Se há três marcadores que podem indicar o futuro, haverá três possibilidades, no mínimo, para fazer o futuro do pretérito. No português, o futuro do pretérito é indicado pela terminação *-ria*.

O futuro do pretérito é indicado pela combinação de {te} + {marcador de futuro}. São estas as formas possíveis:

{te} + {pral} = {t apral}

{te} + {ap} = {t ap}⁶

{te} + {va} = {ta} ou {t ava}

Para o emprego dessas formas, leve em conta tudo o que vimos a respeito da marcação de futuro.

Dica!

Procure o canal “Aprenda Crioulo Haitiano” no YouTube para assistir a videoaulas sobre a semântica do crioulo haitiano.

Onde posso aprender mais sobre sintaxe?

Conhecimentos de semântica são bastante úteis para o intérprete. Dois manuais de apoio para aprender semântica são:

⁶ Esta forma é ambígua pois também pode ser interpretada como passado progressivo, deve-se recorrer ao contexto.

- *Semântica* (Ferrarezi Jr., 2019)
- *Para Conhecer: Semântica* (Gomes e Mendes, 2018).

Exercício

Use o *link* a seguir para fazer exercícios referentes ao que vimos até aqui. Os exercícios têm correção automática que você poderá ver após enviar as respostas.

Exercício 1 (<https://forms.gle/kYaDH5wcP69SgaeN9>)

Apêndice A – O verbo “se” (ser/estar) em crioulo haitiano

Em crioulo haitiano o verbo SE/YE corresponde aos verbos “ser” e “estar” em português. A utilização destes verbos se dá da seguinte forma:

SE aparecerá diante de sintagmas nominais (ou seja, um grupo de palavras que tem um substantivo como núcleo).

- Mwen *se* [yon pwofesè kreyòl]^{SN} (Eu sou professor de crioulo)

SE não aparecerá diante de sintagmas adjetivais ou preposicionais.

- Li [entèlijan]^{SAdj} (Ele (*é*) inteligente)
- Yo [ann Ayiti]^{SP} (Eles (*estão no*) Haiti)

YE aparecerá em posição final, em perguntas (diretas ou indiretas), e por motivos de ênfase.

- Kijan ou *ye*? (Como você *está*?)
- Ki kote ou *ye*? (Onde você *está*?)
- *Se* yon pwofesè kreyòl mwen *ye* (sou professor de crioulo)⁷
- Mwen pa konnen ki kote l *ye* (Não sei onde ele *está*)
- Èske w konnen kiyès moun sa a *ye*? (Você sabe quem *é* esta pessoa?)

SE/YE e os marcadores

Na forma *ye* o verbo sempre tem os marcadores (de negação, tempo, aspecto) posicionados imediatamente antes do verbo.

- Yo pa t fè tèt yo pase pou sa yo *pa ye* (Eles não se passaram pelo que eles *não são*)

Com o verbo SE, nos casos em que ele aparece, conforme explicado já explicado anteriormente, os marcadores (de negação, tempo, aspecto) são sempre pospostos ao verbo. Mas no caso de haver um marcador, será facultativo o aparecimento do verbo *se*.

- Bruno *se pa* yon pwofesè kreyòl (Bruno *não é* professor de crioulo)
- Bruno *pa* pwofesè kreyòl (Bruno *não é* professor de crioulo)

Se o sujeito for um pronome (mwen, ou, li, nou, yo), apenas o marcador deve aparecer.

- Li *pa* yon pwofesè kreyòl (Ele *não é* professor de crioulo; mas nunca: *li se pa...)

Nos casos em que o verbo *se* não aparece, ou seja, diante de sintagmas adjetivais e preposicionais, apenas o marcador deve aparecer.

Bruno *pa* nan sal la (Bruno *não está* na sala)

⁷ Esta frase pode ser traduzida literalmente como “*é* professor de crioulo que eu *sou*”. Pense nesta frase como resposta a alguém que indagou: você *é* professor de francês? Na tentativa de esclarecer que você ensina crioulo, não francês, você usa esta frase enfática.

Exercício

Use o *link* a seguir para fazer exercícios referentes ao que vimos até aqui. Os exercícios têm correção automática que você poderá ver após enviar as respostas.

Exercícios 1 (<https://forms.gle/G5dN6AzRtHuSMLkn6>)

Apêndice B – Fontes para enriquecer seu vocabulário

O conteúdo dessa apostila ajudou você a conhecer os principais aspectos da gramática do idioma. Agora, sua jornada deve continuar. O próximo passo é começar a adquirir vocabulário. É importante que você faça uma lista de palavras mais básicas que serão úteis no dia a dia, e depois você pode adquirir vocabulário específico a fim de atuar como intérprete comunitário em contextos diversos.

Comentaremos a seguir algumas iniciativas com que você poderá contar nesse processo de aquisição de vocabulário.

Dicionário Crioulo Haitiano–Português. Trata-se de uma iniciativa do *site* www.aprendacrioulohaitiano.com. A iniciativa está em andamento e algumas letras já estão disponíveis para consulta. O dicionário traz a transcrição fonética das palavras, e traz comentários gramaticais quando necessário.

Bon Bagay: Glossário Português–Crioulo Haitiano. Desenvolvido por pesquisadores da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), esse glossário pode ser baixado pelo *link*: https://mimcab.unir.br/uploads/28282828/arquivos/BON_BAGAY_GLOS_Krey_l_Ayisyen_P_tig_712505305.pdf

Diksyonè Kreyòl Vilsen. Trata-se de um dicionário monolíngue em crioulo haitiano. Uma cópia eletrônica desse dicionário está disponível pelo *site* da Universidade da Flórida (EUA), no seguinte *link*: <https://ufdc.ufl.edu/AA00010738/00001/images>.

Haitian Creole-English dictionary. Esse dicionário foi elaborado por Jean Targète e Raphael G. Urciolo para o par de línguas crioulo haitiano–inglês.

MIT Ayiti. Este *site* não tem o objetivo de ensinar o crioulo haitiano. Trata-se de uma iniciativa do professor haitiano Michel DeGraff, do MIT, EUA, para fornecer materiais didáticos em crioulo haitiano de diversas áreas do conhecimento para serem usados nas escolas no Haiti. O aprendiz de crioulo haitiano, no entanto, poderá também aproveitar desses materiais como fonte para enriquecer o vocabulário. O endereço da página da Iniciativa MIT Ayiti é: <https://mit-ayiti.net/>

Apêndice C – Frases úteis para intérpretes comunitários

Aqui reunimos alguns exemplos de frases que podem ocorrer tendo em mente alguns dos contextos que o intérprete comunitário pode atuar. Qualquer uma dessas frases já poderia ter sido construída por você, visto que vimos todas essas estruturas foram consideradas nesse material. Você apenas precisaria das ajudas mencionadas no Apêndice B para reunir o vocabulário. É exatamente assim que esperamos que esse manual possa ajudar você: conhecer estruturas da língua para poder construir adequadamente o que deseja formular. Treine isso por conta própria, e use com haitianos. Culturalmente, os haitianos são bastante amigáveis e estão sempre dispostos a fazer amizades, além de ficarem muito felizes em ajudar os que estão aprendendo seu idioma. Você pode fazer um amigo e praticar o idioma. Procure também fazer aulas particulares.

Os exemplos abaixo são específicos de três áreas: saúde, educação, trabalho e justiça. Você precisará muito mais do que temos abaixo como exemplo, sem dúvida. Nosso objetivo, no entanto, é também o de demonstrar que, com o que você viu até aqui, você já poderia formular qualquer uma dessas frases.

Por meio de iniciativas próprias, a comunidade haitiana tem disponibilizado em algumas plataformas de associações de haitianos e canais no YouTube informações a respeito dos vários direitos garantidos a todos. Esses materiais são também uma boa fonte de consulta para adquirir vocabulário específico em diversas áreas que comumente fazem parte do trabalho do intérprete comunitário. Dois desses sites são: <http://haitiaqui.com/ht/> e <https://sites.google.com/site/haitiensaubresil/>.

Sante (Saúde)

Kòman w ap santi w? (Como você está se sentindo?)

Èske w kapab dekri sentòm yo? (Você pode descrever os sintomas?)

Depi ki lè w ap santi sentòm sa yo? (Desde quando você está sentindo esses sintomas?)

Èske w gen yon maladi (ki grav)? (Você tem alguma doença (grave)?)

Èske w te janm fè yon operasyon? (Você já fez alguma cirurgia?)

Ou bezwen retounen isi nan dat sa pou doktè a wè w ankò (Você precisa retornar aqui nessa data para se consultar com o médico novamente)

Èske w ansent? (Você está grávida?)

Depi ki lè w ansent? (Desde quando você está grávida?)

Edikasyon (Educação)

Èske w gradye nan lekòl segondè? (Você completou o Ensino Médio?)

Nou bezwen yon tradiksyon legal pou dokiman sa yo (Nós precisamos de uma tradução juramentada desses documentos)

Fòk ou valide diplòm ou (Você precisa validar seu diploma)

Travay (Trabalho)

Ou mèt ban nou yon CV (Você pode nos entregar um currículo)

Èske w gentan fè ekspesyans nan kalite travay sa a? (Você já tem experiência nesse tipo de trabalho?)

Èske w deja genyen yon Kat Travay? (Você já tem a “Carteira de Trabalho”?)

Fòk ou gen yon Kat Travay k ap pèmèt ou travay epi l ap bay garanti y ap respekte dwa travayè yo (É preciso que você tenha uma carteira de trabalho e ela lhe dará a garantia de que seus direitos trabalhistas serão respeitados)

Jistis (Justiça)

Ou gen dwa yon avoka ki pou reprezante w (Você tem direito a um advogado para representar você)

Sa se yon dwa ou genyen (Isso é um direito seu)

Èske w vle nou asiyen yon avoka ki ka reprezante w? (Você quer que designemos um advogado para representar você?)

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Juliana. **Aquisição fonológica de língua estrangeira**. In: SANTOS, Raquel Santana; BENEVIDES, Aline de Lima; TONI, Andressa. *Fonologia, Aquisição e Educação*. Ponta Grossa, PR: Atena, 2021. DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.0282115125>.
- CARLOTA ROSA, Maria. **Introdução à Morfologia**. São Paulo: Contexto, 2000.
- CRISTÓFARO-SILVA, Thaïs. **Fonética e Fonologia do Português Brasileiro**. São Paulo: Contexto, 1999.
- DEGRAFF, Michel 2007. **Kreyòl Ayisyen, or Haitian Creole (Creole French)**. In John A. Holm and Peter L. Patrick (eds.), *Comparative Creole Syntax*, 101–126. London: Battlebridge.
- ABOH, Enoch, e DEGRAFF, Michel. (2017). **A Null Theory of Creole Formation Based on Universal Grammar**. *Oxford Handbooks Online*.
- ELTIS, D, Behrendt, S, Richardson, D & Klein, H. 1999. **The Trans-Atlantic slave trade**. CD-ROM. Cambridge: Cambridge University Press.
- FERRAREZI JR., Celso. **Semântica. Linguística para o ensino superior – 6**. São Paulo: Parábola, 2019.
- FIGUEIREDO SILVA, Maria Cristina; BOECHAT DE MEDEIROS, Alessandro. **Para conhecer: Morfologia**. São Paulo: Contexto, 2016.
- GOMES, Ana Quadros; MENDES, Luciana Sanchez. **Para conhecer: Semântica**. São Paulo: Contexto, 2018.
- HOLM, John. **An Introduction to Pidgins and Creoles**. Cambridge University Press, 2000.
- IPA Chart. <http://www.internationalphoneticassociation.org/content/ipa-chart>, available under a Creative Commons Attribution-Sharealike 3.0 Unported License. Copyright © 2015 International Phonetic Association."
- KENEDY, Eduardo; OTHERO, Gabriel de Ávila. **Para conhecer: Sintaxe**. São Paulo: Contexto, 2018.
- LEFEBVRE, Claire. **Creole genesis and the acquisition of grammar: the case of Haitian Creole**. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- LY, Abdoulaye. 1955. **L'Évolution du commerce français d'Afrique noire dans le dernier quart du XVIIe siècle**. La Compagnie du Sénégal 1673 à 1696. Bordeaux: Thèse pour le Doctorat ès Lettres, Université de Bordeaux.
- METTAS, Jean. 1978. **Répertoire des expéditions négrières françaises au XVIIIe siècle. Vol. 1**. Paris: Société Française d'Histoire d'Outre-Mer.
- METTAS, Jean. 1984. **Répertoire des expéditions négrières françaises au XVIIIe siècle. Vol. 2**. Paris: Société Française d'Histoire d'Outre-Mer.
- MUYSKEN, Pieter C.; VEENSTRA, Tonjes. **Haitian**. In: ARENDS, Jacques *et al.* *Pidgins and Creoles: an introduction*. John Benjamins B.V.: 1994.

PARKVALL, Mikael. **Da África para o Atlântico**. Tradução de Rodolfo Ilari, 2012. Editora Unicamp, Campinas.

PERINI, Mário A. **Sintaxe. Linguística para o ensino superior – 4**. São Paulo: Parábola, 2019.

PINTO-SILVA, Bruno. (2022). **Dicionário Bilingue: Crioulo Haitiano–Português** (Version 1). Zenodo. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5887414>

SEARA, Izabel Christine; NUNES, Vanessa Gonzaga. LAZZAROTO-VOLCÃO, Cristiane. **Para conhecer: Fonética e Fonologia do português brasileiro**. São Paulo: Contexto, 2015.

VALDMAN, Albert (1971). **Review of D’Ans 1968**. *International Journal of American Linguistics* 38:202–8.